

**COLÉGIO PEDRO II
PRÓ-REITORIA DE ENSINO
DIRETORIA DE GRADUAÇÃO
LICENCIATURA INTEGRADA EM FILOSOFIA**

Rafael Novaes de Magalhães

**O CONCEITO DE JUSTIÇA COMO DIREITO NATURAL NA
REPÚBLICA DE
PLATÃO**

Rio de Janeiro

2026

Rafael Novaes de Magalhães

**O CONCEITO DE JUSTIÇA COMO DIREITO NATURAL NA *REPÚBLICA* DE
PLATÃO**

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia
da graduação do Colégio Pedro II - CP II,
como requisito parcial para a obtenção do
título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Germano Nogueira
Prado

Rio de Janeiro

2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ficha catalográfica elaborada por Felipe José Lêdo (CRB7 nº 6967/O),
bibliotecário do Colégio Pedro II, Campus Realengo II.

M189c	Magalhães, Rafael Novaes de O conceito de justiça como direito natural na República de Platão / Rafael Novaes de Magalhães – Rio de Janeiro: [s.n.], 2026. 67 p. Orientador: Prof. Dr. Germano Nogueira Prado. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Colégio Pedro II, Curso de Licenciatura em Filosofia. 1. Platão - A República. 2. Justiça. 3. Direito Natural. I. Prado, Germano Nogueira (Orientador). II. Colégio Pedro II. III. Licenciatura em Filosofia. IV. Título.
CDD 320.01	

Rafael Novaes de Magalhães

O conceito de Justiça como direito natural na *República* de Platão

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da graduação do Colégio Pedro II - CP II, como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciada em Filosofia.

Aprovado em 05 de Agosto de 2026.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Germano Nogueira Prado
Colégio Pedro II
(Orientador)

Prof. Dr. Gilmar do Nascimento Santos
Colégio Pedro II

Profa. Dra. Mariana Monteiro Condé
Colégio Pedro II

Rio de Janeiro

2026

A minha mãe, Patrícia Novaes, a primeira, minha musa filosófica e constante professora. A meu Pai, Tales Humberto, a quem aprendi a amar as letras, as artes e a Filosofia. Sem vocês eu não teria chegado até este momento, pois estivestes em todos incansavelmente ao meu lado.

AGRADECIMENTOS

Ao meu querido Professor Gustavo agradeço por ter acreditado em mim quando ainda era um recém-jovem tentando ser um “entende de quase tudo” e principalmente por ter me preparado para apresentar trabalhos.

Ao meu professor Anselmo que me ensinou muito mais do que Física, me estimulou a continuar fazendo minhas leituras de livros de Filosofia, quem diria que o seu comentário sobre a obra Contrato Social de Rousseau iria de certa forma influenciar neste meu TCC.

Ao meu querido professor Anderson Tolentino, você foi o meu divisor de águas para eu querer ser um professor de filosofia, a cada uma das conversas sociológicas que nós tínhamos semanalmente, me impulsionou a ser docente e principalmente ter uma interdisciplinaridade própria.

Aos meus amigos Tatiane e Pablo, sem vocês esse “brainstorming” não teria chegado aqui, obrigado por me apoiar dentro e fora dos muros da universidade. Tatiane é um desses seres únicos que se encontram em toda uma vida. Pablo me ensinará a olhar o absurdo com calma, olhar ao meu redor. Agradeço a esses dois grandes amigos por me deixarem ser o tímido mais extrovertido, ser um contraponto.

A professora Rosane, agradeço por ter sido a minha “maestrina” no aprender a ser professor, a ensinar e desenvolver principalmente uma formação humanizada, respeitando as autoridades daqueles que são ensinados, como também dos colegas de profissão.

Aos meus professores universitários do Colégio Pedro II, eu dedico o que tiveram de paciência, compreensão, carinho, preocupação e a transmissão de uma educação nada bancária, meu muito obrigado.

A professora Dra. Mariana, agradeço por acreditar em mim, entender as minhas estranhezas das tentativas de parecer pleno no estudo, como não poderia esquecer a sua presença fraternal e solidificante quando não estava, me ensinou, na prática de viver nas intempéries da existência o conceito de amizade em Sêneca.

A professora Dra. Joana, agradeço pela calma de me ensinar os ofícios de um bom docente. Ao professor Israel agradeço por ter me inspirado na escritura primária desse texto. Ao Professor Dr. Renan por me ensinar a juventude da docência. Ao Professor Gilmar, agradeço por me ensinar que não é necessário perder a essência do subúrbio carioca para ter as mais belas palavras.

Não poderia me esquecer do admirável professor Dr. Germano demonstrou enorme atenção e cuidado. Agradeço por ter se readaptado tantas vezes fossem necessárias durante todo esse período de orientação, tendo por uma simples questão em mente e coração, fazer com que esse trabalho se tornasse de um livre pensamento em um texto. Meu amigo, te admiro profundamente, não só pela sua erudição e humor, mas pela sua humanidade ímpar. Você junto com todos esses que citei até agora são exemplos para ser um professor humanizado e coerente com as necessidades de nosso tempo.

RESUMO

A atual investigação traz em seu cerne uma análise sobre a existência e operação da justiça como direito natural dentro da obra *A República* de Platão, especificamente os livros II ao IV. O estudo procura demonstrar que mesmo em períodos anteriores ao dos contratualistas do século XVII, já estavam presentes nas discussões de Sócrates, Glauco e Adimanto, debates que já tinham a presença de temas centrais para o entendimento de direito natural. Como o que seria justiça e injustiça (em seus efeitos tanto no indivíduo como na pólis), organização da cidade e no que ela é estruturada. Para atingir tais objetivos, realizou-se uma pesquisa de caráter qualitativo, tendo intermediações preliminares do estudo de algumas palavras chaves vindas da tradução especificada no texto em grego clássico presente na plataforma Perseus, visando ao esforço autoral de reconstituir o possível do contexto que fora produzido a obra *A República*. Constatou-se que a justiça é um princípio estruturante e que move a cidade "reta e boa", pois é governada por indivíduos de boa alma, que têm boa educação e exercem os seus ofícios sem infringirem a *diakonia* alheia. Essa construção teórica pode ser considerada a *dikaiosynê* em uma perspectiva mais ampliada, para quaisquer tipos de comunidades. Ao finalizar o estudo, pode-se observar que mesmo a justiça sendo considerada um direito comum, para leituras estritamente modernas seria incomum colocá-la como tal. Porém as influências deste texto na civilização ocidental, confirma como direta ou indiretamente houve sobre as bases do que é dito nos diálogos desta obra, funcionou como pressuposto em certa forma para as sistematizações sócio-institucionais que na posteridade seriam firmadas pelas teorias jusnaturalistas.

Palavras-chave: justiça; injustiça; ofícios; República.

ABSTRACT

This study examines the existence and operation of justice as an expression of natural law in Plato's *The Republic*, specifically in Books II to IV. It demonstrates that even before the 17th-century contractualists, the dialogues between Socrates, Glaucon, and Adeimantus already addressed questions central to the understanding of natural law, such as the nature of justice and injustice (regarding their effects on both the individual and the polis), and the principles underlying the organization of the city. To explore these questions, the study examines key terms through preliminary analyses of fundamental concepts in the original Classical Greek text available on the Perseus platform, aiming to reconstruct the intellectual context in which *The Republic* was produced. The analysis suggests that justice constitutes a structuring principle and an animating force of the "upright and good" city, since it is governed by individuals with virtuous souls who possess proper education and perform their respective functions without infringing upon the *diakonia* of others. This theoretical construction may be considered *dikaiosynê* from a broader perspective, applicable to any type of community. Although modern interpretations often regard justice as a universal right, it would be uncommon for modern scholarship to classify Plato's conception of justice in these terms. Finally, the influence of this text on Western civilization suggests that, directly or indirectly, the foundations of these dialogues served as a theoretical basis for the institutional frameworks later developed by natural law theories.

Keywords: justice; injustice; crafts; Republic.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 A JUSTIÇA SEGUNDO O “SENSO COMUM”: UM MAL NECESSÁRIO, MAS NÃO NATURAL	13
2.1 O mito do anel de Gíges como reafirmação do elogio à injustiça de Glauco	17
3 A INVESTIGAÇÃO DA JUSTIÇA: MÉTODOS, MOLDES PARA A EDUCAÇÃO PARA OS GUARDIÕES E A <i>PÓLIS</i> EM IMAGINAÇÃO.....	22
3.1 O discurso de Adimanto como complemento ao de Glauco.....	22
3.2 O socorro para deliberação da justiça e os métodos de investigação.....	23
3.3 Formação da cidade em <i>lógos</i>	24
3.4 Sobre a importância da vigilância do que é declamado “sobre deuses, das divindades, dos heróis e das coisas do <i>hades</i> ” ¹⁴	29
4 DA GOVERNANÇA, O ORDENAMENTO SOCIAL E A RETOMADA DAS DISCUSSÕES SOBRE A APARÊNCIA.....	38
5 A DISCUSSÃO ACERCA DAS VIRTUDES DA CIDADE , SEUS MEIOS DE CONHECER E A CONSOLIDAÇÃO DA CONSTITUIÇÃO DA CIDADE	54
5.1 A descoberta da justiça	57
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	61
REFERÊNCIAS.....	65

1 INTRODUÇÃO

No presente estudo me debruçarei sobre a possibilidade de pensar a noção de "direito natural" a partir do que Platão diz sobre a justiça na *República*¹. Podemos definir “direito” como “poder moral que alguém tem de possuir, fazer ou exigir uma coisa, seja aquilo que é conforme a uma regra precisa (ter direito a, ter um direito sobre)” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2011, verbete "direito"). No mesmo Dicionário básico de filosofia, podemos encontrar a seguinte definição de “direito natural”: “aquele que resulta da própria natureza do homem, superior a toda convenção ou legislação positiva, sendo inalienável” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2011, verbete "direito"). Logo, o direito natural é o poder de reivindicar o que já é emanado naturalmente dos próprios indivíduos. A minha hipótese é a de que a justiça na *República* de Platão pode ser pensada como algo que está relacionado com a natureza, de tal maneira que está acima ou além de toda legislação positiva, servindo de fundamentação para esta última.

A conceituação de justiça ou direito natural em Platão se constrói em contraposição, entre outras coisas, ao que seria a concepção de justiça do “senso comum” que, segundo Glauco, defendia que justiça não seria algo natural, mas sim um contrato/acordo. Daí que nesta monografia começaremos expondo o que seria esta concepção corrente (do senso comum) para depois tematizar a que propõe a ligação entre justiça e natureza, expondo a posição de Sócrates, que costuma ser tomada como a de Platão.

Assim, neste estudo concentrar-me-ei nos livros II e IV da *República* de Platão. Em ambos os casos tratarei de argumentos que dialogam sobre o que é a justiça. No livro II, analisarei o argumento apresentado pelo personagem Glauco que seguiria o “consenso geral”, a “voz corrente”, de que a justiça não é natural; ao contrário a injustiça é que seria natural, pois só seguiríamos as leis por

¹Este trabalho tem como base a versão traduzida de *A República* acompanhada da introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian (Lisboa, 2017, 15. ed.). Algumas notas de rodapé da tradutora serão expostas ao decorrer do texto, para melhor entendimento e aprofundamento sobre as questões que serão propostas. Por se tratar de uma obra magna clássica, adota-se em concordância com as diretrizes de flexibilização da NBR 10520, a ocultação intencional do nome do autor e do título. Executar-se-á uma metodologia de posição das citações diretas e indiretas, estritamente centralizada na numeração universal de Stephanus, inserindo-se entre parênteses ao final de cada citação.

impossibilidade de cometer injustiças e não sofrer uma resposta por tal ato, como também não poder se vingar da injustiça do outro. No atual estudo não será discutido se realmente tais argumentos eram um “consenso geral”. Também não irei me ater se tais falas são de um Glauco histórico. O importante é a argumentação contida no texto. No livro IV irei me centrar na defesa de que a justiça é natural. De acordo com o argumento desenvolvido por Sócrates e seus interlocutores, se cada indivíduo fizer bem seu ofício, não importunando o alheio, a sociedade entrará em uma “perfeição” em que a justiça prevalecerá, pois os indivíduos estariam vivendo segundo à natureza. Sendo assim, é possível propor que o direito natural não esteja somente guardado no interior dos indivíduos, indo além, pelos modos que eles atuam na sociedade.

A hipótese de que Platão possa ser considerado um dos precursores do direito natural se sustentaria justamente nesse argumento que culmina no livro IV, segundo o qual a justiça está ligada à natureza. A cidade seria justa na medida em que cada uma de suas partes (classes e indivíduos) respeitasse a tarefa (*érgon*) para a qual naturalmente cada um é mais adequado. Ser justo significa que cada um deve fazer seu próprio ofício, não se intrometendo no do outro. Na medida em que o indivíduo realiza a tarefa própria, seguindo sua real “inclinação natural”, é possível inferir que há características inalienáveis da pessoa pela forma pela qual contribui para o ordenamento da sociedade, ao mesmo tempo em que, pelo “respeito” a tal inclinação, ele ordena-se em sua vida interior.

São sobretudo três os termos que estão em jogo quando se fala de “justiça” na Grécia Antiga: *díke*, *díkaios*, *dikaíosýne*. O termo grego *díke* ²tem os significados de costume, como advérbio de “segundo o modo de”, normalmente para criaturas vivas ou pessoas, mas também para coisas, bem como usado como ordem, justiça, julgamento, procedimento jurídico, tendo no período da antiguidade clássica em que Platão escreveu sua obra magna tanto um aspecto político-legal (leis), sendo igualmente uma dimensão ético-moral. O termo *díke* também era atrelado aos

²Todos os termos em grego citados neste trabalho foram baseados na versão eletrônica A Greek-English Lexicon (LSJ), de Henry George Liddell, Robert Scott e Henry Stuart Jones. As traduções para o português foram realizadas levando em conta as definições originais inglesas, buscando-se a ponderação e clareza semântica, adequando-as ao contexto textual presente. Tais escolhas lexicográficas estão interligadas ao desenvolvimento argumentativo platônico presente também na obra em estudo, reforçando a fundamentação empregada no atual estudo do conceito de justiça. Os elementos bibliográficos completos constam acompanhados do respectivo endereço eletrônico dentro da lista de referências finais.

tribunais, pois lá se “fazia” justiça aos que foram lesados por algo ou alguém. Todavia utilizado quando se referia à questão cosmológica/mitológica, pois havia a personificação do direito na filha de Zeus *Díke*.

Outro termo que tocava quando se falava sobre justiça é *díkaíos*, que é um adjetivo relacionado a *díke*. Tanto no contexto de Homero e dos escritores antigos, quanto em épocas posteriores se referia a pessoas que observavam costumes e normas sociais, significando “bem-comportado”, “civilizado”, e observador do que é justo, reto, honesto.

O termo *dikaíosýne* é a junção do substantivo *díke* (direito, justiça) com o sufixo *ýne*, denotando uma qualidade ou condição. Forma assim, um substantivo abstrato, podendo se referir a uma espécie de condição contínua da justiça, a “essência”, a “natureza” da justiça. Neste estudo importam, sobretudo, o sentido moral e legal dos termos *díke*, *díkaíos* e *dikaíosýne*. Meu enfoque, nesse caso, será em entrelaçar com o pensamento platônico de harmonia, equilíbrio e ordem que a mesma provoca quando os indivíduos seguem o “*ergón*” (trabalho/ofício) para qual tendem em sua inclinação natural.

2 A JUSTIÇA SEGUNDO O “SENSO COMUM”: UM MAL NECESSÁRIO, MAS NÃO NATURAL

Neste capítulo abordarei o segundo livro da *República*, centrando-me no discurso sobre a injustiça feito por Glauco que expressa a posição da maioria sobre a justiça e a injustiça (357a-362c). O diálogo neste livro começa com Glauco perguntando se Sócrates gostaria de convencê-los de verdade ou parecer que “é melhor ser justo do que injusto?” (357b). Sócrates responde que gostaria de persuadi-los de verdade.

A fim de demonstrar que Sócrates não foi capaz de fazê-lo, Glauco introduz a ideia de que há três espécies de bem e pergunta a Sócrates, em seguida, em qual incluiria a justiça. As três espécies de bem seriam as seguintes: I) o que é bom “não por desejarmos as suas consequências, mas por o estimarmos por si mesmo” (357b), II) “aquele bem de que gostamos por si mesmo e pelas suas consequências” (357c) e III) “bens [que] diríamos que são penosos” (357c), mas bons por suas consequências.

Perguntado em qual dessas classes incluiria a justiça, Sócrates responde: “Acho que na mais bela, a que deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz” (358a). Porém Glauco retruca que não seria assim, no “parecer da maioria” (358a). Segundo este grupo, a justiça pertenceria ao bem penoso, por ser boa por suas consequências, mas “por si mesma” ela deve ser evitada, “como sendo dificultosa” (*República*, 358a). Essas consequências serão vistas no discurso de Glauco e talvez sobretudo no de Adimanto, os efeitos positivos de parecer justo sem sê-lo.

Sócrates neste momento já sabia do parecer que Trasímaco defendia e pretendia tê-lo refutado (cf. livro I da *República*). O argumento que Glauco retomará aqui é, com novos desenvolvimentos, em linhas gerais das alegações anteriores de Trasímaco (358a). Glauco, porém, acredita que de certa forma o filósofo teria fascinado Trasímaco. Do ponto de vista do irmão de Adimanto, a argumentação de Sócrates não o satisfaz. Sobre a justiça e a injustiça, ele desejava “ouvir o que é cada uma delas, e que faculdade possui por si, quando existe na alma, sem ligar importância a salários nem a consequências.” (358b). Ele se propõe então retomar o discurso de Trasímaco da seguinte maneira:

Em primeiro lugar, direi o que se afirma ser a justiça, e qual a sua origem; seguidamente, que todos os que a praticam, o fazem contra vontade, como coisa necessária, mas não como boa; em terceiro lugar, que é natural que procedam assim, porquanto, afinal de contas, a vida do injusto é muito melhor do que a do justo, no dizer deles
(358c)

Glauco diz que se sente perturbado, pelas falas dos milhares de outros que acreditavam no que Trasímaco defendia. Nesse sentido, Sócrates parece isolado na discussão, representando um possível discurso sobre a justiça “em si e por si” (358d). Em nome dos “muitos”, Glauco irá discursar a favor da injustiça, porém deseja ouvir o elogio à justiça de Sócrates após o seu discurso.

O termo usado por Glauco para se referir aos “muitos” é *polloí*. O termo significa literalmente “muitos”, podendo ser traduzido também por “povo”, “multidão”. É possível ver características negativas no termo, e parecem ser estas que Platão enfatiza no livro VI da *República*, por exemplo (cf. entre outros, 489b, 490d). Porém, na Grécia antiga, o termo poderia ser usado também como teor de neutralidade e até de positividade, no sentido de caracterizar um poder democrático. Dado que Glauco pretende expor a posição dos *polloí* para vê-la refutada, por discordar dela, talvez possamos dizer que predomina aqui o sentido negativo da palavra.³

Assim, Glauco expõe a ideia de justiça pelo o que ele diz que é o pensamento dos muitos, o pensamento corrente no “senso comum” da época. De acordo com essa perspectiva, a injustiça é por natureza um bem, mas um mal para a vítima da injustiça, sendo o mal de sofrer uma injustiça maior do que o bem que advém de cometê-la (Platão, *República*, 359a). Pode-se inferir que essa situação em que todos cometem injustiças e sofrem injustiças se torna algo negativo para a relação entre os indivíduos, pois o ser humano viveria em um constante estado de alerta para o que o outro poderá fazer contra ele — mesmo que isso não esteja explicitamente no texto. Isso abre a possibilidade de pensar que o acordo nasce da

³Sobre a caracterização negativa dada ao termo “*polloí*”, verificam-se variações de significados, nas quais uma delas indica uma forma depreciativa, “os vulgares”. Caso os gregos antigos cogitassem ter a intenção de depreciar alguém, usariam a expressão *Hoi agoraioi*: “vadios no mercado, ociosos, homens comuns e baixos”. Conjuntamente poderia assumir outro significado, o neutro: “Relativo à, pertencente à, ou próprio da ágora”. Tais desdobramentos do termo “*polloí*” foram derivados das acepções do campo semântico registradas à luz do LSJ.

insegurança decorrente da preocupação de receber a injustiça constantemente. Na *República* neste momento Glauco diz:

De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. 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 estes dois extremos, deve, não pleitear-se como um bem, mas honrar-se devido à impossibilidade de praticar a injustiça. Uma vez que o que pudesse cometê-la e fosse verdadeiramente um homem nunca aceitaria a convenção de não praticar nem sofrer injustiças, pois isso seria loucura. Aqui tens, Sócrates, qual é a natureza da justiça, segundo a voz corrente. (...)
(359a-e)

Para começar, gostaria de fazer uma observação. Não se pode entender sem algumas ressalvas este contrato a partir da perspectiva contratualista do século XVII. Em primeiro lugar, isso pode nos levar a desconsiderar a diferença histórica entre a realidade política da *pólis* grega e o Estado moderno, mais especificamente a realidade da Atenas em que Platão escreveu a *República*.

Em segundo lugar, tal gesto talvez não dê conta do sentido da *koinonía*, isto é, da “comunidade” que surge com a necessidade de um contrato que nasce do não pagar pelas injustiças cometidas (bem maior) e não poder vingar-se das injustiças sofridas (mal maior). Nesse sentido, mesmo que a questão da segurança esteja em jogo aqui, como parece estar no contratualismo que surge na modernidade, não aparenta estar em jogo aqui a garantia de direitos naturais. Em outros termos, talvez seja possível aproximar o discurso da maioria exposto por Glauco de em alguns aspectos de Hobbes, mas provavelmente não de Locke ou Rousseau.

Cada indivíduo da comunidade de certa maneira renega sua inclinação natural de praticar injustiças, a fim de ter como ganho não padecer injustiças, sendo, assim, o sofrimento (de injustiças) um aspecto essencial para o acordo. O grande fruto destas atitudes é a criação e formação de uma comunidade.

Porém o próprio Glauco deixa explícito que este mesmo ser que está na comunidade impelido a seguir certas regras, se pudesse, por mero desejo individual, nunca iria se deixar ser compelido a largar seus velhos desejos de cometer tais

injustiças. É na problemática do sofrer a injustiça que nascem as convenções para haver um convívio possível, como Glauco ressalta. São essas convenções, leis, normas que este, dando voz aos muitos, vai entender como justiça.

Não poder cometer injustiça é um mal, como diz o “consenso geral” em nome do qual Glauco fala, portanto algo que contrasta com o que seria realmente natural. Sendo assim, as leis são de certa forma um modo que difere o que realmente por natureza é um bem. Logo, haveria um conflito entre a natureza e o estabelecimento das leis que constituem a justiça e possibilitam a convivência. Tais regras não advém da natureza, porque se fosse por ela as pessoas continuariam fazendo injustiças, mas do que talvez pudéssemos chamar de um “desejo comunitário” de pôr um fim aos constantes sofrimentos oriundos de tais atitudes. As leis nascem de um acordo entre os seres humanos, sendo de certa forma, segundo a concepção à qual Glauco dá voz, um afastamento do que realmente é natural. A cidade, portanto, nasceria de divergências com a inclinação natural.

Pode-se utilizar o termo “contrato” e talvez, com uma argumentação mais desenvolvida e as devidas ressalvas, até mesmo pode-se usar a expressão “contrato social” para falar da concepção presente na *República* que estamos analisando no momento. A palavra grega antiga usada no livro II para qualificar o acordo entre indivíduos para a fundação de uma cidade/estado é *synthékē*. O prefixo *syn* significa “unido/junto”, com a ideia de união e associação, e o radical *thékē* significa “armazenamento”, com a ideia de reunir em ordenação. A palavra tem uma função substantiva. Com a união do prefixo e do radical, a palavra adquire o significado de “o que é guardado junto”. Essa palavra abre a interpretação para “contrato social”, pois, no mundo grego antigo clássico, havia o entendimento de que existe um arranjo social formal, sendo este arranjo a união de indivíduos para criar regras/normas para comportamentos e relações entre esses estes que conviviam.

Vimos, pois, que, segundo Glauco, todos, se pudessem, cometeriam injustiças. Todavia, mesmo isso não sendo desejado por ninguém, todos receberiam injustiças. Por isso, parece vantajoso chegar a um “contrato social”. A justiça nada mais seria do que esse acordo, isto é, a positivação das leis que, de certa forma, criam a comunidade/cidade. É nisto que está o contraste entre o desejo individual (por natureza cometer injustiças) e a fundação da cidade que se organiza para que seus cidadãos não cometam injustiças, tendo por consequência não serem

vítimas das mesmas. Ressalto que o argumento de Glauco é feito em nome do que ele mesmo caracteriza como os "muitos", o que poderia ser considerado o "senso comum" da época naquele local. O argumentador deste discurso evidencia que a justiça é um bem penoso, bom por suas consequências, mas que deveria ser evitado por si mesmo, pois o "natural" seria procurar o bem maior por si mesmo, que é cometer injustiças sem sofrer as consequências dessa prática.

Para demonstrar que as relações entre justiça e injustiça são tais como os muitos pensam-nas, Glauco diz o seguinte:

Sentiremos melhor como os que observam a justiça o fazem contra vontade, por impossibilidade de cometerem injustiças, se imaginarmos o caso seguinte. Dêmos o poder de fazer o que quiser a ambos, ao homem justo e ao injusto; depois, vamos atrás deles, para vermos onde é que a paixão leva cada um. Pois bem! Apanhá-lo-emos, ao justo, a caminhar para a mesma meta que o injusto, devido à ambição, coisa que toda a criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem; mas, por convenção, é forçada a respeitar a igualdade.
(359b-c)

A fim de ilustrar esse argumento, Glauco recorre à estória do anel de Gíges.

2.1 O mito do anel de Gíges como reafirmação do elogio à injustiça de Glauco

O "exercício mental" presente no Mito do Anel de Gíges pode ser entendido como um estudo do comportamento humano, pois existe uma teia de relações entre os personagens que coabitam tal estória: a relação entre o pastor e seu grupo de pastores, o pastor e o rei, o pastor e a rainha, o pastor e o olhar que tem sobre o reino que habita.

O mito do anel de Gíges se encontra no livro II da *República* entre os passos 359d e 360b. A história tem como personagem principal um pastor que servia ao rei da Lídia. Num dia houve uma grande tempestade com tremor de terra e abriu-se uma fenda na terra que ele pastoreava. Admirado pelo que aconteceu, desceu para o local e contemplou maravilhas, como um cavalo de bronze, oco e algumas fendas, dentro do qual viu um cadáver que tinha somente um anel de ouro na mão. O pastor arrancou o anel do cadáver e saiu.

Rotineiramente, os pastores se encontravam para informar ao rei coisas sobre seu ofício. Estando Gíges com o anel sentado no meio deles, por acaso virou o engate do anel para a parte interna da mão. Fazendo isso se tornou invisível para quem estava ao lado, virando para a direção inicial se tornou visível novamente. Voltou a fazer os mesmos movimentos com o anel para ver se realmente tinha tal poder, o que se confirmou. Então, "senhor de si", foi na direção de um dos delegados que acompanhavam o rei, estando lá seduziu a mulher do rei, com auxílio dela, atacou o soberano e assassinou-o, apoderando-se do governo.

A história apresenta uma experiência de "liberdade total", como também de impunidade garantida: pode-se fazer tudo que se deseja. Em uma visão inicial isso seria o sonho de uma felicidade eterna, poderia-se utilizar como quisesse os seres que o circundavam; não haveria mais necessidade de qualquer pudor, pois ninguém estaria te vigiando. Este pastor de ovelhas entra em uma realidade extraordinária, onde o próprio não necessita mais seguir as normas jurídicas, ao mesmo tempo que ele pode ver os seus conterrâneos sendo obrigados a seguir o convencional.

Com essa estória, Glauco explicita claramente o que aconteceria, segundo os "muitos", se alguém tivesse a posse desse anel: seguiria em um caminho de injustiças. O mito nos traz perguntas como: O que a possibilidade de imputabilidade de transgressões revelaria sobre nós? Nossos comportamentos são guiados por convenções sociais ou existe uma justiça natural que guia os seres dentro de uma sociedade? Segundo Glauco, essa liberdade nos mostraria muito mais sobre como nós somos, testando ao máximo as relações humanas quando alguém não precisa seguir os "pudores" impostos pela sociedade, tentando obter o máximo de prazer sem ser subjugado.

Além de se tornar "senhor de si", o detentor do Anel se tornaria também senhor de uma coletividade, pois quando ele seduz a esposa do rei e toma o poder deste, Gíges ultrapassa a barreira de um prazer meramente individual para uma tirania de um coletivo que por usurpação ele tomou para si. Isso só reafirma o discurso dos "muitos", que Glauco "representa" aqui, de que a injustiça é natural e que se qualquer pessoa pudesse ter essa inculpabilidade cometeria com quem quisesse tais atitudes, pois levando em vista tal mito, todos se pudessem, cometeriam as mais execráveis atitudes, já que isso viria de um comportamento

natural. Se praticar a injustiça por natureza é um bem, é mais que esperado que o indivíduo, tendo uma conjuntura propícia, cometa tais atos.

Todas as posições contrárias tendem a ser fulminadas pelo desejo individual de um ser humano que tem todos os poderes para subjugar quem quiser. Por outro lado, pode-se inferir que ele como indivíduo se torna um ser solitário, pois, apesar de ter todos os poderes que o colocam em um lugar de impunidade, pode-se supor que viva num constante temor de sofrer a vingança e/ou a punição pelas injustiças que comete enquanto ainda tem o poder para tal.

Tanto a questão do temor quanto da solidão do tirano serão discutidos ainda na *República* nos livros VIII e IX quando, ao falar da tirania, Sócrates dirá, por exemplo, que "do cúmulo da liberdade é que surge a mais completa e mais selvagem das escravaturas" (564a). Essa escravidão se caracteriza, entre outras coisas, precisamente pelo fato do tirano ser constantemente intimidado pela possibilidade de perder o poder usurpado, com isso, padecer das punições e vinganças que seus atos podem acarretar, bem como pelo fato de que, ao colocar seu desejo e seu prazer individual acima de tudo, mesmo que esteja cercado de pessoas que procuram agradá-lo a todo custo, no fundo ele está solitário, isolado, na medida em que não experimenta relações humanas "verdadeiras", como a amizade.

Uma das nuances muitas vezes esquecida, é a atitude de auxílio na prática da injustiça que recai na figura da esposa do soberano, mostrando que ambos os sexos são igualmente "culpados". Por sinal, essa construção mítica pode ser relacionada a outras ocasiões na mitologia grega nas quais uma mulher é seduzida a praticar, se não uma injustiça em si, ao menos uma atitude contrária às leis, aos costumes, aos pactos ou ao que era esperado. A figura mais famosa desta construção mítica vinda de um texto anterior à *República* é, obviamente, Helena de Tróia⁴. Além disso, vê-se que não é somente aquele que pode se tornar invisível

⁴Embora a tradição clássica sobre o mito da figura de Helena não nos remeta a um consentimento ou apoio aos males que seu rapto causou na Guerra de Tróia, sua representação emerge de forma marcante tanto na *Ilíada* quanto na *Odisséia*. Para a atual análise, o que cumpre ressaltar é o aspecto arquetípico da mulher seduzida ou arrastada para circunstâncias trágicas. Observa-se com a tradição que chegará até os nossos dias, desde o período histórico homérico-em entendimento mais amplo abarcando outros escritos e tradições míticas, como dos Mistérios de Elêusis dentre outros mistérios da Hélade-repetem-se padrões narrativos que serão discutidos até mesmo dentro da atual obra, mas só a menção desse modo de estruturar uma narrativa, o mito ou vivência humana já demonstra a importância da integração relacional do "microcosmo ao macrocosmo" de sua sociedade.

com o uso do anel que comete atos não justos: uma pessoa seduzida por quem detém o poder do anel poderá ser levada, por desejo, prazer, temor ou outro motivo, a cometer tais atos.

Com o que foi dito anteriormente pode-se observar que o próprio Glauco, ao valer-se deste mito, reafirma a natureza da injustiça. Mesmo que ele não cite no prosseguimento do discurso a figura da esposa do soberano, pode-se inferir externamente que o mesmo preconiza uma igualdade intrínseca às atitudes injustas entre os sexos. Isso só consolida a ideia de que a injustiça é natural. Qualquer um que puder agir injustamente, agirá.

Vemos, pois, que um ser que tivesse liberdade total para fazer o que quisesse, se tornaria como que um monstro, impondo a sua visão de realidade para quem ele quisesse, podendo provocar um desequilíbrio na própria sociedade. Vemos ainda que desse mito pode-se inferir também que os seres que convivem na cidade, a qualquer momento, se pudessem, quebrariam todas as regras por uma prerrogativa de completa impunidade. Nesse sentido, poder-se-ia se entender que as leis são uma forma de “enjaular” os apetites vorazes dos seus cidadãos, com base no pacto que a coletividade faz para a continuidade da existência da comunidade/cidade⁵.

Um dos aspectos que são visíveis no mito do Anel de Gíges é que a coletividade contribui para a construção do comportamento do indivíduo, não de forma completa, porém em uma fatia substancial. O pastor poderia viver uma vida

⁵Para analisar a perspectiva da necessidade do afeto alheio como aspecto de necessidade primária social e o fato de o não atendimento dessa necessidade provocar extremo sofrimento do indivíduo que busca esse afeto pode-se recorrer a algumas considerações desenvolvidas por Freud brevemente no amplo campo psicanalítico, mais especificamente em sua obra *Mal-estar na Civilização*, de 1930. Considerando-se que é possível propor novos olhares sobre questões antigas, é possível sugerir que o que contribui para que as pessoas da cidade continuem se relacionando umas com as outras é o medo da perda de estima e do amor pelos seus iguais na III e IV parte do escrito. Porém, na atual argumentação, devem-se respeitar os caracteres comportamentais diferentes, para não cair em uma simples dedução anacrônica. Por isso, cumpre observar as contingências da discussão sobre o fator da vergonha e do isolamento de Gíges, pois ambos os aspectos não estão claramente integrados à especificidade do personagem central do mito. Sendo assim, conectando estes dois pensadores de tempos distintos, torna-se plausível inferir uma interligação de ideias, mesmo de formas diversas; o indivíduo do mito vive uma desconexão dos laços psíquico-sociais com a realidade (capítulo III da obra supracitada). Ao fragilizar o contato com o outro e a relação que se estabelece entre os indivíduos, este é o real mal-estar dentro do escopo da sociedade que deveria estar presente, porém não está pelo seu próprio desejo de liberdade total. Consequentemente, o próprio indivíduo indagar-se-ia se o anel realmente é benéfico.

normal mesmo com o anel, porém a natureza da injustiça defendida pelo “possível” senso comum da época, tendo por efeito torna-se refém da solidão de seus desejos, em estado de desvinculação do real convívio humano. Platão indicará pela boca de Sócrates futuramente neste mesmo livro que a real felicidade só poderia ser encontrada numa vida guiada pelas virtudes que levam a justiça.

Platão irá no livro IX demonstra que passado o prazer primário, a ética e a felicidade convergem (586a-b), nada mais é agir ético do que seguir segundo a natureza, somente agindo desta forma chegará a real felicidade, mesmo que a mesma o obrigue a renegar muito dos seus prazeres em lugar de ser justo.

Vimos então como Glauco, retomando o argumento de Trasímaco, defende o que seria a posição da maioria, dos “muitos”. Em linhas gerais, de acordo com essa perspectiva, a injustiça seria um bem por si, mas como sofrê-la é um mal, surge a justiça como um pacto entre as pessoas, no qual elas abdicam do maior bem (praticar injustiças sem sofrer punição, como fariam Gíges e os tiranos) a fim de não sofrer o pior mal (padecer de injustiças sem poder se vingar). Nessa visão, a justiça seria, pois, um bem por suas consequências, e não por si e por suas consequências, como quer Sócrates. Feito o elogio da injustiça, Glauco conclama este último a fazer um elogio da justiça, dizendo não estar convencido da posição de Trasímaco e da maioria. É do argumento de Sócrates para responder a esse desafio de Glauco (e de Adimanto) que tratarei no próximo capítulo.

3 A INVESTIGAÇÃO DA JUSTIÇA: MÉTODOS, MOLDES PARA A EDUCAÇÃO PARA OS GUARDIÕES E A *PÓLIS* EM IMAGINAÇÃO.

Neste capítulo me deterei do discurso de Adimanto(362d) até a questão dos efeitos da harmonização da ginástica e música (411e-412a). Antes disso, porém, na primeira seção deste mesmo capítulo farei um retrospecto das falas que são construídas sobre a justiça, injustiça e a cidade do livro II até a maioria do livro III, mostrando a linha de percurso sobre a forma que Sócrates vai construindo seu argumento para chegar ao momento que começa haver um deslocamento de indivíduos/guardiões para cidadãos que governam e são governados.

3.1 O discurso de Adimanto como complemento ao de Glauco

No segundo livro, após o discurso de Glauco sobre a injustiça, Sócrates desejava replicar. Porém, Adimanto, irmão de Glauco (e de Platão), entra na conversa, perguntando ao filósofo se já tinha sido discutida “suficientemente a questão?” (362d). Sócrates responde “e por que não?”. Adimanto rebate dizendo que Glauco não havia dito o mais importante. Sócrates responde que o que Glauco já tinha dito bastava para botá-lo “fora de combate” e incapacitá-lo “de defender a justiça.” (362d)

Adimanto responde que o filósofo estava falando coisas sem sentido e que “é preciso que examinemos também as afirmações contrárias às que ele fez, as daqueles que honram a justiça e vituperam a injustiça, a fim de tornar mais claro aquilo que Gláucon[Glauco] me parece querer dizer.” (362e). Continua reafirmando o que o irmão disse, a saber, que os pais ensinam a seus filhos a serem justos “sem elogiar a coisa em si”, mas pelo bom nome que “advém dela”, sendo assim justo pela “reputação” (363a). Acrescenta, porém, os benefícios que seriam oriundos dos deuses para estes que conseguem manter a reputação de justiça e virtude. Assim, ao discurso da maioria, se soma, na fala de Adimanto, o discurso dos poetas. Conquanto estes últimos pareçam elogiar a justiça, enquanto aqueles, a injustiça, uma vez que, nos dois casos, se trata de elogiar e valorizar na prática a reputação, as consequências, em suma, a aparência de justiça, os dois discursos acabam por se complementar.

Após desenvolver seu argumento, Adimanto pede a Sócrates para ir além da ideia de que a justiça é melhor que a injustiça, mostrando que os efeitos “que cada uma delas produz em quem as possui” (367b), sendo uma um mal e a outra um bem, como Glauco tinha desafiado a fazer. Pedindo para que ele estabeleça qual é a enganadora e qual é a verdadeira. Caso não faça isso, diz não considerará que Sócrates exalta a justiça, mas as aparências, “nem que censuras a injustiça, mas a sua exteriorização, e que nos exortas a ocultar a nossa injustiça, mas concordas com Trasímaco que a justiça é um bem alheio, útil ao mais forte” (367c), sendo então a injustiça “útil e proveitosa a ela mesma” e “prejudicial ao mais fraco” (367c).

3.2 O socorro para deliberação da justiça e os métodos de investigação

Após o término do discurso de Adimanto, Sócrates começa a sua resposta dizendo que os irmãos tinham algo de divino, pois parece que os mesmos não estão persuadidos do que dizem, a saber, que a injustiça é melhor que a justiça, mesmo sendo capazes de fazer discursos tão poderosos de elogio à injustiça. Porém, quanto mais confia no que dizem, mais se sente incapaz de defender a justiça (368b), sendo a prova disso o fato de que Glauco e Adimanto não tinham aceitado os argumentos que Sócrates apresentou na discussão com Trasímaco para defender “que a justiça é melhor do que a injustiça”. Todavia, Sócrates diz considerar “ímpio” deixar de defender a justiça, ao vê-la vituperada diante dele. Porém, teme não ter forças para defender e acudir a justiça. Diante desse cenário, ele se propõe a tentar socorrê-la dentro dos limites da capacidade dele.

Sócrates sugere então uma forma de conduzir a investigação. De forma simbólica, ele alude a uma pessoa “de vista fraca” que necessita ler algo em letras pequenas. Por acaso ele encontra o que parece ser o mesmo texto com letras maiores, de modo que ele poderia ler com menor dificuldade neste último e depois compará-lo com o primeiro, a ver se dizem a mesma coisa. Adimanto compreende a imagem (368e), porém não a relação dela com a investigação, dizendo: “Mas que semelhança vês tu, ó Sócrates, com a investigação sobre a justiça?” (369e). Sócrates responde com outra pergunta: “Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também de toda a cidade?” (369e). Adimanto

concorda que é também de toda a cidade/Estado/cidade-estado⁶. O filósofo pergunta se a cidade é maior que o indivíduo; Adimanto prontamente responde que sim.

Neste momento Sócrates fala em uma possibilidade de que “exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender” (359a): no âmbito da cidade. Sendo assim primeiro se estudará qual seria a “natureza das cidades”, a fim de encontrar nelas a justiça e a injustiça, para em seguida passar ao âmbito do “indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor” (369a).

3.3 Formação da cidade em *lógos*

Desse modo, com a concordância dos seus interlocutores, Sócrates passa então a conduzir um diálogo sobre a formação da cidade, para ver como nela surgem a justiça e a injustiça e assim poder discernir a natureza de cada uma delas, bem como seu respectivo efeito quando presentes na alma humana⁷.

Sócrates propõe então a seus interlocutores: “Fundemos em imaginação uma cidade.” (369c). O primeiro passo do filósofo é sugerir que a cidade é formada com base “no facto de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa” (369b). Ele pergunta a Adimanto se este pensava que a cidade teria outra forma de ser fundada; Adimanto diz que nenhuma. Sócrates prossegue então dizendo que a cidade se forma quando “um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação [*synoikíai*] pusemos o nome de cidade.” (369c)

O termo *synoikíai*, no caso, é o dativo singular feminino de *synoikía*, que tem como significados: convivência, coabitação, grupo de pessoas vivendo juntas, como também assentamento, comunidade, casa onde várias famílias vivem,

⁶Sabemos das dificuldades de traduzir o termo *pólis*. Nesse trabalho, tomaremos como sinônimos as possíveis traduções “cidade”, “Estado”, “cidade-estado”.

⁷Na pergunta socrática sobre se o Estado é maior que o ser humano, pode-se cair em uma simplificação do que realmente o personagem quis dizer, adentrando numa dissonância histórico-cultural, que desembocará numa tentativa de binarismo contemporâneo, a saber: a fala de Sócrates pode ser interpretada com um viés coletivista ou individualista. No trabalho atual, não entrarei no debate sobre essa simplificação, ou de qual lado possivelmente poderiam estar mais verossimilhanças as interpretações externas ao texto, mesmo sabendo que existem pesquisadores que defendem um certo coletivismo na *República*.

cortiço, edifício residencial. Também pode ter o significado de depósito ou armazém, talvez vila ou aldeia. Platão utiliza este termo também na obra *Leis*, 679b⁸.

Para se falar do termo *synoikía* pode-se ligá-lo a um termo de mesma raiz, mas significado diferente: *synoikismós*,. Faço a ressalva de que esse termo não aparece nos livros da *República* que estão sendo estudados. Este termo tinha os significados de matrimônio, união, fusão em uma cidade-estado única, integração com a capital, como também no plural, [referindo-se à união] de cidades, fundação da cidade. A diferença de *synoikía* e *synoikismós* é que o primeiro significa uma parte de uma cidade ou a cidade propriamente dita (como no texto da *República* citado acima) e o segundo é o processo de unificação política/física das cidades ou assentamentos menores em um único centro urbano⁹.

Fazemos essas referências a outros termos do campo semântico de *synoikía* para dar uma ideia de que significados estariam mais ou menos ligados à palavra escolhida por Sócrates para falar do tipo de associação em jogo nessa primeira cidade ou nesse primeiro momento de constituição da cidade feita no *lógos*.

É no indivíduo, que não basta a si mesmo e necessita de múltiplas coisas, que nasce, segundo Sócrates, a cidade. Pode-se inferir que isso não significa uma imposição de certo grupo contra outro; pelo contrário, esse conjunto de indivíduos necessita achar como que um ponto comum para a existência.

Podemos dizer então que o primeiro princípio que funda a cidade é a constatação da não autossuficiência dos indivíduos. Já o segundo princípio no

⁸Foram retiradas tais definições a partir do dicionário LSJ (Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon), consultado pela plataforma digital do Perseus Digital Library.

⁹Há um texto escrito por Xenofonte chamado "Oeconomicus", traduzido para o português como Econômico, é um livro escrito por diálogos tendo como personagens principais Sócrates, Crítobulo e Isômaco dialogam sobre a gestão doméstica. Não é de se assustar que se fale do termo *oikonomikós* tem diversos significados como: praticado na administração de uma casa ou praticado na administração de uma família; em oposição a *πολιτικός* (relativo à política ou à administração da cidade), conforme Platão (*Alcibíades I*, 133e; *Fedro*, 248d). Como superlativo dos [bens], "o melhor e o mais econômico", em relação ao ser humano; Daí deriva o sentido de: econômico, frugal, poupado. Entende-se também por título de um tratado sobre os deveres da vida doméstica, título de um tratado sobre finanças públicas. Também como definida como: "o governo dos filhos, da esposa e de toda a casa"; também aplicada ao governo patriarcal; em sentido literário, com o significado de "de maneira bem ordenada". Tais reflexões foram baseadas no verbete *oikonomikós* consultado pela plataforma digital do Perseus Digital Library.

qual a cidade se funda é enunciado por Sócrates da seguinte maneira: “penso também que, em primeiro lugar, cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa.” (370b). Portanto, pode-se colocar a hipótese que a questão que será retomada no livro IV, a questão de que cada um fará seu ofício de acordo com sua natureza, sem querer o do outro, começa a ser construída pelo diálogo acerca das necessidades básicas para a formação da cidade no livro II, mesmo sem todo o peso de um discurso sobre a justiça que o livro IV traz.

A fala socrática de que a cidade-Estado nasce da impossibilidade de cada cidadão bastar-se, havendo uma multiplicidade de necessidades, indica a razão que faz com que um grupo de pessoas se junte. Essas necessidades seriam, segundo o texto, primeiramente, a nutrição; em segundo lugar, a habitação; e, em terceiro lugar, apareceriam outros ofícios que provêm os serviços necessários para a comunidade. Portanto, nesse momento, já podemos ver uma primeira enumeração das necessidades vitais para a existência e perpetuação dessa sociedade. Para concluir a análise dessa primeira cidade ou primeira fase de constituição da cidade, convém sublinhar que, assim como os princípios fundadores da comunidade, as necessidades levantadas por Sócrates e seus interlocutores estão no âmbito da *phýsis*, da natureza.

É bom ressaltar que Sócrates, no diálogo com Adimanto, poderia ter antecipado as temáticas da justiça e da injustiça que só serão retomadas no livro IV. Isto se sustém quando o filósofo diz: “Onde existiriam então dentro dela [da cidade pensada no nível da *phýsis*] a justiça e a injustiça? E com qual das coisas que examinamos se teria formado?” (371e) Adimanto responde que “em qualquer dessas transacções”. Sócrates responde: “examinemos a questão sem hesitar.” (372a). Logo após Adimanto começa a enumerar brevemente a organização das transações, dos ofícios, a alimentação e termina sua fala com uma cidade em concórdia. Porém o diálogo anterior é pausado abruptamente por Glauco.

Depois desse primeiro momento de constituição da cidade, chega-se ao ponto em que começam a surgir preocupações de certas questões vindas de dentro da própria sociedade, pedindo aprimoramentos, assim como a proliferação de certas artes. É Glauco que introduz essas preocupações, ao indicar que, para que esta seja uma cidade de seres humanos, e não de porcos (372d), é preciso

colocar nela elementos que estão para além da *phýsis*, constituindo o âmbito dos costumes, das maneiras de ser, do *nómos*.

A cidade, assim, incha, e precisa aumentar o seu território. Chega-se, então, ao ponto em que se torna necessário “debater” as delimitações territoriais, sendo assim indicando o início e o fim de sua cidade, o que gera a necessidade da arte da guerra, que é caracterizada pela figura da classe dos guardiões. Dessa maneira, cria-se este grupo social, tendo em vista o princípio fundacional de que cada um deve exercer seu ofício, aquele para o qual é mais apto por natureza. Portanto, todos os cidadãos não poderiam participar da guerra, como acontecia na Atenas histórica; apenas um grupo específico tomaria isso — a guerra, a guarda da cidade — como ofício.

Desse modo nasce também uma demanda de discutir a natureza desses guardiões que nesse momento ainda é da guerra, porém ao decorrer do texto será desdobrada em guerreiros e governantes. Sócrates olha para a natureza do guardião e pergunta a Glauco se concorda com seu parecer de que não pode “ser valente quem não for animoso, quer seja cavalo ou cão ou qualquer outra espécie de animal? Ou não reparaste como o ânimo é invencível e indomável, e como uma alma possuída por ele não conhece medo nem derrota em qualquer circunstância?” Aquele que é perguntado diz que “reparou” (375b). Ele introduz então a analogia entre o cão e o filósofo: assim como o cão, o guardião precisará ter uma natureza filosófica porque ambos distinguem os amigos e dos inimigos com base no conhecimento, sendo “o mais mansos que é possível para com as pessoas da casa e conhecidas, mas o inverso para com os desconhecidos.” (375e), como também coléricos, ágeis e fortes.

Com isso, aparecerá ainda, a partir da necessidade de educar os guardiões, algo que, daqui em diante, será intrinsecamente relacionado ao desenvolvimento do indivíduo e da cidade na *República*: a educação. Conforme o costume grego a mesma deve ser dividida entre a da alma e a do corpo, questão que adiante Sócrates e Glauco irão discutir, começando pela da alma. Esta é educada pelo *lógos* (as palavras, o discurso, a linguagem), que pode ser dividido em dois aspectos: o conteúdo (o próprio discurso) e a forma (do discurso). Sócrates inicia pelo conteúdo a sua explanação sobre o *lógos*, que também se divide em dois: discurso *alethés* e discurso *pseûdos*.

O termo *alethés* significa desvelado, verdadeiro, real, em oposição ao velado, falso ou aparente, como também pessoa verdadeira e honesta. Além disso, significa verdadeiro e infalível, quando referido a oráculos, por exemplo; ou ainda, quando referido a qualidades ou eventos, verdadeiro e real; é usado também no sentido de "verdadeiramente", no neutro, como advérbio. Pode ser usado ainda no sentido de não esquecer, de ser cuidadoso, como forma média.

Já o termo *pseûdos* significa mentiroso, falso, ficcional, termo usado tanto na literatura épica, quanto na lógica, nesta última significando conclusão falsa ou falácia. Em Platão, *pseûdos* é frequentemente oposto a *alethés* (verdadeiro), como em: *Górgias* 505e, *República* 382d, *Eutidemo* 272b¹⁰. Também pode ser usado quase como um adjetivo (comparável ao termo *pseûdes*), por exemplo: nome falso e verdadeiro, em *Crátilo* 385c, nome paradoxal e falso, em *Político* 281b.¹¹

Em uma primeira leitura, a *República* começaria pelo discurso *pseûdos*. Há quem defenda, porém, que ao iniciar pelo do “mito”, a educação começaria por um discurso considerado intermediário, que, no todo, é falso, porém contém em si verdades¹². Tendo estas questões em vista, Sócrates deixa bem explícito que a função do fundador da cidade é o controle dos moldes a partir dos quais serão compostas as fábulas, não sendo seu papel fazer novas poesias.

Fala-se, logo após, dos moldes que o ser humano não consegue alcançar, seja porque estão no “invisível” (hades), seja porque dizem respeito a um passado que não podemos acessar (tempo mítico), seja ainda porque, em alguma medida, são alcançáveis apenas por um *lógos* ficcional. Sendo assim, Sócrates dialoga sobre os deuses, dizendo que eles são bons (379b) e simples (383a). A última característica significa que eles não contém falsidade e nem se transformam em outras coisas para enganar as pessoas. Disso vem a pergunta “para que serve a mentira?”. O filósofo vai negar que para os deuses é aceitável falar mentiras, agir com falsidade e ser mentiroso. Estes mesmos deuses não são

¹⁰Referências retiradas do LSJ (*A Greek-English Lexicon*, de Liddell, Scott e Jones), consultado por meio da plataforma digital *Perseus Digital Library*

¹¹Ibid.

¹²Do texto “Diegese em República 392d” do aclamado classista e tradutor, o professor Dr. Jacyntho Lins Brandão que foi publicado na revista *Kriterion* (Brandão, 2007).

origem das mentiras. Porém é lícito para certas questões os guardiões mentirem, desde que essa mentira seja benéfica para a cidade. Assim, eles não utilizam uma mentira *alethês*, mas *euchrēstos*¹³.

3.4 Sobre a importância da vigilância do que é declamado “sobre deuses, das divindades, dos heróis e das coisas do hades”¹⁴.

No livro III continua a discussão sobre os moldes a partir dos quais os poetas devem produzir poesia na cidade fundada no *lógos* por Sócrates e seus interlocutores. Convém notar que aqui permanece operando o princípio da especialização que está na base da constituição da cidade e que depois será descoberto como sendo a justiça. Assim, fará parte das poesias que constituirão a educação dos guardiões aquilo que for útil à função que eles estão destinados a desempenhar por natureza:

Por conseguinte, temos, parece-me, de exercer vigilância também sobre os que tentam narrar estas fábulas e de lhes pedir que não caluniem assim sem mais o que respeita ao Hades, mas que antes o louvem, quando não as suas histórias não são verídicas [*alethē*] nem úteis aos que se destinam ao combate.
(386b-c; grifo nosso)

Sócrates argumenta, por outro lado, que o critério para escolher os moldes não é agradar a multidão, a maioria:

Palavras como estas e todas as outras da mesma espécie, pediremos vênias a Homero e aos outros poetas, para que não se agastem se as apagarmos, não que não sejam poéticas e doces de escutar para a maioria; mas, quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças e por homens que devem ser livres, e temer a escravatura mais do que a morte.
(387b-c)

Nesse sentido, o argumento aqui de certa maneira reencena a contraposição entre Sócrates e seus interlocutores, de um lado, e a posição de

¹³Útil e aproveitável. Como advérbio, utilmente e ser útil para algo. Tal termo é utilizado também em Hipócrates (Sobre as Fraturas, 16), Platão (Leis, 777b) e Xenofonte (Memoráveis, 3.8.5). Referências retiradas do LSJ (*A Greek-English Lexicon*, de Liddell, Scott e Jones), consultado por meio da plataforma digital *Perseus Digital Library*

¹⁴(392a).

Glauco, a qual retoma por sua vez a de Trasímaco e pretende expressar o que pensa a maioria.

Talvez não seja demais assinalar aqui também o papel da noção de verdade na constituição da definição de justiça. Com efeito, já no livro I, a definição de justiça é não apenas restituir o que é devido, mas também dizer a verdade (331c). Ora, além do critério da utilidade, o outro critério mencionado por Sócrates a ser seguido quando se fala do Hades é justamente a verdade (cf. o passo 386b-c citado acima).

Adiante em seu diálogo, Sócrates irá desenvolver junto com seus interlocutores a continuação da formação dos moldes para o caráter da classe guardiã na educação da alma pelo ensino da poética mítica. Sendo assim estes mesmos não devem ter medo da morte de um “outro homem honesto” (387d), como também “ser privado de um filho, ou de um irmão, ou de riquezas, ou de qualquer bem desta espécie.” (387e), como não deveriam ser “amigos de rir”(388e) e muito menos de rir dos “deuses” (387a). Ressalta-se uma vez mais que os “deuses (não) são causadores do mal” (391d), pois o mesmo relembra “que é impossível que o mal venha dos deuses.” (391e). O critério para a constituição e/ou escolha desses moldes segue sendo o mesmo: educar o guardião para que ele realize a função que lhe é própria por natureza.

Depois de dialogar “acerca dos deuses, das divindades, dos heróis e das coisas do Hades” (392a), Sócrates e Glauco passaram a falar acerca dos seres humanos. Mas o filósofo coloca um entrave para que a discussão ocorra, dizendo que seria “impossível (...) regularmos esse assunto nas presentes circunstâncias” (392a). Ele diz que “os poetas e prosadores proferem os maiores dislates acerca dos homens” (392b):

Que muitas pessoas injustas são felizes, e desgraçadas as justas, e que é vantajoso cometer injustiças, se não forem descobertas, que a justiça é um bem nos outros, mas nociva para o próprio. Tais opiniões, dir-lhes-íamos que se abstivessem delas, e prescrever-lhes-íamos que cantassem e narrassem o contrário.
(392b)

Para configurar os moldes sobre os seres humanos é necessário saber o que é justiça “e se, por natureza, é útil a quem a possui, quer pareça sê-lo ou

não?” (392c). Ora, até esse momento do texto, a justiça não foi ainda explicitamente definida — ou, antes, os interlocutores não entraram em acordo sobre essa definição — e, por conseguinte, sobre a questão de qual vida é melhor: a do justo ou a do injusto. Com isso, não poderia “prescrever que [os poetas] cantassem e narrassem o contrário” do que narram e cantam, a saber, que a vida do injusto é melhor, como defendera Trasímaco, Glauco (dando voz ao que seria a maioria) e, nesse caso, sobretudo Adimanto, que fez um elogio da justiça precisamente a partir da perspectiva dos poetas. Assim, os moldes sobre os seres humanos, caso venham a existir, só poderiam ser constituídos após a definição do que é justiça, o que só ocorrerá explicitamente no livro IV. Dizemos “explicitamente” porque, como estou tentando demonstrar, a justiça, como princípio que funda a sociedade e seus vários aspectos (educação, divisão de classes etc) na natureza, está operando ao longo de toda essa discussão — coisa que o próprio Sócrates e seus interlocutores reconhecerão posteriormente, no livro IV.

Glauco concorda com Sócrates e o diálogo segue para o estudo sobre a questão dos estilos: se as histórias devem ser narradas e cantadas por “meio de simples narrativa, através da imitação, ou por meio de ambas” (392d). Ora, o parâmetro utilizado para a educação da classe dos guardiões é aquele que permita operar sua função. Nesse sentido, quando Sócrates efetua a análise de um episódio da epopeia Homérica, conclui que a forma que deve ser expressa para esta classe deve ser “uma narrativa simples sem imitação” (394b).

Se os guardiões fossem imitar, que espelhassem as virtudes como a “coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie”, porém não se deve imitar a “baixeza” e “nenhum dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao gozo da realidade.” (395c-d). Sócrates diz que mesmo havendo mais de um estilo, não se deve transportar essas características de imitações múltiplas para o “governo”, não poderá haver, pois “não existe entre nós homem duplo nem múltiplo” (397e).

Logo após, o filósofo, em diálogo com Glauco, chega à pergunta introdutória sobre o trato “do carácter do canto da melodia” (398c) e debate-se sobre a forma da música. Sócrates indica três elementos: “as palavras, a harmonia e o ritmo” (398d). Renega-se novamente qualquer tipo de lamentação

que possa ser usado nas harmonias (398e); discute-se também sobre os ritmos (398e) e os instrumentos (399c-d).

Os guardiões, pela harmonia musical, conseguiriam emular o humor/caráter (*éthos*) importante para o seu ofício. Tanto que Sócrates indica que os estilos dóricos e frígios são mais adequados do que outros tipos de harmonia, porque carregam a coragem e a temperança que cada um guardião tem que levar em sua alma.

Ressalto que o equilíbrio harmônico não é mera questão de estudo musical. Sócrates propõe algo muito mais profundo. Pois, concluída a discussão dos moldes a partir dos quais os poetas farão poesia, demonstra-se que não é necessário somente ter o controle sobre o conteúdo dos discursos que educam a alma, mas também sobre a “forma” como essas poesias serão cantadas. A ideia é que a harmonia musical é tão poderosa quanto o conteúdo moral dos discursos, pois ambos, conjugados, moldam o *éthos* da alma do guardião.

Temos que ter em vista que os guardiões são uma classe à parte dos outros ofícios. Sua importância é vital para a existência e a permanência da *pólis*, uma vez que estes serão lapidados com as qualidades da “temperança, da coragem, da generosidade, da grandeza de alma e de quantas qualidades forem irmãs destas” (402c). Sócrates no diálogo demonstra que a harmonia e ritmo moldam o caráter (399e-400e). Por um lado, a forma com que procedemos (harmonia e ritmo) parece ter o poder de moldar a alma, como foi dito acima, mas, por outro lado, ela depende do bom caráter, como se pode ver no seguinte trecho:

Logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do caráter, não daquele a que, sendo debilidade de espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência que verdadeiramente modela o caráter na bondade e na beleza.
(400d-e)

Sócrates diz que deve-se procurar artistas que a “boa natureza habilitou a seguir os vestígios da natureza do belo e do perfeito”, tendo em vista a produção de algo que “impressiona os olhos ou os ouvidos, procedente de obras belas” (401c), a serem mostradas para os jovens. Chega-se ao ponto de o filósofo dizer que “a educação pela música é capital, porque o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afectam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição”

(400d-e), e aquele que é educado assim “sentiria mais agudamente as omissões e imperfeições no trabalho ou na conformação natural” (400e).

Há também uma ligação importante das atividades internas com as externas, pois é preciso que estas “condigam e se harmonizem com aquelas [internas], por participarem do mesmo modelo” (402d). Posteriormente o filósofo interliga a harmonia com a beleza e o que é desejável. Por fim, pergunta a Glauco se “o amor verdadeiro, por sua natureza, ama com moderação e harmonia a ordem e a beleza” (403a), e seu interlocutor concorda. Assim, dá-se a discussão sobre a educação pela música por encerrada, à vista que “a música deve acabar no amor do belo” (403c).

Uma questão central para o presente estudo refere-se ao efeito da harmonia musical sobre a alma, que, ao emular sua própria harmonia interna, produz um estado “correspondente à boa ordem”. O termo grego utilizado para designar essa ordem, *diáthesis*, pode ser compreendido, neste contexto, como um germe ou estágio intermediário do conceito de justiça, cuja definição será plenamente desenvolvida no Livro IV. Quando associado ao adjetivo *kalé*, o termo também pode ser traduzido como “boa disposição”. Esses conceitos são de grande importância, pois indicam um processo de afinação e aprimoramento da alma — questão que, até o ponto atual do diálogo, permanece intrinsecamente vinculada à educação dos guardiões.

Começa-se então a discussão sobre a educação pela ginástica para os guardiões. Estes devem ser educados desde cedo pois, segundo Sócrates, não seria o corpo, por perfeito que seja, que, pela sua excelência, torna a alma boa, “mas, pelo contrário, a alma boa, pela sua excelência, permite ao corpo ser o melhor possível.” (403d). Segundo o filósofo, essa classe deve “abster-se de embriaguez” (403e), como também primar pela dieta, pois “têm de estar sempre vigilantes, [...] apesar de experimentarem nas suas campanhas muitas mudanças de líquidos e de alimentação, solheira e intempéries, não devem ser de saúde vacilante” (404b).

A argumentação é desenvolvida por meio de uma espécie de analogia entre a música, de um lado, a ginástica e a dieta, de outro: assim como aquela está para a alma, estas estão para o corpo. Nesse sentido, o critério para estabelecer o que é mais apropriado do ponto de vista da educação do corpo é o

mesmo que o da educação da alma, a saber, nesse caso, a preservação e produção de uma certa unidade e simplicidade — como é una e simples a função a que se dedica o guardião — e o rechaço da multiplicidade e da variedade. Nota-se uma vez mais que está operando aqui o princípio que preside toda discussão sobre a cidade, a saber, o de que cada um nasce diferente por natureza, destinado ao exercício de um ofício/função. Como sabemos, este princípio será descoberto como a própria definição de justiça no livro IV.

Logo após discute-se como é vergonhoso “recorrer a uma justiça [*díkaios*] importada de outrem” (405b), ainda pior gabar-se pela sua “habilidade para cometer injustiças” (405b-c). Percebe-se outro aspecto do princípio que vem presidindo a discussão: a distinção entre o que é próprio e o que é alheio na cidade e a indicação de que é uma vergonha precisar de uma justiça alheia, enquanto não se tem a própria.

Na sequência do diálogo, e ainda sob a regência do princípio referido, o filósofo diz que é preciso viver para o trabalho que lhe é próprio, de modo que não se pode andar “entregue a doenças”, tanto que o mesmo diz que “se o seu corpo não é capaz de resistir, a morte liberta-o de dificuldades” (406e). Faz-se também uma crítica aos ricos por não terem “nenhuma ocupação premente dessa espécie, de que possa ser forçado a abster-se, sem que a vida se lhe torne impossível.” (407a).

Observa-se que Sócrates vai construindo aos poucos e reafirmando a ideia que cada um deve cuidar do que é próprio ao seu ofício, o que possui ligação direta com o estruturamento da *pólis*, sendo neste momento mais específico da saúde da classe dos guardiões. Isto posto, até mesmo o cuidado médico dentro da cidade deve ter interligação com o sentido de cada um fazer o seu ofício e não importunar o alheio. O que seria a expressão máxima da importunação se não estes cidadãos que não seguem os seus ofícios por suas adversidades médicas (aqueles que prolongam suas vidas por meio da medicina, porém estão sempre inválidos, ao mesmo tempo em que vivem não cumprindo seu ofício, onerando a cidade)?

Além do prejuízo em si desse comportamento, isso pode provocar como consequência o efeito de que outros não sigam seus ofícios. Ao prejudicar o bem público, esta não seria a maior afronta ao ordenamento da cidade? Isso é uma

clara quebra dos laços entre os cidadãos do princípio estruturador da cidade. Compreende-se, assim, a veemência de Sócrates, quando ele diz “que àquele que é incapaz de viver no círculo de acção que lhe foi adstrito, não se devia aplicar terapêutica, uma vez que nada lucrava com isso, nem o próprio, nem o Estado [*pólis*].” (407d-e)

Podemos dizer que o filósofo já se prepara para uma maior conceituação sobre a justiça. Isso pode ser verificado quando o mesmo vai direcionar a fala ao ofício do médico e ao ofício do juiz, pois pode-se perceber que começa-se uma breve discussão sobre a distinção de certas funções, tendo ainda como ponto nevrálgico o aperfeiçoamento do ofício dos guardiões.

Observa-se uma reiteração indireta da ideia de que cada um deve fazer o trabalho para o qual está naturalmente predisposto. Demonstra-se que o ofício que pende desde a infância, porém com a ressalva que este deve estar em um constante aperfeiçoamento.

Segundo Sócrates, o juiz é aquele que “governa a alma por meio da alma, à qual não convém desde nova ser criada no convívio com as almas perversas nem ter percorrido todas as injustiças” (409a). Nisto há a diferenciação dos ofícios do médico e do juiz. O primeiro deve se habituar em viver a corrupção do corpo, não porque aceita, mas porque seu ofício o obriga a estar em constante contato com essa corrupção. Já o segundo não pode viver entre as corrupções da alma; segundo Sócrates, o bom juiz não deve ser:

[Não] novo, mas idoso, tendo aprendido tarde o que é a injustiça, tendo-se apercebido dela sem a ter alojado na sua própria alma, mas tendo-a observado como coisa alheia nos outros, durante muito tempo, para que, servindo-se do saber, e não da experiência própria, compreenda o mal que ela é.
(409b-c)

Pode-se observar da citação anterior que o bom juiz deve estar em um movimento constante de afastamento da injustiça. Ao mesmo tempo, este tem que viver como um observador dos indivíduos, pois, sendo assim, com o passar do tempo o mesmo cria um saber, mas não uma experiência própria, como no caso do médico. Tal saber se vale da observação nos outros do quão nociva a injustiça é para a cidade. Este movimento demonstra que o bom juiz não vive em

um isolamento social em seu amadurecimento, mas vive na observância dos costumes. O magistrado necessita constantemente estar refinando seu senso do que é justo, não apenas para si mesmo, mas também para a cidade.

Todavia, se faz necessário, pelas questões anteriormente ditas, que o juiz seja de mais idade, pois nesta altura da vida, como Sócrates nos leva a crer, é que o bom julgador consolidou em sua vida formas de se manter imune às injustiças que acontecem na cidade, sendo assim, pode julgá-las, tendo em vista o saber acumulado sobre a justiça.

O julgamento do mesmo é bom, pois, ao se afastar do que é nocivo, mantém e talvez possamos dizer que “aprimora” o ordenamento da própria alma, uma vez que se pode supor que uma alma que não é ordenada não pode julgar o ordenamento dos outros. Vê-se que, o ofício do bom juiz, sendo este um ser ordenado na alma, não infringe com seu trabalho outros trabalhos, cooperando para o ordenamento social.

Passemos agora à discussão sobre outros aspectos da educação pela ginástica. Sócrates faz a indagação se os interlocutores observavam como ficavam aqueles que vivem somente pela ginástica sem proximidade com a música. Os mesmos perguntam ao que se refere, o filósofo diz que: “À grosseria e dureza por um lado, e à moleza e doçura por outro” (410c-d), porém “se é bem dirigida, [o natural dado à filosofia] ficará doce e ordenado.” (410e) Portanto, ambos os aspectos, sendo bem equilibrados, conseguem desenvolver a coragem e a ordem interna. Os jovens guerreiros “precatarão da necessidade de justiça, se cultivarem aquela música simples” (410a) e, em consonância com a ginástica, pode-se presumir que prescindirão também da medicina, na medida do possível.

Portanto, pode-se supor que aqueles que possuem uma alma “desequilibrada” se tornarão desqualificados para seu ofício, indo contra a ideia de justiça, que até agora está sendo formada, segundo a qual cada um deve fazer seu trabalho bem e não se intrometer no alheio. Sendo um “inimigo da razão” aquele que faz o contrário disso, se afastando do meio social, pois não consegue sucesso com seu ofício e incide no alheio por ter se tornado “como um animal selvagem”. Pode-se presumir que isto signifique que não irá respeitar os limites do trabalho que cada um deve fazer na cidade por pender a ele naturalmente.

Para educar uma natureza que é ao mesmo tempo tendente à coragem e apta ao saber, harmonizando dureza e doçura, Sócrates diz que “a divindade concedeu aos homens duas artes, a música e a ginástica, não para a alma e o corpo, a não ser marginalmente, mas para aquelas faces, a fim de que se harmonizem uma com a outra” (411e-412a). Harmonizados se tornam ordenados, tanto no corpo (e alma) pela ginástica, quanto na alma pela música. A conjunção dessas duas leva ao ordenamento tanto interno como externo, tendo como fim de todo esse aperfeiçoamento o bom serviço de guarda da cidade.

4 DA GOVERNANÇA, O ORDENAMENTO SOCIAL E A RETOMADA DAS DISCUSSÕES SOBRE A APARÊNCIA.

No presente capítulo, abordarei da questão dos governantes e governados(412b) até a inversão da natureza da cidade, provocada por aqueles que vivem dos "louvores da maioria"(426d). Antes de prosseguir, entretanto, na primeira seção deste mesmo capítulo há um deslocamento breve do foco da educação dos guardiões, para transcorrer sobre a importância do ordenamento social, que cada um saiba sua colocação entre ser governado e governante. Tornando evidente a importância do ordenamento, que não é nada mais que o consolida-se nas virtudes de seus ofícios. Chegando no fim deste capítulo, a observação condições inversas: a assimetria social, a multiplicação das leis, os remédios para tais questões para parecer resolver e não o conseguir, pois a corrupção já se enraizou.

- O modo de escolher o governante e a reciprocidade com os governados

Após a discussão sobre quais “tipos de ensino e de educação, [que] seriam estes [referidos anteriormente]” (412b), começa-se o debate entre Sócrates e Glauco sobre aqueles que “hão-de governar e quais ser governados” (412b-c). O filósofo defende que aqueles que governam devem ser “mais velhos, e os governados os mais novos” e, dentre os mais velhos, “os melhores dentre os guardiões” (412c), “que possuam inteligência, autoridade e sentimentos patrióticos” (412c-d).

Nota-se de novo que na cidade deve haver um ordenamento que é fruto de cada um seguir seu ofício ou, melhor dizendo, neste momento, seu papel na sociedade, “governado” ou “governante” da cidade. Tal respeito leva, além de à ordem, a um bom trabalho de suas funções, pois se ninguém impede o ofício alheio, sabe-se a importância de seu trabalho para formação da cidade.

Quem escolhe os guardiões que irão governar deve examinar se estes executam “durante toda a vida (...) com todo o empenho aquilo que, em seu entender, será útil à cidade” (412e). Porém é necessário “observá-los [os que

estão sendo educados para guardiães] em todas as idades, a ver se se mantêm firmes nesta doutrina, e se, levados pela impostura ou pela violência, não se esquecem e abandonam a opinião de que devem fazer o que há de melhor para a cidade.” (412e)

O governante deve ser provado para se observar se “mais facilmente poderiam esquecer-se de tal doutrina e deixar-se iludir, de maneira a poder-se escolher quem se lembra e quem é difícil de ludibriar, e excluir quem o não é” (413c-d). O filósofo diz ainda de uma “terceira espécie de prova, a da impostura”. Esta prova seria a seguinte: “quando [mais] novos, devem transportar-se para o meio de terrores (tanto que anteriormente no mesmo passo comparam o levar “potros para o meio dos ruídos e da agitação”), e depois transferi-los novamente para os prazeres, para os pôr à prova - muito mais do que o ouro ao fogo”(413e), sendo assim poderá ser visto que “são difíceis de ludibriar e revelam compostura em todas as circunstâncias, se são bons guardiões de si mesmos e da música que aprenderam” (413e). Sócrates conclui nesse ponto a discussão sobre as escolhas dos governados e governantes (414a).

Como se pode ver, o governante deve ser examinado não apenas em suas ações atuais, mas também em todo percurso de sua vida. Sócrates demonstra ser bem enfático em que o governante deve manter sua compostura diante tanto de prazeres quanto de dores para ser considerado digno de governar a *pólis*. Pode-se supor que este mesmo só consegue galgar tal função, pois conseguiu demonstrar aos seus cidadãos a sua firmeza de caráter e principalmente sua constância nas virtudes. Mas só isto não basta para o governante continuar no cargo. Ele deve ter em sua alma o parecer de que precisa fazer sempre o melhor para a cidade. Isso pode ser entendido pela procura desde cedo do ordenamento interior, sendo assim ele poderá ser considerado justo. Isto o levará a querer o bem comum sem interferir nos ofícios alheios, zelando pela harmonia da *pólis*.

- A nobre mentira(daquelles que usam e seus modos) e sobre o acúmulo de bens

O debate volta-se então para a questão, já anteriormente comentada, sobre a “nobre mentira”, que nesse momento se conecta com a questão da persuasão de governantes e governados de que a ordenação que se vem discutindo é a melhor. Sócrates diz:

(...) tentarei persuadir, em primeiro lugar, os próprios chefes e os soldados, e seguidamente também o resto da cidade, de que quanta educação e instrução lhes demos, todas essas coisas eles imaginavam que as experimentavam e lhes sucediam como em sonhos, quando, na verdade, tinham sido moldados e criados no interior da terra, tanto eles, como as suas armas e o restante equipamento; e que, depois de eles estarem completamente forjados, a terra, como sua mãe que era, os deu à luz, e que agora devem cuidar do lugar em que se encontram como de uma mãe e ama, e defendê-la, se alguém for contra ela, e considerar os outros cidadãos como irmãos, nascidos da terra.
(414d-e)

Nesta citação, temos um aspecto extremamente importante, que serve de ponte para a conceituação de justiça no Livro IV. Refiro-me à questão da persuasão acima referida, pois esta tem a pretensão de dar uma forte razão ou, antes, uma forte motivação para que cidadãos da *pólis*, de um lado, façam o seu ofício da melhor forma e, de outro, sintam-se pertencentes a uma mesma comunidade, posto que oriundos da mesma terra. Neste momento do texto, Sócrates, no encaminhamento de seu diálogo, não se limita apenas a uma dimensão estritamente política; ele utiliza esse recurso para mostrar a importância da persuasão, tanto para a educação quanto para o ordenamento social. Cabe ao governante utilizar a persuasão aliada com a “nobre mentira”, tendo por um fim que os que governam possam conseguir a manutenção da estrutura social.

Na argumentação sobre como deve ser o governante, pode-se supor que há uma outra particularidade. A postura pedagógica, pois aquele que governa no ato de sua função, educa seu concidadãos, seguindo a ideia de que cada um deve fazer a sua função, executando o ordenamento que não se resumia somente à cidade, mas também organizando o ordenamento da alma (mesmo que não seja o objetivo principal da persuasão pelo mito, mas um efeito possível) — temática central proposta ao longo de todo o argumento que viemos analisando, claro, sempre direcionada à educação dos guardiões.

Por fim, há outro aspecto relevante: segundo o mito dos metais, todos os cidadãos possuem algo em comum. Todos estes que convivem dentro da

comunidade são “nascidos da [mesma] terra”. No estágio atual do debate, deparamo-nos com a passagem em que Sócrates apresenta a Glauco o “resto do mito” (415a) “dos metais”, ele utiliza essa frase, pois a ideia de “nascidos da [mesma] terra” já era implicitamente entendida na época no imaginário ateniense do período histórico, possivelmente. Talvez por isso, Sócrates só comenta os demais aspectos do mito.

Sócrates inicia dizendo que o deus que modelou a todos, misturou com ouro os governantes. Por esta causa estes são mais aptos e preciosos “aos auxiliares, [o deus misturou] prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices” (415a-b). Relembrando do que anteriormente já fora dito, todos no fim são parentes, pois foram modelados por este mesmo ser a partir da mesma terra. Porém, esses parentes de diferentes origens metálica/classe terão por certo que gerar “filhos semelhantes” a eles. Isso significa, em primeiro lugar, que seria normal cada geração continuar com sua origem metálica/classe. Porém, “pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea, e assim todos os restantes, uns dos outros” (415b).

Nesse sentido, Sócrates diz que o “deus recomenda aos chefes” a mais primorosa “vigilância” por meio dos guardiões “sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição das suas almas, e, se a sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou de ferro” (415b-c), neste caso esses filhos devem ser colocados entre aqueles para cuja função sua natureza é mais adequada: os produtores. Já quando ocorre o contrário, aquele que tem por origem bronze, mas sua descendência tem em si “uma parte de ouro ou de prata, que lhes dêem as devidas honras” (415c), pois estes, por sua natureza, poderiam se tornar guardiões ou demais auxiliares. O filósofo deixa uma provocação de que quando a cidade depender de guardiões que tiverem como origem “ferro ou de bronze” a cidade estará para ser destruída.

Glauco ainda ressalta que o entendimento deste mito não seria “para que esses homens creiam nele; mas talvez para os filhos deles”. Isso significa que os resultados da crença do que esse mito transmite poderia só começar a ser observado na próxima geração. O filósofo responde “que isso até seria ótimo para lhes aumentar a dedicação pela cidade e de uns pelos outros” (415d).

Sócrates faz então uma breve retomada sobre a questão da educação, conjugando-a com a anteriormente dita “dedicação pela cidade”. Reafirma-se o dever do guardião: “poderão conter perfeitamente os de dentro dela, se alguém não quiser obedecer às leis, e defender-se contra os de fora, se algum inimigo avançar como um lobo contra o rebanho.”(416c). Para além dos aspectos já discutidos, deve haver certas condições básicas para o guardião conseguir pleno êxito de sua função, como a cidade fornecer habitações e demais bens que “não os impeçam de serem os melhores guardiões possíveis, e não os incitem a fazer mal aos demais concidadãos.” (416d)

Nesse sentido, “nenhum possuirá quaisquer bens próprios, a não ser coisas de primeira necessidade”; depois, “nenhum terá habitação ou depósito algum em que não possa entrar quem quiser” (416d). Eles terão “como salário da sua vigilância, em quantidade tal que não lhes sobre nem lhes falte para um ano. As suas refeições serão em comum” (416e).

Neste momento começa uma construção ainda não tão completa como no livro IV: a de que o ofício feito em seu maior empenho e perfeição consegue inibir qualquer desejo de infligir o ofício alheio. Ainda veremos no próximo livro que só se chega a esse nível quando tanto o indivíduo quanto a cidade estão harmonizados e se mantêm assim. O fruto disso é o ordenamento social. Claro que neste momento ainda estamos focados no ordenamento da classe dos guardiões, mas o debate vai direcionando-nos neste sentido.

Por fim, retoma o argumento da questão da inexistência de propriedade privada entre os guardiões, reafirmando a ideia de que estes não devem acumular riquezas, tendo em vista que se incorporarem uma diversidade de posses “serão administradores dos seus bens e lavradores; em lugar de guardiões, volver-se-ão déspotas e inimigos dos outros cidadãos; em vez de aliados, passarão toda a vida a odiar e a ser odiados” (417a-b).

Na finalização deste livro, há algo que se ressalta no diálogo: a veemência que Sócrates tem pela não acumulação de bens dessa classe, e como isto é nocivo para toda a cidade. Pode-se cogitar, que o filósofo esteja demonstrando que o acúmulo de riquezas por um indivíduo que tem como ofício guardar a cidade, leva a cidade à desarmonia, pois quando indivíduo tem mais

bens que o outro, pode criar-se uma intriga, comportamento que destoa da ideia de um ordenamento.

Contudo, alarga-se esta questão, quando o filósofo comenta sobre o peso da função social desta classe dentro da cidade. Reitero que em nenhum momento Sócrates faz uma separação extrema: esta classe exerce um ofício próprio dentro do mecanismo desta cidade. Este grupo social foi escolhido para ser debatido primeiro, por causa da cidade ter se expandido tanto que ela necessita de alguns que protejam contra seus inimigos.

O indivíduo desta classe que enriquece não se constitui somente um problema para os seus iguais de ofício, mas torna-se um problema social, pois isto faz com que o guardião exerça outros ofícios com acúmulo de riquezas e, portanto, “serão administradores dos seus bens e lavradores, em lugar de guardiões” (417a-b). Com a desordem provocada por tal acumulação, os indivíduos terão mais inimigos em sua cidade do que externamente (417b). Vê-se, portanto, toda uma desestruturação de uma sociedade por causa de alguns não seguirem seus ofícios para o qual estão pendidos desde a infância, acabando por realizar ofícios alheios ao seu. Não há mais harmonia nesta cidade; por isso, o filósofo diz que quando isso acontece tal estrutura está à “beira da ruína”. Esta é a instalação de injustiças por toda sociedade.

- Acerca da felicidade da cidade bem estruturada tendo por finalidade o bem comum

O livro IV começa com Adimanto dando continuidade à discussão do que os guardiões de poderiam ter, só que agora defendendo que estes mereciam ser “felizes” materialmente, pois “a cidade lhes pertence de facto, mas sem que eles usufruam qualquer bem da sua parte, como os outros” e “parece” que pelo discurso socrático austero, esta classe é “uma espécie de guardiões assalariados instalados na cidade, sem fazerem mais nada senão estar de vigia” (419a).

Percebe-se no trecho citado acima um questionamento sobre o entendimento de felicidade para a classe dos guardiões sendo iniciado por Adimanto. Na sua primeira resposta a esse questionamento, Sócrates reafirma e reforça a fala anterior de Adimanto, quando diz que os guardiões “não recebem

salário nenhum além da alimentação”, como também “não lhes será lícito viajar por conta própria, se quiserem, nem dar dinheiro a cortesãs, nem efectuar, em qualquer outro lado que lhes apeteça, aquelas despesas que fazem os homens que são considerados felizes.” (420a) Prosseguindo, Sócrates diz, contudo, que ele “julga” que “não seria nada para admirar, se estes homens fossem muito felizes deste modo”, pois os mesmos não fundaram a cidade com “o fito de que esta raça, apenas, fosse especialmente feliz, mas que o fosse, tanto quanto possível, a cidade inteira.” (420b)

Nesse momento a felicidade da cidade começa a se desvelar, pois o que anteriormente era um diálogo direcionado à educação dos guardiões se direciona agora para a cidade. Tal construção dialógica faz parte da integração da classe dos guardiões na cidade, mostrando que o trabalho destes é diferenciado e necessita de uma observação diferente, porém a felicidade destes está atrelada a sua função social, não ao fato de ter bens.

Para melhor argumentar Sócrates usa uma analogia da organização da cidade pelos seus diversos ofícios com a pintura de uma escultura¹⁵, argumentando que não somente uma parte deve ser pintada, mas a escultura por inteiro, principalmente respeitando cada parte e sua particularidade (420c-d). Tal analogia demonstra que tanto o guardião quanto o lavrador ou o oleiro devem ocupar seu lugar próprio e “nessa ordenação é que a cidade se origina.” (421a) Percebe-se com a analogia da escultura que deve ser pintada que o filósofo não quer somente uma metáfora ilustrativa sobre o ordenamento e a felicidade. Ele vai além: trata-se de uma preparação para a constituição mais plena do conceito de justiça.

Sócrates volta-se novamente para o aperfeiçoamento da definição social do guardião, questionando se os guardiões foram estabelecidos e educados “tendo em vista proporcionar-lhes o máximo de felicidade, ou se se deve ter em consideração a

¹⁵As esculturas eram pintadas na antiguidade grega ou, usando o termo adequado, policromadas. Ainda existem indícios em alguns exemplares deste período que demonstram a existência de cor na estátua originalmente. Um bom exemplo é a estátua de mármore “Phrasikleia Kore”, de autoria Aristion de Paros, feita na metade do século VI a.C, presente atualmente no acervo do Museu Arqueológico Nacional de Atenas. Pode-se observar reconstruções de pintura em esculturas em catálogos e matérias jornalísticas da exposição itinerante *Bunte Götter – Die Farbigkeit antiker Skulptur* (“Deuses pintados – a policromia da escultura antiga”), como também em outras matérias que discutem o mito da brancura das esculturas, a exemplo da matéria “Como mito de estátuas gregas brancas alimentou falsa ideia de superioridade europeia” da BBC em publicação online em 9 de maio 2021 escrita por Elisa Kriezis.

cidade inteira, [...] a fim de que [os guardiões] sejam os melhores artistas no seu mester, e assim em todas as profissões”. Nesse sentido, quando “a cidade tiver aumentado e for bem administrada, [será possível] consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza.” (421c)

Vê-se, pois, que Sócrates traz a ideia de que a cidade está bem estruturada, seguindo cada qual seu ofício e não desejando o alheio. Segundo o filósofo poderemos dizer que esta cidade está sendo bem administrada, quando isto acontece, sendo somente, neste momento, que cada classe poderá participar da felicidade que “é conforme a sua natureza”.

Com a ideia de conformidade de felicidade por classe Sócrates dá indiretamente muitas informações importantes para o nosso atual estudo. Mostra-se que a felicidade não é idêntica para todos, pois só quando a cidade estiver bem elaborada, a multiplicidade de felicidades dentro de uma sociedade harmoniosa acontecerá.

Do mesmo modo, cada divisão dentro da sociedade está atrelada ao próprio trabalho, portanto existe uma diversidade de felicidades conforme a cada ofício. Sendo que é na articulação entre todos esses grupos que se encontra a felicidade coletiva. Por consequência, não é de uma classe que vem a felicidade da cidade inteira, mas sim, da busca da felicidade coletiva que advém das felicidades particulares.

Todos esses caracteres de labores distintivos tem por finalidade o bem comum, porque a boa forma de exercer seu ofício coopera para tal bem social. O filósofo não defende uma felicidade social igualitária, mas sim uma felicidade proporcional a cada função, pois cada ofício tem sua felicidade particular.

- Os efeitos da riqueza e da pobreza na sociedade e as formas de coesão entre diferentes classes

Sócrates, por meio do diálogo, prossegue perguntando se a riqueza e a pobreza fazem os artífices corromperem o seu “molde”, de maneira que não exerçam com excelência seu ofício, tornando-se maus (421d). É usado para explicar os efeitos da riqueza em uma classe o exemplo de um oleiro que, se enriquecer, não quererá mais sua profissão; como também é dado o polo oposto, o da pobreza, pois

se o artesão não tiver recursos necessários não poderá exercer adequadamente seu ofício nem ensiná-lo a outros artífices. Mostra-se que as duas originam coisas horríveis: “Uma, porque dá origem ao luxo, à preguiça e ao gosto pelas novidades; e outra, à baixeza e à maldade, além do gosto pela novidade.” (422a).

Temos claramente, neste ponto do diálogo, a questão dos efeitos do que é desmedido na cidade, tanto por falta, como por abundância. Observa-se que a extravagância desordena o conjunto das classes, pois possibilita a invasão dos ofícios alheios, provocando que não haja harmonia social na sua totalidade. A escassez também é prejudicial, mas opera efeitos distintos: faz com que o ofício seja impossibilitado ou feito de forma deficitária, o que dificulta o funcionamento social, pois um ofício inadequado acarreta na precarização dos outros. Em qualquer um dos casos, haverá como efeito a desordem e desarmonia. Vê-se, assim, um movimento de continuidade na temática do ordenamento social, sendo direcionado para a reta formação do cidadão que nos levará à melhor compreensão do conceito de justiça.

Segue-se então um desdobramento da questão do luxo e da pobreza: a compreensão de que a cidade é dividida entre ricos e pobres, “como diz o provérbio, não [é] uma cidade, mas muitas. São pelo menos duas, inimigas uma da outra, uma dos pobres e outra dos ricos! Em cada uma destas duas há muitas outras.” (423a) Sendo assim, para a *pólis* justa construída por Sócrates e seus interlocutores, a questão é saber manejar forças com cada uma dessas cidades que existem dentro da cidade dividida pela riqueza e a pobreza. Por conseguinte, articulando-se com uma dessas cidades contra as outras, a *pólis* justa conseguirá muitos aliados e poucos inimigos, e será maior “no verdadeiro sentido da palavra” (não na quantidade).

Sucessivamente, Sócrates debate sobre os limites da cidade, sendo esta pode ou deve aumentar “até onde puder aumentar permanecendo unida, até aí pode crescer; para além disso, não.” (423b). Por conseguinte, aqueles que protegem essa cidade que aumenta devem ver a cidade suficientemente unida, não valendo da mera aparência, se é pequena ou não. Nota-se novamente, o afincamento socrático a direcionar aqueles que guardam a cidade a valer-se do que realmente é e não da aparência. A coesão na diversidade da cidade origina o ordenamento e por consequência a harmonia. Isto somente acontece pois há o respeito dos limites entre os ofícios.

Para manter essa coesão, esse ordenamento, essa harmonia, são relembrados alguns preceitos: quando o guardião tiver um filho de natureza distinta da dele, ele deve ser relegado para outra classe; “se nascer um superior das outras, deve ser levado para a dos guardiões”. Contudo, cada um deve ser levado para o ofício “para que nasceria” e somente para ele, de maneira que “não seja múltiplo, mas uno, e deste modo, certamente, a cidade inteira crescerá na unidade, e não na multiplicidade.” (423d). Cada indivíduo exercerá seu ofício com o máximo empenho e não infringirá o alheio; disto nasce a unidade na pluralidade de ofícios dentro da cidade.

Se os cidadãos estiverem bem instruídos/educados entenderão o ofício que devem exercer por sua natureza e demais questões comuns à vida social da época. A educação para formação dessa cidade ideal toma uma importância de um grau maior nesse momento da obra de Platão pelo discurso do personagem Sócrates, quando ele diz que:

Efectivamente, uma educação e instrução honestas que se conservam tornam a natureza boa, e, por sua vez, naturezas honestas que tenham recebido uma educação assim tornam-se ainda melhores que os seus antecessores, sob qualquer ponto de vista, bem como sob o da procriação, tal como sucede com os outros animais.
(424a-b)

Uma das questões que são tocadas nesta fala é a da boa natureza. Observa-se que o filósofo retorna a tal definição, porém de forma diferente do livro III, agora direcionado para os cidadãos em geral, e não apenas para os guardiões. Ele traz para o argumento que a educação tem um aspecto de além de conservar as virtudes para os ofícios advindos de cada classe, aperfeiçoa a boa natureza. É bom ressaltar que, anteriormente, ele já havia dito, para a questão dos guardiões, que se necessita de uma boa natureza para haver o aperfeiçoamento pela educação.

Portanto, não há uma educação por educar; isto significaria que não há uma “criação de virtudes”, estas não se criam, mas se aperfeiçoam, pois tais virtudes já se encontram na boa natureza. Porém, necessita-se desse esforço do aprendizado para que ela esteja em pleno exercício.

O indivíduo educado não é somente um agente separado de sua sociedade, tanto que Sócrates traz em seu discurso que este não exerce um papel meramente

especificado nesta sociedade; o mesmo trabalha para o bem social. Pois enquanto este exerce bem sua função nesta sociedade, contribui para a harmonização desta cidade, fazendo parte do ordenamento das classes, cada um tendo sua especificidade e não infringindo o alheio.

Um cidadão bem educado consegue, junto com a sua boa natureza, prolongar para as outras gerações o exercício primoroso de sua função na sociedade. O exemplo claro que Sócrates dá é a analogia dos animais: os mesmos sendo bem criados, terão filhotes que seguirão os mesmos modos. Essa analogia demonstra como os bons costumes tendem a se prolongar para a posteridade.

Existe uma lógica ordenante na fala socrática, especificada no trecho acima. Pessoas com uma boa natureza, quando recebem a educação desde a infância, aprimoram-se. Mesmo já crescidos, continuam com o comportamento de melhoria contínua no seu ofício. Por conseguinte, quando os mesmos têm os seus filhos, claro que irão querer que estes sejam educados e formados da mesma forma, tendo esse sentimento contínuo de melhoria passado para esta próxima geração. Por final, terão descendentes melhores para o futuro cidade.

A educação é o ponto chave para a harmonia e o ordenamento da cidade. Ela provoca por efeito a potencialização de refinamentos dos ofícios que cada classe tem por natureza, fazendo com que a cidade seja tanto ordenada neste atual momento, quando todos procuram seguir bem o seu ofício e não infringir o alheio, como também no futuro, pois o aprimoramento contínuo aumenta a possibilidade de continuidade e requalificação destes modos estruturantes da sociedade.

Um ponto muito veemente na fala do filósofo é a reafirmação de que todos não têm a mesma natureza, o que significa que cada classe tem uma natureza específica pelo seu ofício, caracterizado também por certas virtudes que devem ser mais zeladas por estes, para que tenham um pleno exercício do seu trabalho, como será explicitado posteriormente no livro IV. Outra questão importante é que até os que têm boas naturezas necessitam de educação, para não se corromper. Isso significa que não basta simplesmente ter uma boa natureza; se não há uma educação, não somente estes de distintas naturezas se corrompem, como também a cidade toda decai em vícios. Esta é a ruína da cidade.

Por fim, todas as questões ditas até agora sobre a fala que interliga tantos pontos já discutidos vão ao encontro da preocupação do diálogo com a harmonia

social desta cidade, como os cidadãos devem ser formados e como obter os ofícios em plena execução no futuro. Tendo como ápice desse argumento a ideia de que a educação tem uma potencialidade tão grande para as boas naturezas, que a mesma não serve somente para mera conservação de modos da sociedade; ela vai além, aperfeiçoa-a.

No prosseguimento deste texto, haverá justificação do porquê da repetição constante da questão das virtudes, mesmo sem indicações diretas nas falas atuais do diálogo eu estou de certa forma antecipando o que, no final do livro IV, será inferido de forma mais enfática e clara: as ligações entre virtude, educação, aperfeiçoamento constante e a própria justiça.

Tudo isso provoca um aperfeiçoamento geracional constante. Toda esta argumentação do diálogo tem ligação direta com o mito dos metais. Como vimos, nesse mito, certas classes são representadas por certos metais. Quando diferentes cidadãos se conjugam, sempre deve prezar-se pelo melhoramento da cidade. Portanto, essa união deve se dar entre aqueles e aquelas que são constituídos dos mesmos metais. Os metais mais preciosos representam as classes de maior prestígio no traquejo da questão pública (guardiões e governantes), sendo a educação o ponto central para tais metais não se desgastarem e para que a cidade tenha uma maior probabilidade de perenidade de sua estrutura social.

- A lei recebida pela música, a inobservância e suas consequências

Depois de discutir os efeitos da riqueza e da pobreza sobre a cidade, sua relação com a educação, a unidade e a continuidade da cidade, Sócrates e seus interlocutores prosseguem discutindo a necessidade de manutenção da estrutura educacional e as leis relativas a isso e a outros aspectos da comunidade. A *pólis* deve primar pelo seu sistema de educação, não tendo inovações contra a ginástica e nem a música, pois “nunca se abalam os géneros musicais sem abalar as mais altas leis da cidade, como Dâmon afirma e creio”, diz Sócrates. A música tem um papel extremamente importante, pois introduz “por meio dos costumes” as leis/convenções, como Adimanto confirma. Por isso deve-se criar “o posto de guarda” na música para deter o que Adimanto diz como “a inobservância das leis” (424d).

Por isso, Sócrates diz que desde a infância, quando brincam “honestamente, adquirem, através da música, a boa ordem e, ao contrário daqueles [que introduzem uma série de leves mudanças nos comportamentos, tendo por finalidade a possível modificação dos costumes vigentes], ela acompanha-os para toda a parte”. Com isso, o cidadão, na medida em que cresce, “endireita qualquer coisa que

Sócrates acredita que os jovens devem participar dos jogos conforme a lei, pois isso já conserva o costume de seguir as leis. Brincando, adquirem pela música a boa ordem, sendo assim podem descobrir até as pequenas leis que seus antepassados tinham deixado de enunciar explicitamente. Pois, como afirma o filósofo, legislar por miudezas comportamentais é demasiadamente ingênuo, porque não se realizam e nem chegariam à posteridade.

A presença dos jovens nos jogos não é mero lazer e nem dever pelo dever, é um mecanismo pedagógico de reafirmar o respeito às normas comuns. Isso significa que tais obrigações incidem indiretamente na continuidade de tradições, que têm por base preservar a estrutura social. Este é um ótimo exemplo de como respeitar os limites da lei é um grande mecanismo de ordenamento da sociedade, fazendo com que, na medida em que cada um em sua classe faça bem sua função, se reconheça, compreenda que faz parte de um todo e coopere para a harmonia da cidade. Quando os jovens frequentam os jogos, interiorizam-se na alma de cada cidadão as normas e regras que aquela cidade tem.

Observa-se que a problemática acerca das normativas que devem ser levadas em conta na cidade não tem como objetivo negar a importância da lei dentro da cidade como forma de organizar e estruturar a sociedade. O problema está quando se faz necessário compensar a falta de virtude de uma classe ou da sociedade apenas criando leis. Com isso, não se percebe que é pelos costumes que se chega ao respeito às leis, já o contrário não. O legislador que tenta apenas por leis internalizar as virtudes propõe-se uma tarefa ineficaz, pois tenta corrigir externamente algo que deve ser formado no interior da alma. Esta lei de fachada esconde por detrás os transtornos de uma cidade que não consegue resolver os seus próprios problemas, demonstra a ineficácia dos legisladores em seu exercício de função. Criam-se muitos “remédios” e nenhuma busca de formação de “cidadãos virtuosos”.

Tais leis ineficazes sequer conseguem ser cumpridas no presente; por consequência, não chegam à posterioridade. Transformar a matéria de regramento da cidade em miudezas se demonstra inútil ao verdadeiro ordenamento, pois tal superficialidade no trato público não consegue construir tradição, só provoca confusão nos afazeres dos ofícios. Sem dizer que a multiplicação de leis, pode-se supor, de forma indireta, demonstra que a sociedade não está bem educada, pois necessita a todo momento criar novas leis que não conseguem suprir sua finalidade.

Adimanto faz uma ótima observação de que os homens de bem não necessitam de novos preceitos (425e). Pode-se inferir que pela boa educação o cidadão reafirma o agir de modo justo. Quem tem uma alma bem formada reconhece a outra de mesmo estado. Relembro que isto vai ao encontro da ideia socrática de educação, segundo o qual, para uma boa formação, necessita-se de uma boa natureza, tendo como efeito em sua maturidade o bom exercício de um ofício, acarretando a harmonia social.

Adimanto afirma que, para os os homens de bem, não são necessários novos preceitos, pois eles facilmente, pelo que já foi dito, descobrirão as regras (425e). Em seguida, Sócrates irá criticar aqueles que necessitam criar novas leis constantemente, comparando a enfermos que sempre estão buscando mais uma esperança, sendo inimigo das pessoas que lhe digam a verdade, como também às cidades mal administradas em que os governadores vivem dos “louvores da maioria”.

A multiplicação de leis provoca na cidade metaforicamente “doentes incuráveis”, pois esses necessitam sempre de novos tratamentos/remédios (novas leis) para que pareça, por um breve momento, que solucionam os seus problemas, indo de desencontro à real “cura dos seus males”. A problemática atual tem por raiz a corrupção das almas tanto dos governados, como dos governantes. Deve-se ter bem claro que a solução para tal é o ordenamento que advém da harmonização pela educação das boas naturezas; esta harmonização só é conseguida pela boa educação, não impostas por leis.

Os próprios legisladores tornam-se reais inimigos da cidade, pois ao conduzirem mal o seu ofício, acabam por infringir os outros ofícios que estruturam a cidade, levando à desordem e à desarmonia. Deve-se entender que tais comportamentos não têm apenas implicações políticas pela lei, mas incidem no mais

profundo da moral da sociedade, que se degrada com tais atitudes, em discordância ao princípio de cada um fazer o seu ofício.

Na negação do ordenamento das almas que leva à harmonia social, os governantes acabam aceitando indiretamente a corrupção da cidade e, por conseguinte, o ato de corromper a cidade, pois, quando esta classe não exerce com a maior eficácia o seu ofício, então a cidade tem grandes possibilidades de decair, começando por seus governantes. Pois quando uma classe exerce mal seu ofício, isto acarreta no impedimento do bom desenvolvimento do trabalho alheio, portanto em uma assimetria nos deveres da cidade. Os maus governantes multiplicam as leis para algo que não terá uma solução, renegam a ordem, subvertem seu ofício, e fazem com que a sociedade recaia em vícios e infrinja os ofícios alheios, levando à ruína da cidade.

Quando a classe que legisla não consegue curar a raiz do mal da multiplicação de leis, provoca-se o desordenamento generalizado das almas de cada classe da cidade, chegando a corromper a própria educação, um dos fundamentos para que haja a possibilidade de posteridade da cidade.

Sócrates faz uma crítica à inversão da ordem natural, quando se substitui a virtude pela norma, pois uma natureza boa tendo uma boa educação, aprimora-se nas virtudes, tendo como efeito o reconhecer leis justas, visto que estas já estão incutidas em sua virtuosidade no princípio de cada um seguir o trabalho para o qual está pendido. Os legisladores que utilizam-se da aparência de serem veementes em seu ofício, pela velocidade de criação de novas leis, podem transparecer certo empenho em sua função, fazendo com que vivam dos “louvores da maioria” (426d), mas como ficará entendido, desde a argumentação que está sendo consolidada a contar do livro II, a aparência não é o que é válido (justo), mas sim é o ser.

Quando Sócrates utiliza a expressão “louvores da maioria”, pode-se supor que o mesmo esteja fazendo uma resposta aos discursos anteriores de Trasímaco, em especial do modo como são retomados por Glauco, pois estes expressaram o que seria a opinião “dos muitos”. Mesmo sendo frases diferentes, pode-se encontrar nelas contextos que se cruzam. O ponto central é a relação entre a justiça e a injustiça.

Já Sócrates, no argumento que ora analisamos, utiliza dos “louvores da maioria” para dizer que tais comportamentos provocam a ruína da cidade pelo

domínio das aparências. O filósofo tem por base a verdade (*alétheia*) e não uma simples opinião. O colapso da cidade acontece pois os que deveriam viver segundo a retidão moral fazem seu ofício de forma superficial, levando à dissimetria das classes, por consequência a desordem das relações que conjecturam a cidade. Enquanto estes legisladores levam a cidade à ruína, o pensador a leva de volta para o caminho das virtudes.

O que se discutiu até aqui permanece no âmbito da estruturação da cidade, ou seja, na ordenação de suas partes e funções. Dentro do âmbito da cidade encontramos as virtudes e, dentre elas, a justiça. Logo após, a discussão passará para o âmbito da alma, isto é, para os indivíduos.

5 A DISCUSSÃO ACERCA DAS VIRTUDES DA CIDADE , SEUS MEIOS DE CONHECER E A CONSOLIDAÇÃO DA CONSTITUIÇÃO DA CIDADE

No livro IV da *República*, no passo 427d, Sócrates diz o seguinte:

“Temos portanto a tua cidade já fundada, ó filho de Ariston. E agora, depois disto, repara bem nela. Arranja em qualquer parte a luz suficiente, chama o teu irmão, Polemarco e os outros, a ver se conseguimos descortinar onde poderá estar a justiça, e onde a injustiça, e em que diferem uma da outra, e qual das duas deve possuir quem quiser ser feliz, quer passe ou não despercebido a todos os deuses e homens.”

Nesse ponto, o foco desloca-se do ordenamento funcional para a busca da virtude que estrutura a cidade. Glauco relembra ao filósofo que “não seria piedoso, da tua parte, não socorrer a justiça com toda a tua capacidade” (427e). Isso remonta ao livro II, 368b-c. Sócrates concorda e pede ajuda de Glauco para analisar tais questões.

O filósofo começa então a argumentação que levará à definição da justiça e da injustiça. O primeiro passo do argumento é a afirmação de que “se [a cidade] de facto foi bem fundada, é totalmente boa.”(427e). Seu interlocutor concorda. Dessa premissa, Sócrates então extrai a conclusão de que é “evidente que é sábia, corajosa, temperante e justa”¹⁶. Nem Sócrates nem seus interlocutores colocam em questão a pretensa evidência dessa conclusão.

Dado que são quatro as “virtudes” derivadas do fato de que a cidade é corretamente fundada e, por isso, boa, Sócrates propõe um método para encontrar a justiça. Haveria dois caminhos diferentes para encontrar o mesmo fim. O primeiro é se “procurássemos uma delas, em qualquer lado, e, logo que a reconhecêssemos, dar-nos-íamos por satisfeitos.” (427e). Parece que até exato momento do diálogo, ainda não houvera tal encontro. Portanto o filósofo prossegue em um segundo

¹⁶As quatro virtudes cardeais tem em sua doutrina possível origem pitagórica, aparece em Píndaro (Ístmicas vm. 24-25a) e em Ésquilo (*Os Sete contra Tebas* 6ro). Referências retiradas do LSJ (*A Greek-English Lexicon*, de Liddell, Scott e Jones), consultado por meio da plataforma digital *Perseus Digital Library*

caminho para achar o seu fim (justiça) desejável, este diz que se tivessem primeiramente escolhido as três virtudes, seria “manifesto” que o que resta seria, conseqüentemente, a justiça. Para o início de tal estudo o pensador diz: “uma vez que se dá o caso de serem quatro as coisas, não deveremos conduzir a nossa investigação desta maneira?” (428a). Glauco concorda.

Começa-se com a sabedoria (*sophía*¹⁷). Sócrates começa afirmando que a cidade é sábia porque é ponderada. A qualidade da ponderação, é a boa deliberação (*euboulía*), diz ele, “é evidente que é uma espécie de ciência [*epistéme*]. Efectivamente, não é pela ignorância, mas pela ciência, que se delibera bem.” Tal virtude é encontrada na menor parte da cidade. O próprio filósofo descarta tal virtude no ofício do carpinteiro e lavrador. A classe referida seria aquela que “delibere, não sobre qualquer pormenor que nela [na cidade] se encontre, mas sobre a sua totalidade”, como também acerca do que é decidido sobre o melhor modo de “se comportar consigo mesma e perante as outras cidades” (428d). Tal ofício é natural da “vigilância”, portanto dos “guardiões perfeitos”. Com a boa aplicação de sua ciência (vigilância), a cidade pode ser considerada “ponderada, e sábia de verdade.” (428d).

Esta classe tem em si o conhecimento e a ponderação de querer o melhor para a cidade. Pode-se inferir que esta ciência tem como finalidade ser realmente boa, ressaltando a importância de tais virtudes para o reconhecimento que ela é como tal. Sócrates diz que “parece, por natureza”, que aqueles que governam não são muitos (a questão dita no texto anteriormente que existem poucos verdadeiros guardiões e muitos ferreiros, 428e-429a), pois se faz normal que poucos governem e outros sejam os governados (429a). Estes têm como dever serem “guardiões perfeitos”, isto implica, me parece, em serem ordenados para serem espelhos da virtuosidade para a cidade.

Logo depois discute-se sobre a segunda virtude das quatro anteriormente citadas, a coragem (*andreía*¹⁸). Essa virtude é associada à classe dos guerreiros.

¹⁷Tal termo do grego antigo tem diversos significados de habilidade ou destreza em artesanato e arte, na vida cotidiana, discernimento, inteligência prática, semelhante a prudência, pode significar astúcia, sagacidade, esperteza (Heródoto 1.68). Como também aprendizado, sabedoria propriamente dita, “uma sabedoria maior que a humana” (Platão, Apologia 20e), Oposta a ignorância (Platão, Apologia 22e).

¹⁸O termo do grego antigo tem diversos significados de virilidade, espírito masculino, em oposição (covardia), aplicado também às mulheres, com coragem no contexto da navegação (Estrabão 3.1.8),

deverá ter o poder (*dýnamis*) tal que “preservará através de todas as vicissitudes a sua opinião sobre as coisas a temer, que são tais e quais as que o legislador proclamar na educação.” (429c). Sócrates, para explicar melhor, coloca que a coragem é uma “espécie de salvação”, no sentido “de uma pessoa a conservar [a opinião nele implantada pela lei mediante a educação sobre o que temer] no meio dos desgostos, dos prazeres, dos desejos e dos temores, sem a abandonar.” (429c-d).

Em seguida, Sócrates faz uma analogia da coragem como uma roupa bem tingida: mesmo com o uso de diferentes detergentes, tentando lavar ao máximo possível, uma vez a cor estando na roupa, não se desbotará. Sendo assim, o guerreiro “tingido dessa coragem” conseguirá que seja indelével a opinião “quer sobre as coisas a temer, quer sobre as restantes, devido a terem tido uma natureza e uma educação adequadas” (430a). Quando o guardião cumpre plenamente seu ofício, o mesmo tem “uma força desta ordem, salvação em todas as circunstâncias de opinião recta e legítima”.(430b)

A terceira virtude é a temperança (*sóphrosýne*¹⁹). Diferente das duas virtudes anteriores, que incidiram diretamente em certas funções (governantes e guerreiros), esta se assemelha mais “a um acorde”²⁰ e “a uma harmonia”. Tal virtude “é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos” (430e).

no plural , refere-se a feitos corajosos, como Platão refere em outra obra (Leis 922a), uso irônico como "coragens expressas apenas em palavras", em Dión Crisóstomo (Prólogo 45), sentido negativo como audácia excessiva, insolência, idade adulta masculina, órgão sexual masculino e habilidade ou destreza. Referências retiradas do LSJ (*A Greek-English Lexicon*, de Liddell, Scott e Jones), consultado por meio da plataforma digital *Perseus Digital Library*

¹⁹O termo o termo do grego antigo tem diversos significados de sanidade mental, prudência, discrição sendo mencionado na Odisseia (23.13), Teógnis (379, 701, 1138), Epicarmo (101) e Xenofonte (Memoráveis 1.1.16). Tendo o significado também de moderação nos desejos sensuais, Platão em outra obra irá definir a mesma virtude "A temperança é o controle dos prazeres e desejos "(Simpósio 196c), como também pode referir-se à moderação no comportamento sexual (Fédon 68c, República 430e), no sentido político também é usado, para referir a um governo moderado como é mencionado em Tucídides (8.64). Referências retiradas do LSJ (*A Greek-English Lexicon*, de Liddell, Scott e Jones), consultado por meio da plataforma digital *Perseus Digital Library*

²⁰ Tal palavra tem origem em acorde musical de oitavas, que para os gregos era considerado como o belo acorde. Tendo conexão com a educação pela música, como o próprio Dr. Maria Helena tradutora e comentadora da atual versão escolhida da *República* diz: “Os Gregos chamavam à oitava o mais belo acorde” na página 183.

Começa-se uma discussão sobre o que seria “ser senhor de si”. Sócrates faz a consideração que tal termo seria ridículo, pois “quem é senhor de si será também, sem dúvida, escravo de si” (430e-431a); ora, não se pode ser ao mesmo tempo senhor e escravo. Mas a expressão significaria que na alma “há como que uma parte melhor e outra pior” e que, pela educação, aqueles que podem ser considerados “senhores de si” são os que conseguem dominar a pior parte da alma. Já os escravos de si são aqueles que por “uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior” (431a-b). A cidade que foi fundada no diálogo pode ser proclamada justamente (*dikaíos*) senhora de si, pois “se deve denominar temperante e senhor de si tudo aquilo cuja parte melhor governa a pior.” (431b) e, na cidade em questão, isso acontece.

A temperança estende-se por toda a cidade e, por consequência a todos os ofícios, tendo como efeito aqueles que governam e os governados estarem em pleno acordo sobre as suas funções. Isto acontece, pois poder-se-ia “dizer com toda a razão que a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo.” (432a-b) Agora já houve uma ampla conversação sobre três das quatro virtudes (sabedoria, coragem e temperança). Como dito no método do início da busca das virtudes, na segunda opção dada por Sócrates (entende-se as três, a que resta é a justiça), trata-se de descobrir a quarta. Portanto, chegou-se ao momento central de todo o estudo, falar sobre a justiça.

5.1 A descoberta da justiça

Sócrates introduz essa discussão da seguinte maneira: “Quanto à espécie que resta, pela qual a cidade participa ainda da virtude, que poderá ela ser? É evidente que será a justiça” (432b). Neste momento Sócrates diz a Glauco que, como se estivessem numa caçada, os mesmos estavam “quase a apanhar o rasto [da justiça], e penso que não há-de escapar-nos de modo algum!” (432d). Logo após, falando ironicamente que ambos tinham sido tolos, afirma que — ou reconhece que — “desde o começo, esta questão parece andar a rolar à frente dos nossos pés, sem que nós a víssemos, fazendo em vez disso uma ridícula figura!” (432d-e) Sócrates acredita que tal máxima já tinha sido dita diversas vezes em

outras ocasiões (talvez se referindo ao que foi dito em outros livros da *República* ou mesmo a outros diálogos), mas com palavras diferentes.

Tal conceito já age há muito tempo no diálogo dele com Glauco e ambos concordam com tal afirmação. Pois podemos remontar esta máxima pelo menos ao livro II, quando ela já começava a consolidar-se, desde que Sócrates diz “fundemos em imaginação uma cidade” (369c). Com efeito, já no princípio da fundação da cidade tal máxima aparece (II, 370a-b). Pode-se entender que cada um fazendo seu ofício e não infringindo o alheio, já parecia como ato, mesmo que com certos limites, em outros momentos do diálogo. Acontecia, por exemplo, quando se falava da educação dos guardiões, dos legisladores, dos médicos e dos governantes, conforme vim assinalando nas seções anteriores.

Podemos considerar que a conceituação desse princípio veio sendo desdobrada e refinada ao longo do diálogo e o será mais ainda. Esse desdobramento construiu toda uma precedência para que fossem demonstradas as diferentes ligações entre o princípio referido e os diversos aspectos da cidade, tais como: o comportamento virtuoso, as leis, a estruturação social e mesmo como ela emerge da/na alma dos cidadãos para a própria sociedade, como ficará mais nítido quando a discussão passar da cidade para a alma. Finalmente, Sócrates depois de toda esta discussão, apresenta o que já se manifestava na maioria do debate intrinsecamente, tanto que o filósofo diz que os mesmos estavam “à procura do que têm nas mãos, também nós não olhávamos para ela, e examinávamos o que estava mais longe.”(432e). Tal máxima é expressada plenamente quando Sócrates diz:

[...] O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundámos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça. Ora nós estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada.

[...]

Além disso, que executar a tarefa própria, e não se meter nas dos outros, era justiça.

(433a-b)

Fica explícito finalmente o porquê da minha reiteração constante da máxima que está sendo consolidada. Pode-se dizer que, com a citação colocada acima, interliga-se a justiça e natureza de forma sólida e contundente, tendo por

consequência todas as observações dadas sobre a cidade, educação, regramento e suas virtudes cardeais. Consta-se que a justiça sempre operou; foi por isso que com tanta veemência repeti a máxima inclusa na fala anterior de Sócrates.

Logo após ter encontrado o que seria a justiça e reconhecido que ela presidia a construção da cidade até então, o filósofo coloca a questão sobre a participação de cada uma das quatro (sabedoria, coragem, temperança, justiça) na virtude da cidade. Ele diz que seria difícil dizer qual seria a virtude que faria a cidade ser considerada boa: “a opinião legítima acerca do que se deve ou não recear, ou a sabedoria e vigilância existentes nos chefes”, ou o que, estando presente “na criança, na mulher, no escravo, no homem livre, no artífice, no governante, no governado” (433d) a torna mais perfeita. A vitória parece caber a esta última, a justiça, e o que se segue é a reiteração da máxima sobre esta virtude.

A justiça é a virtude que não é exclusiva de um ofício, como a coragem e a sabedoria, nem uma virtude que pode ser considerada um equilíbrio entre partes da cidade como é a temperança, com governantes e governados estabelecendo entre si relações de acordo com seu respectivo papel. *A justiça precede todas as virtudes. Isso significa que é a virtude estruturante da cidade.*

A cidade tem ofício distintos, cada qual necessita um do outro para que esta sociedade continue existindo, separados não conseguiriam chegar a sua finalidade social, que é o bem comum. Esta conceituação de justiça faz com que entendamos a cidade não como uma amontoado de diferentes trabalhos, mas uma diversidade que segundo esta máxima consegue a união. Por isso que, se seguida a máxima, a cidade nunca será fragmentada, pois a finalidade sempre será o bem comum, como também não será desordenada, pois cada um que cumpra plenamente seu ofício consegue se reconhecer como parte da harmonia da cidade. A justiça se demonstra com dinâmica, pois faz parte de todo traquejo da convivência social, exercendo-se indiretamente como princípio ordenante das classes. Isto só acontece pois há o respeito de cada um pelo ofício alheio, e o reconhecimento de que cada trabalho exerce parte do total da cidade. Cada cidadão se reconhece como parte da ordem da cidade. Esta virtude pode ser considerada a estruturante. É nela que as boas almas são “formadas”, tendo uma boa educação, reconhecendo o seu lugar na cidade justa. Isto significa que todos estão bem dispostos em cada um de seus ofícios a que estão pendidos naturalmente. Além do reconhecimento de seu lugar na

cidade reta e boa, esta faz com que cada qual continue e participe da preservação da cidade, ao fazer bem seu ofício e principalmente não se intrometer no alheio, atuando portanto como limite intrínseco para o respeito entre os concidadãos.

O caráter estruturante da justiça pode ser visto no seguinte trecho, na medida em que Sócrates considera que a justiça é o que dá: “a todas essas qualidades [sabedoria, coragem, temperança] a força [*dýnamis*] para se constituírem, e, uma vez constituídas, as preservava enquanto se mantivesse nelas.” (433b-c).

Sendo definida a justiça, Sócrates volta-se para a definição da injustiça. Para exemplificar tal questão, Sócrates fala metaforicamente sobre um negociador que prospera e após isso decide junto a este ofício, ser também um guerreiro, levando a confusão e ruína da cidade, “sendo dos maiores danos da cidade”. Essa analogia demonstra como a máxima coopera para o ordenamento social e por que cada um tem que primar pelo seu ofício, pois sendo assim não terá tempo para infringir o de outra classe.. Infringir o ofício alheio: isso é a injustiça (434b-c).

Deste instante em diante a discussão se transfere da cidade para o indivíduo (434e). Como nosso objetivo era demonstrar que a justiça era essencial para a constituição da cidade, tendo chegado a este ponto no atual momento, interromperemos a discussão aqui e passaremos às considerações finais.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que na *República* de Platão há o confronto entre pelo menos duas concepções de justiça: a da “maioria” ou do “senso comum”, exposta por Glauco no livro II, e a elaborada por Sócrates e seus interlocutores entre os livros II e IV. A concepção da maioria pode ser aproximada da concepção dos contratualistas, sobretudo de Hobbes, na medida em que concebe a injustiça como natural. Já a concepção elaborada por Sócrates e seu interlocutores — e que costuma ser identificada com a de Platão — propõe que a justiça é natural ou, ao menos, fundada na natureza, na medida em que consiste em cada um fazer a tarefa (*érgon*) para o qual está mais apto por natureza, sobretudo no âmbito da cidade reta e boa construída no diálogo.

Nos passos 357a-362c do livro II a justiça e a injustiça são entendidas pelos interlocutores de Sócrates, pelo prisma das ideias da “posição da maioria”. Glauco faz uma retomada em suas palavras (358c-359e) do que Trasímaco²¹ no primeiro livro já tinha dito, mas acrescentando novos aspectos, como vantagens e desvantagens das mesmas, o estabelecimento de leis e o porquê respeitarmos tais convenções. A justiça neste momento é colocada meramente como meio, como um contrato que se renuncia à cometer injustiças para não sofrerem injustiças dos outros. Praticar a injustiça seria o melhor e o “mais natural”, tanto que Glauco diz que “ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido, por entender que a justiça não é um bem para si” (359c).

Se compararmos a ideia da maioria, exposta por Glauco, que defende a injustiça como natural, com a que vimos sendo exposta no diálogo de Sócrates e seus interlocutores, na qual a justiça aparece como radicada na natureza, veremos que em cada caso há visões diferentes sobre o tipo de associação que está em jogo. O debate irá cada vez mais se desvencilhar da ideia de justiça como pacto ou como uma espécie de “contrato social” e indo ao encontro da matriz estruturante da cidade, que será a justiça. O tipo de *synthēkē* proposto por Sócrates na fundação da cidade no *lógos* é um acordo implícito entre os indivíduos devido às suas

²¹Tenho uma hipótese que enquanto Trasímaco se estrutura num tipo de força podendo ser dita como “despótica”, pois é instaurada na guerra contra todos. Sócrates não simplesmente contrapõem Trasímaco, mas inclui em sua ideia a questão da força, porém sendo usada de um modo esclarecida, pois está submetida a educação tanto de corpo e alma quanto em conformidade com o bem social, com a justiça.

necessidades, pois os mesmos não são autossuficientes. Já para Glauco, o “contrato” é caracterizado pela necessidade de pôr fim aos sofrimentos recebidos por causa das injustiças que as pessoas cometiam umas contra as outras. Portanto, se pode criar um ambiente para existência de uma comunidade. Do ponto vista da maioria, a injustiça seria natural e a justiça seria um meio/instrumento para não sofrer constantes injustiças mútuas. Se houvesse uma liberdade total do indivíduo, naturalmente este decidiria pela injustiça (como se pode ver na estória do anel de Gíges).

Depois de uma longa argumentação sobre a justiça, a injustiça e seus efeitos, ditos por Glauco e Adimanto, Sócrates começa seu discurso sobre a justiça e a injustiça. Sócrates funda “em imaginação” uma cidade com seus interlocutores. É neste momento que começa a ser formada a máxima que foi diversas vezes debatida e lembrada no atual trabalho, “cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa.” (370b). A justiça é o princípio ordenador de toda cidade, pois nela cada um faz seu ofício e não intervém no alheio. Quando se faz o contrário da máxima dita anteriormente, a cidade pode chegar à “ruína”, pois isto seria a injustiça: a desarmonia e a desordem.

A busca constante pela harmonia e ordem tanto de corpo quanto de alma se dá por intermédio da educação. Embora voltada especificamente para a formação e a seleção dos/das guardiães, a educação tem um papel fundamental na constituição das virtudes que estruturarão a alma e a *pólis*. A procura pelo aperfeiçoamento do seu ofício tem como consequência, tanto no indivíduo como na cidade, a efetivação da justiça. Tal fato só ocorre quando há uma boa alma, que tendo uma reta e boa formação, pende para a maior perfeição no seu trabalho. Consegue-se, assim, observar a importância de cada ofício para o ordenamento da cidade reta e boa.

Observou-se neste trabalho que o direito natural em Platão se caracteriza pela justiça como princípio estruturante da cidade reta e boa e, talvez, em certo sentido, de toda e qualquer comunidade (cf. I, 352b-c). A justiça pode ser aproximada do direito natural na medida em que transcende as leis positivadas ao mesmo tempo em que as fundamenta.

Todavia, a expressão de tal direito natural em Platão em vários aspectos é muito diferente da que será entendida por alguns contratualistas do século XVII. Enquanto estes pensavam no direito natural para positivação da cidade,

intermediada pelo contrato social, Sócrates demonstra que na cidade reta e boa há regramento sim, porém esta não é a questão central, tanto que há um apelo muito grande para um bom direcionamento por meio da educação, constituída de poesias que demonstrem a bondade e as virtudes necessárias para a classe dos guardiões em particular e a estruturação da cidade em geral. Portanto, uma discussão muito ligada à *areté*.

Claro que há exceções sobre a questão da positivação de certos aspectos da cidade, como quando se fala dos direitos que os guardiões têm de alimentação, habitação, salário e a não acumulação de bens. Por causa da máxima, também não é aceitável fazer dois ofícios ao mesmo tempo. Todavia, tal discurso sobre a construção da cidade se demonstra muito mais ligado à formação moral dos guardiões, expressos nos livros II e III, principalmente, como de certa forma há também um debate epistemológico, pois há uma discussão ampla dos meios pelos quais se conhece algo e seus instrumentos.

Além disso, quando se instaura o direito natural no contratualismo, se divide público e privado. Em Platão não parece operar tal divisão, tanto por características sócio-históricas, quanto pela defesa do discurso de que a justiça age de maneira análoga ou mesmo homóloga nos indivíduos e no coletivo. Portanto, há mais um afastamento de Platão com relação ao entendimento comum que os contratualistas propuseram em sua época, pois estes defendiam uma separação destes dois âmbitos da sociedade. O cidadão, seguindo a máxima da justiça, consegue ao mesmo tempo se reconhecer tanto como pessoa da cidade, como parte integrante da mesma, de maneira que se realiza ao cumprir seu ofício e não infringir o alheio. Pois conforme o próprio Sócrates reconhece, o homem justo é feliz. Assim, nesse “direito natural”, a justiça, há também por aspecto importante a realização do indivíduo nesta cidade, que seria a felicidade e esta só acontece, porque a cidade é ordenada e harmônica. Tais características não são comumente colocadas como atributos importantes no discurso para a definição do que seria um direito natural para os modernos. O uso da terminologia “direito natural” pode ser considerada na atual conjectura como estando em um “movimento pendular”. Por diversos aspectos tal termo não pode ser considerado adequado para o período da antiguidade, porém aproxima-se da noção de direito natural, quando Platão demonstra, com tudo que já foi dito nesse texto, que a justiça é um princípio natural estruturante e que está além

das leis positivas, fundamentando-as, sendo, portanto, um direito natural que opera entre todos os indivíduos, como também na cidade. Por outro lado, a conceituação se afasta de ser usada no atual trabalho, quando evidencia que está intrinsecamente ligada aos ideais da filosofia dos contratualistas modernos, por permanecer sempre interligadas a conceitos talvez estranhos à antiguidade, como, em particular, o conceito moderno de Estado. Por fim, com tudo que foi dito e feitas as devidas ressalvas, posso afirmar que Platão pode ser considerado precursor do direito natural moderno, pois o mesmo conseguiu no período da Grécia antiga traçar os primeiros esboços que ganharão uma maior sistematização no período moderno, na medida em que pensa a justiça como um princípio natural que transcende e fundamenta a vida dos indivíduos, ao mesmo tempo que estrutura o todo da cidade, condicionando as suas leis e costumes — pelo menos no caso da cidade reta e boa, mas talvez também, como fica indicado no livro I, o de toda e qualquer comunidade (352b-d).

REFERÊNCIAS

ALVES, Marcelo. Uma leitura crítica de Antígona para o direito. **Novos Estudos Jurídicos**, Itajaí, v. 10, n. 2, p. 325-376, 2008. DOI: 10.14210/nej.v10n2.p325-376. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/nej/article/view/404>. Acesso em: 10 abr. 2026.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de filosofia do direito**. 13. ed. São Paulo: Atlas, 2018.

BOTELHO, Osmair Severino. Da diké mística à dikaiosýne racional: a gênese e o desenvolvimento do conceito de justiça na Grécia Antiga. **Transições**, v. 2, n. 2, 22 dez. 2021.

BRANDÃO, J. L. Diegese em República 392d. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 48, n. 116, p. 351–366, jul. 2007.

FREUD, Sigmund. O Mal-Estar na Civilização: capítulos III e IV. In: FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma Ilusão, O Mal-Estar na Civilização e outros trabalhos (1927-1931)**. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 21, p. 52-73. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud).

GONZAGA, Álvaro Luiz Travassos de Azevedo. **O direito natural de Platão na República e sua positivação nas Leis**. 2011. 174 f. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

HESÍODO. **Teogonia**. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: matéria, palavra e poder de uma República eclesiástica e civil**. Tradução: Gabriel Lima Marques e Renan Marques Birro. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2020.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. E-book. ISBN 978-85-378-0341-7.

KRIEZIS, Elisa. Como mito de estátuas gregas brancas alimentou falsa ideia de superioridade europeia. **BBC News Brasil**, Londres, 9 maio 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-56723825>. Acesso em: 2 maio 2026.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. **A Greek-English Lexicon**. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. Oxford: Clarendon Press, 1940. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu>. Acesso em: 8 maio 2026. Foram consultados os verbetes érgon, díkē, díkaïos, dikaiosýnē, polloí, koinōnía, synthékē, pólis, synoikía, synoikismós, oikonomikós, phýsis, lógos, alēthēs, pseûdos, eúchrēstos, diáthesis, alētheia, sophía, euboulía, epistēmē, andreía, dýnamis e sōphrosýnē.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. São Paulo: Ubu, 2020.

MÖLLER, Mathias Alberto. O epicurismo e o direito natural clássico segundo Leo Strauss. **Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília**, v. 1, n. 1, p. 123-135, 2012. DOI: 10.26512/pl.v1i1.11486. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/11486>. Acesso em: 14 out. 2023.

MORAVCSIK, Julius. **Platão e o platonismo**. São Paulo: Loyola, 2006.

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017. ISBN 978-972-31-0509-8.

PLATÃO. **As Leis (ou da legislação)**: incluindo Epinomis. Tradução: Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2021.

PLATÃO. **La Repubblica**. A cura di Mario Vegetti. Milano: BUR Rizzoli, 2007.

PLATÃO. **Republic [República]**: books II-IV. Organização: John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>. Acesso em: 23 nov. 2025

STRAUSS, Leo. **Direito natural e história**. Lisboa: Edições 70, 2009.

VÉRAS, Andréa Karine de Araújo. **A noção de dikaiosýne: análise do mito do anel de Giges em Platão**. 2018. 200 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

XENOFONTE. **Econômico**. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.