



**A JUSTIÇA COMO RESTITUIÇÃO**  
**As definições de justiça do *Livro I* como base para a definição atual do conceito**

**THE JUSTICE AS RESTITUTION**  
**The Book I justice settings as a basis for the current definition of the concept**

Elemar Kleber Favreto  
Mestre em Filosofia pela Unioeste  
Professor de Filosofia da UERR  
elemar@uerr.edu.br

\*\*\*

Eliza Menezes de Lima  
Graduada em Filosofia pela UERR.  
eliza.lima128@hotmail.com

**Resumo:** Ao começarmos a ler *A República*, nos deparamos com um primeiro livro cheio de incertezas, onde nos é apresentado, de forma *aporética*, a definição de justiça. E qual seria a importância da justiça para a vida do indivíduo e da cidade, a ponto de fazer Platão retomar sua metodologia da Juventude e buscar tal virtude? Este artigo está alicerçado neste problema, onde, inicialmente, abordaremos o contexto histórico e filosófico de Platão e de sua obra para depois expor as definições de justiça que aparecem no *Livro I*, base de todo o conceito de justiça exposto na obra platônica. Tais noções serão analisadas segundo a importância que possuem para a definição de justiça atualmente. A pesquisa foi essencialmente bibliográfica, e o método utilizado foi o descritivo-interpretativo para a análise dos textos filosóficos. O artigo está dividido em duas partes, sendo que a primeira apresenta uma discussão importante sobre o autor e a obra *A República*, de modo a organizar melhor os conceitos expostos; e a segunda expõe as principais discussões acerca do conceito de justiça contida no *Livro I* da obra de Platão. As considerações finais extrapolam o texto platônico e abordam um pouco do conceito de justiça utilizado na atualidade, onde se pode perceber a ligação com algumas definições expostas no *Livro I* d'*A República*.

**Palavras-chave:** Justiça; Polemarco; Política; Platão.

**Abstract:** As we begin to read *The Republic*, we come across a first book full of uncertainty, which is presented to us in aporetic way, the definition of justice. And what is the importance of justice for the life of the individual and the city, about to make Plato resume his Youth methodology and seek such a virtue? This article is grounded in



this problem, which initially will cover the historical and philosophical context of Plato and his work and then exposing justice settings that appear in Book I, based around the concept of justice in Plato's work exposed. Such notions are analyzed according to the importance they have for the definition of justice today. The research was essentially bibliographic, and the method used was descriptive and interpretive for the analysis of philosophical texts. The article is divided into two parts, the first of which presents an important discussion about the author and the work *The Republic*, in order to better organize the exposed concepts; and the second sets out the main discussions about the concept of justice contained in Book I of Plato. The final considerations go beyond the platonic text and address some of the concept of justice used today, where one can see the connection with some definitions exposed in Book I of *The Republic*.

**Key words:** Justice; Polemarchus; Politic; Plato.

## INTRODUÇÃO

O texto que aqui se desenvolve é o resultado de estudos concentrados no *Livro I* da obra *A República*, de Platão, com o intuito inicial de fazer apontamentos das definições de justiça que são apresentados no decorrer da obra. Nota-se que ao discutir sobre justiça, as definições apresentadas no diálogo do *Livro I* são refutadas durante o transcorrer do *Livro*. Porém, a busca pela significação de justiça é retomada no *Livro IV*, onde se encontra a exposição das definições, refutações e a reconstrução da definição de justiça, entretanto, não abordaremos aqui a definição última de Platão na obra *A República*, mas apenas aquelas que foram refutadas pelo ateniense no *Livro I*.

O trabalho se justifica pela importância ética e acadêmica da obra de Platão. Além disso, há uma importância latente da discussão sobre justiça no contexto histórico em que estamos inseridos, já que no século em que vivemos questiona-se quase diariamente o que é justo ou injusto, e, para que se possa debater isso, é necessário entender os primórdios a respeito desta discussão, conhecendo o que tal conceito significou e qual a influência dessa significação para os antigos, ampliando o conceito e o conhecimento sobre o tema.

Durante o desenvolvimento deste estudo, notou-se que a definição que busca conceituar a justiça na obra citada difere do que atualmente é aceito como conceito. É a



partir daí que formula-se o problema desta pesquisa, pois quais são as definições refutadas pelo interlocutor do diálogo e por que a definição que é sustentada hoje é invalidada por ele? É possível identificar alguma validade nas definições refutadas? Será possível aplicar hoje o conceito de justiça que é buscado nesta obra?

Sabemos que a definição que temos hoje para o conceito de justiça está enraizada na definição dada pelo poeta grego Simónides, quando diz que "[...] é justo restituir a cada um o que se lhe deve" (Platão, 1979, 331e). Mas, este trabalho não tem por objetivo dar uma definição indubitável, ou classificar como certa ou errada a definição que se tem hoje. O objetivo aqui é abrir caminhos para uma discussão entre os diversos saberes, o que pode, talvez, desembocar, quiçá, numa reformulação do que entendemos por justiça atualmente.

Uma observação importante para se compreender a discussão que se segue da obra em questão é saber que: quando Platão procurou um conceito que definisse a justiça, estaria visando não apenas uma contemplação da Ideia existente no Mundo Inteligível, mas, a justiça que é entendida e aplicada no Mundo dos Sentidos, aquela que influenciava cotidianamente a concepção e a vida dos cidadãos que viviam na *polis* grega. A mesma concepção de justiça que se aceita para os indivíduos, Platão estendeu ao Estado, principal objeto de *A República*. Visto que os gregos não possuíam a ideia de eremita e que toda a vida era construída dentro das cidades-Estado, sendo esta *polis* o próprio reflexo dos indivíduos, não havendo concordância no conceito de justiça, o Estado, respectivamente, seria injusto, já que não teria uma comunhão no entendimento do conceito de justiça entre seus cidadãos.

A visão política e de Estado de Platão n'*A República*, mostra-nos que sua cidade ideal era aquela em que o Estado apresentava-se como a maximização da alma humana, com todas as inclinações naturais dos indivíduos, hierarquizadas em classes sociais. O Estado, para Platão, teria uma administração centrada e conduzida por homens de almas harmonizadas, isto é, justas, visto que, para ele, somente o justo poderia guiar o Estado de forma justa.



Este estudo, dessa forma, pretende explorar as definições e refutações apresentadas por Platão no *Livros I d'A República*, bem como apontar a importância do conceito de justiça para a fundamentação desse Estado Ideal, já que o próprio Platão o colocava como o conceito-ponte entre o Mundo Sensível e o Mundo Inteligível.

## **CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E FILOSÓFICA DA OBRA "A REPÚBLICA"**

Ao pensarmos em um texto ou filósofo grego podem surgir alguns questionamentos se suas discussões ainda são válidas nos dias atuais. Partimos do princípio de que a filosofia não perde sua utilidade ao longo do tempo, suas discussões são atemporais, já que buscam certa universalidade. Entretanto, para compreendermos melhor certos aspectos da filosofia é necessário, algumas vezes, compreender o contexto histórico dos autores e textos, já que mesmo buscando a universalidade, os filósofos tentam compreender a realidade que os cercam.

Platão foi um dos filósofos antigos, juntamente com Aristóteles, dos quais mais escritos chegaram até nós, ainda assim muitos textos se perderam ao longo dos séculos. Para se compreender Platão de modo mais exemplar, não basta ler e reler uma obra, é necessário se debruçar sobre seus diálogos de modo a buscar a sua “verdadeira filosofia”. Quando dizemos “verdadeira filosofia” estamos apontando a escola de Tübingen-Milão, da qual Giovanni Reale apresenta algumas das suas principais teses na obra *Para uma nova interpretação de Platão - Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*, que diz que as obras escritas por ele não retratam a totalidade do que era ensinado dentro da Academia, e que haveria, portanto, uma doutrina que não aparece propriamente nos textos que chegaram até nós.

É com esse objetivo, o de tentar compreender algumas das principais teses acerca da justiça em Platão, que se faz necessária essa contextualização histórica.



## ***DO AUTOR***

Platão, filósofo grego, viveu em Atenas entre os anos 428-7 e 348-7 a.C. Um dos mais lembrados discípulos de Sócrates e fundador de uma das primeiras instituições de ensino, a Academia; além disso, foi mestre de um dos, junto a ele, maiores filósofos da história, Aristóteles.

Arístocles, como era chamado, era filho de uma família tradicional grega. Seu pai descendia do último rei de Atenas, Crodo, e sua mãe tinha parentesco com Sólon, que foi legislador de grande destaque na Grécia. Além disso, Cármenes e Crítias, respectivamente irmão e primo de sua mãe, foram dois dos Trinta Tiranos. Estes dados biográficos nos ajudam a compreender um pouco mais a inclinação de Platão à vida política, assim como o seu tempo histórico.

O interesse de Platão pela filosofia deu-se devido à necessidade de se preparar para a vida política, iniciando seus estudos com Crátilo, um dos discípulos do filósofo Heráclito. Posteriormente, e provavelmente aos vinte anos, Platão começou a frequentar o círculo de Sócrates. Mediante os acontecimentos que rodeavam sua vida, dos quais podemos citar a profunda e amarga decepção por seus parentes terem participado do governo oligárquico dos Trinta Tiranos, Platão mudou a direção de sua vida e tomou a filosofia como finalidade, e não mais como meio.

Após a morte de Sócrates, Platão viajou à Mégara, cidade-Estado situada próxima a Corinto. Esta viagem é tida, por alguns comentadores, como uma atitude necessária para evitar perseguições, já que Sócrates fora condenado pela Tribuna ateniense e Platão compartilhava de seus ensinamentos. Porém, esta viagem não se estendeu muito em Mégara, pois logo seguiu para: Itália, Egito, Cirene e Siracusa, na Sicília.



Este período foi de suma importância para o desenvolvimento intelectual do autor, pois foi nele que apareceram os seus primeiros diálogos, além de algumas de suas *Cartas*. Ao fim das viagens e com seu retorno à Atenas, Platão fundou a Academia. Com a morte de Platão, a Academia passou a ser conduzida por seu sobrinho, Espeusipo, iniciando-se, a partir daí, a decadência da mesma.

Dos seus escritos, chegaram até nós intactos trinta e seis. Estes foram, por fim, organizados, por assunto, pelo gramático Társilo, em nove tetralogias, porém, destes, apenas vinte e sete diálogos e as *Cartas* foram considerados autênticos, os outros possuem autenticidade duvidosa.

Além da organização de Társilo, temos a organização a qual estamos acostumados a citar Platão, que data de 1578, em Genebra, quando Henri Estienne, se refugiando de perseguições à protestantes organizou e publicou a edição completa das *Obras* de Platão. A peculiaridade desta publicação é que Estienne organizou as obras em três tomos com paginação contínua, contendo em cada página duas colunas: à esquerda o texto em latim, com tradução de Jean de Serres, e à direita o texto em grego. No meio, entre as colunas, há letras (a, b, c, d, e) que aparecem como marcação de cada parágrafo, assim, cada parágrafo que se lê em latim, tem a marcação de seu correspondente em grego. Essa é uma informação valiosa, pois quando alguma obra de Platão é citada, temos por referência a obra de Estienne. A exemplo, se citarmos *Timeu* 35a, estamos nos referindo à edição de Estienne, página "35", parágrafo "a", ou quando citamos *A República* 331e, nos referimos à edição de Estienne, página "331", parágrafo "e".

## **DA OBRA**

Antes de começarmos uma análise mais profunda e detalhada da obra e do tema em questão, uma observação vale a pena ser ressaltada aqui, trata-se da tradução do



título da obra, que (em grego *politeia*) tratava-se de *um estudo sobre a vida pública de um Estado*, e não de um tipo de governo específico<sup>7</sup>.

A obra, *A República*, pertence ao período de Maturidade do autor, tendo sido composta por vários anos e, muito provavelmente, entre suas viagens à Sicília (aproximadamente entre os anos de 392 - 367 a.C.), segundo as referências extraídas da própria obra e da *Carta VII*, como acentua Maria Helena Pereira (cf. Platão, 1949, XIV-XV). Porém, mesmo *A República* pertencendo ao período de Maturidade, há quem defenda que a leitura e o estudo do *Livro I* devem ser feitos aos moldes dos diálogos do primeiro período, da Juventude, pois é nele encontrado a mesma metodologia dos diálogos desse período, o que faz o *Livro I* ser visto como anterior ao restante dos livros da obra.

A importância da problematização acerca do *Livro I* é explorada por Maria Helena na *Introdução* à 9ª edição (Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 1949) da obra platônica, em que temos acesso a um estudo sobre a *Estrutura da obra*, que aponta o que poderíamos chamar de provas que confirmariam esta questão. Essas provas são resultados de pesquisas que empenham-se em encontrar, nas obras de Platão e em registros históricos, indícios que apontem a data histórica em que os livros que formam *A República* foram escritos. Entre as provas tidas como mais evidentes, encontramos a passagem 357a do *Livro II*, que se refere ao livro anterior como proêmio, e de acordo com a tradução aproximada do grego, ou seja, como um trabalho introdutório, que fora escrito à parte dos outros livros e depois incorporado à obra. Este é o primeiro ponto que nos faz partir para uma investigação mais detalhada sobre o problema do *Livro I*.

O primeiro apontamento a se fazer é segundo a referência histórica de que houveram duas possíveis edições d'*A República*. Se dermos crédito à anedota de Aulo Gélío (*apud* Platão, 1949, p. XV) de que "[...] aquela obra ilustre de Platão, acerca da melhor constituição e administração da cidade – depois de ler aproximadamente dois

---

<sup>7</sup> A palavra "república", no português, deriva do latim *res-publica* (*coisa pública*), sendo que esta possui o mesmo significado do termo grego empregado à obra, mas quando traduzido para o português seu significado passa a ser um tipo determinado de governo.



livros, que primeiro haviam saído a público [...]". A expressão “aproximadamente dois livros” é uma vaga referência, mas suficiente para suscitar questionamentos sobre uma primeira edição. Segundo Hirmer (*apud* Platão, 1949, p. XVIII), a primeira edição d’A *República* teria tido uma divisão de seis livros, e que, posteriormente, teria sido reeditada em dez livros, os quais atualmente temos acesso.

O segundo apontamento que cai sobre a problematização do *Livro I* é o estilo empregado na escrita deste diálogo, que, como citado anteriormente, assemelha-se aos diálogos da Juventude do autor, terminando, por sua vez, todos em *aporia*. Este é um ponto bastante discutido da obra, pois este diálogo encontra-se em uma obra de Maturidade. Isso nos permite levantar questões como a datação em que ele inicia a escrita, o que influencia no conteúdo e na metodologia empregada para alcançar o objetivo, que é escrever *acerca da melhor constituição e administração da cidade*, como notou Aulo Gélío (Platão, 1949, p. XVII), pois, no período da Juventude, Platão escreve seus diálogos finalizando-os em *aporia*, daí esse período ser também conhecido como socrático. Assim, essa característica nos leva a crer que o *Livro I* fora escrito anteriormente aos outros livros, já que essa é a metodologia empregada por Platão nos diálogos do primeiro período, onde o filósofo se propõe à busca de uma determinada virtude, trocando-a, conforme a demonstração de sua insuficiência, por outras, de maneira que a discussão termina com uma conclusão negativa à proposta inicial<sup>8</sup>. Estas virtudes que Platão se lança a buscar, já haviam sido esboçadas pelos poetas gregos, porém, na obra, Platão ressalta as chamadas "Virtudes Cardeais"<sup>9</sup>, por desenharem a

<sup>8</sup> Esta característica dos diálogos platônicos é chamada de *aporia*, o que nos permite classificar os diálogos do primeiro período como *aporéticos*, que, segundo Abbagnano (1998, p. 74-75), pode ser definido como "[...] o estágio da pesquisa filosófica que consiste em pôr em evidência os problemas", sendo a *aporia*, portanto, "[...] a dúvida objetiva, a dificuldade efetiva de um raciocínio ou da conclusão a que leva um raciocínio". Platão usa a *aporia* como metodologia, influência sofrida, provavelmente, devido ao método empregado por Sócrates de refutação (*elénchos*) e parto de ideias (*maïêtica*), o qual é por ele compartilhado inicialmente.

<sup>9</sup> Sendo as "Virtudes Cardeais" um grupo formado por quatro virtudes: *sophia* (sabedoria), *andreia* (coragem), *sophrosyne* (temperança), *dikaioisyne* (justiça), a sabedoria, apesar de ser uma das virtudes cardeais, segundo Friedländer (*apud* PLATÃO, 1949, p. XIX), "[...] não poderia servir para um diálogo *aporético* do primeiro período de Platão", sendo encontrada sua discussão no *Teeteto*. N’A *República*, Platão desenvolve as "Virtudes Cardeais" e as correlaciona com a divisão que ele faz da alma humana,



estrutura dos diálogos iniciais e sustentarem os diálogos de Maturidade e, consequentemente, de Velhice. Porém, a única virtude que não aparece nos primeiros diálogos é a justiça. Esta é considerada, por Platão<sup>10</sup>, a última e também a mais importante das virtudes, sendo discutida no *Livro I*, que, como dito, possui a mesma forma *aporética* dos diálogos da Juventude, estando, no entanto, incorporado aos outros nove livros.

Se analisarmos o conceito de justiça juntamente com a estrutura do diálogo em que ele se encontra, notamos que não é o objetivo de Platão conhecer a *eides*<sup>11</sup> de justiça, mas refutar os conceitos que comumente são atribuídos a ela, para somente depois, nos outros nove livros, buscar o verdadeiro significado e sentido de justiça para o indivíduo e para o Estado.

Fora a hipótese de uma primeira edição, Dümmler sugere (*apud* Platão, 1949, p. XIX) que o *Livro I*, se publicado separado do restante da obra, tanto pertenceria ao período da Juventude quanto seria nomeado de "Trasímaco", já que o sofista é o principal interlocutor de Sócrates nesse diálogo. Note-se que não somente o fato de um sofista ser o principal interlocutor de Sócrates, mas o caso de o *Livro I* ser um diálogo *aporético*, que busca definir uma virtude sem conseguir fazê-lo, também possibilitaria a denominação do livro pelo nome do sofista, que é como Platão se comporta em outros diálogos. E somado a este, o fato da perceptível diferença de estilo de escrita do *Livro I*,

---

que culmina na divisão das classes no Estado. Sendo as três primeiras "Virtudes Cardeais" (*sophia*, *andreia* e *sophrosyne*), e a alma humana estando dividida, respectivamente, conforme tais virtudes, em racional, irascível e concupiscível, as classes do Estado correspondem, para Platão, a estas divisões, estando, na mesma ordem, formado por um governante, pelos guardiões e pelos comerciantes, assim a última das virtudes, *dikaiosyne*, corresponde ao equilíbrio que se deve ter entre as três partes da alma e, consequentemente, as três classes do Estado. Sobre este tema cf. PLATÃO, 1949 e REALE; ANTISERI, 1994, Volume I.

<sup>10</sup> Na obra *A República*, Platão mostra que a justiça é que sustenta as demais virtudes, pois ela é o equilíbrio necessário para o indivíduo e, consequentemente, para o Estado. Para melhor esclarecimento, aconselha-se a leitura d'*A República*, 1949, juntamente com o estudo que a precede, de Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>11</sup> Termo grego já utilizado antes de ser consagrado por Platão, tendo seu primeiro significado em Homero, *aquilo que se vê, aparência*. A filosofia continuou a utilizá-lo com o mesmo significado e foi com Heródoto que recebeu o significado de ideia. Para Platão, as *eides* são a realidade supra-sensível e assim a causa da *episteme* e a condição de todo o discurso filosófico. Para um maior esclarecimento sobre essa questão cf. PETERS, 1974, p. 63.



no que diz respeito ao tratamento das figuras, e a diferença de vocabulário para o restante da obra, além da potencialidade dramática que se reconhece nas três *obras-primas*<sup>12</sup>, o *Livro I* pertenceria ao período dos primeiros diálogos, e teria sido posteriormente incorporado aos outros nove livros d'*A República*.

Essa não se apresenta, entretanto, como a posição final entre os pesquisadores de Platão, pois mesmo com muitas “provas” de que o *Livro I* seria anterior ao restante da obra, há também estudiosos que se posicionam em sentido contrário; dentre eles está Victor Goldschmidt, que é citado por Maria Helena Pereira (*apud* Platão, 1949, p. XX), na parte introdutória da obra *A República*. Este autor chama a atenção para o tom em que os diálogos *aporéticos* terminam, o de esperança. Mas neste não há esperança e a *aporia* também não é definitiva, quem nos diz isso é Gláucon, em 357a (Platão, 1949, Livro II). Isso mostra que a discussão anterior se tratou de um *prelúdio*, como é falado pelo próprio Sócrates em 357a. Além desta defesa, Goldschmidt apresenta a questão do silêncio. O silêncio de que se fala é o dos irmãos de Platão, Gláucon e Adimanto, que não deve ser menosprezado, já que ambos dizem muito em todas as obras platônicas, e igualmente n'*A República*, mas se o *Livro I* for considerado um livro à parte, este é um fato que deve ser investigado. Pois que outro motivo teria Platão para os deixar em silêncio durante uma discussão sobre uma das Virtudes Cardeais mais importantes, já que eles tratavam de personagens da “cúpula”<sup>13</sup> de Platão? Goldschmidt responde: para dar-vos voz nos outros nove livros. Que é o que acontece, com a saída de Trasímaco da conversa, em 357a, Gláucon se torna o interlocutor principal.

## DA DATA DRAMÁTICA E DA CONTEXTUALIZAÇÃO DA OBRA

<sup>12</sup> São chamadas de *obras-primas*, o *Banquete*, o *Fédon* e o *Fedro*, sendo as três do mesmo período, o que colaboraria para a hipótese de o *Livro I* ser do mesmo período que estas, o socrático.

<sup>13</sup> Quando escrevemos “cúpula”, nos referimos às personagens recorrentes em todas as obras platônicas e que sempre conduzem os diálogos, que são: Gláucon, Adimanto, Sócrates e um sofista.



A obra possui uma datação dramática que antecede entre trinta e quarenta anos a sua escrita, o que seria aproximadamente o ano de 350 a.C.

O diálogo é narrado no Pireu, que era uma cidade metropolitana de Atenas, onde se encontrava o porto que foi transformado por Temístocles (525 - 460 a.C.) no ponto mais importante da região. Não se pode dar certeza de qual era a intenção de Platão ao localizar o diálogo nesta cidade, mas isso diz muito quanto ao teor e a importância da questão discutida na obra. O que podemos sugerir é que a descrição da cidade dá-se às correntes transações comerciais de importação e exportação da Grécia naquele porto. Platão escreve habilmente um diálogo sobre a justiça, num lugar em que há uma constante entrada e saída de mercadorias, o que nos sugere que o diálogo será feito nessa mesma linha, de entrada e saída de conceitos sobre a definição de justiça.

Outro ponto de vista interessante que se encontra na obra *Comentário ao Primeiro Livro da Politeia de Platão*, de Américo Pereira (2008), é a importância da descida e não da cidade em si, sendo o ato de descer uma referência à *Alegoria da Caverna*, que mais tarde é explorada no *Livro VII*.

Ao descrever a cidade do Pireu, Platão nos revela que dentro de suas muralhas encontra-se a presença de altares a alguns deuses, como o altar à Zeus, que é o homenageado na casa de Céfalo, onde especificamente acontece o diálogo. Segundo as informações dadas pelo autor, identificamos que a narrativa acontece no mês de *Thargelion*<sup>14</sup>, que é o mês em que começava a ser feita a procissão em honra à deusa Bêndis, uma deusa trácia que protegia os animais selvagens e que, na Grécia, era comparada à Ártemis e, em alguns casos, à Selene, por estar sempre ligada à lua cheia.

## DAS PERSONAGENS

---

<sup>14</sup> O calendário grego antigo era lunar, e o mês de *Thargelion* é correspondente ao mês de junho no atual calendário gregoriano, que é solar.



Quanto às personagens que fazem parte dessa narrativa e que possuem certa importância no contexto do *Livro I*, supõe-se que já sejam conhecidos pela grande maioria dos leitores contemporâneos à Platão, mas, para ilustrá-los, fazemos aqui uma breve descrição. São eles: Sócrates, a quem Platão empresta a voz e o faz de interlocutor principal; Céfalo, ancião cuja casa acontece o diálogo; Polemarco, filho e herdeiro de Céfalo; e, Trasímaco, um conhecido sofista da época. Outros personagens que aparecem no diálogo, mas que apenas acompanham Sócrates durante a procissão, são Adimanto e Gláucon (sendo este o principal interlocutor de Sócrates nos outros nove livros da obra).

Ao caminhar para a definição de justiça, Platão busca o conhecimento de um ancião, Céfalo, que resumidamente diz que é "*dar a cada um o que lhe é devido*"; à um jovem, seu filho Polemarco, que se vê incumbido de dar à Sócrates uma melhor definição de justiça, e que inicialmente dá uma definição semelhante a de seu pai ("*restituição do que lhe é devido*"), mas acaba reafirmando sua definição como sendo o "*auxílio aos amigos e prejuízo aos inimigos*". A terceira definição é a discussão com o sofista Trasímaco, que se mantém firme dizendo que a justiça é "*o que é conveniente ao mais forte*". Ao fim do diálogo, Sócrates acaba por não escolher nenhuma das três definições como a mais acertada, permanecendo numa *aporia* sobre a *eide* de justiça.

## **DAS DEFINIÇÕES DE JUSTIÇA NO “LIVRO I”**

Antes de nos debruçarmos sobre as definições de justiça, devemos nos lembrar que este é o único diálogo *aporético* d’A *República*. Uma das características desse diálogo, como vimos anteriormente, é a semelhança com os diálogos da Juventude, em que Platão se aprofunda numa discussão sobre as virtudes, mas termina sem conseguir encontrar uma definição concreta.

Este primeiro livro se preocupa mais com esta busca pela definição do conceito de justiça. Sua estrutura, comum a outros diálogos, é uma conversa com Sócrates, onde ele é indagado sobre a definição de um determinado conceito, nesse caso a justiça. O



diálogo começa com as questões sobre a velhice e Sócrates, que inicialmente é questionado, direciona o diálogo até chegar à discussão sobre a justiça. Quando a discussão está estabelecida, lança-a aos que estão presentes (no caso, Céfalo, Polemarco e Trasímaco), que se empenham em responder.

O diálogo começa quando Sócrates, Adimanto e Gláucon estão a caminho de Atenas, após renderem preces e participarem da procissão que ocorria na cidade do Pireu. Sendo avistados por Polemarco, que envia um escravo ao encontro deles, Sócrates é convidado para visitar a casa de Céfalo, ancião e pai de Polemarco, que havia mudado para o Pireu, depois de ter vivido aproximadamente trinta anos em Atenas. Chegando à casa de Céfalo, que é onde todos estão quando o diálogo começa, nota-se a realização de um sacrifício destinado ao protetor do lar, Zeus. Por conta deste sacrifício, Céfalo está sentado em uma cadeira almofadada, onde havia sido coroado, o que indicaria a sua condição de sacerdote do lar. Vale ressaltar que todos estavam dispostos em círculo, até mesmo Céfalo, fato que permite interpretar a condição dele em relação à sua casa e às divindades, porém, mesmo sendo a maior autoridade presente, ainda estava sujeito ao deus, explicando o porquê de não ocupar uma cadeira em destaque durante a realização do sacrifício.

Céfalo, após a cerimônia, cobra que a visita de Sócrates seja mais frequente em sua casa, pois ela, segundo o ancião, faz bem aos jovens. Após essa indicação, inicia-se a conversa entre os dois, onde os outros participantes do diálogo permaneceriam atentos.

### **CÉFALO E A PRIMEIRA DEFINIÇÃO DE JUSTIÇA**

A conversa entre Céfalo e Sócrates se inicia com a própria condição de Céfalo, a sua velhice. Nesse sentido, Sócrates o indaga se a velhice lhe é penosa. Este diz que a causa de a velhice ser ou não penosa é a sensatez. Para quem a tem, a velhice se mostra



mais moderada, e para quem não a tem, a pessoa sofre de modo penoso; não somente na velhice, mas até mesmo na juventude.

Não se dando por satisfeito, Sócrates o questiona se isso não se deve ao fato de ter riquezas, dizendo que quem escuta tais palavras acreditará que envelheceu bem devido ao número de posses. Céfalo concorda que as pessoas pensam assim, mas diz que as riquezas não ajudam ou atrapalham ninguém que não seja dotado de sensatez. Seja rico ou pobre, o homem comedido aguentará bem a velhice.

Desejando continuar a conversa, Sócrates pergunta à Céfalo qual seria o maior benefício advindo de sua riqueza. Este responde que ela auxilia no pagamento de todas as dívidas, bem como ao pagamento de sacrifícios, de modo que não se vá para o *Hades* devendo nada a ninguém<sup>15</sup>.

É na passagem 331b que a definição dada por Céfalo aparece de forma mais clara. Ela está embasada no contexto que este se encontra. Deve-se ter em consideração que Céfalo é um ancião que segue os ensinamentos da tradição, de modo que isso o faz refletir sobre os atos de justiça e injustiça feitos durante sua vida, e que, segundo os escritos homéricos, ensinam que é no *Hades* que expiamos nossas faltas, e ele, como ancião, busca analisar seus atos para poder descansar sobre sua expiação. Para isso, refere-se à Píndaro, que diz que o faz ter a *doce esperança* (Platão, 1949, 331a) no *Hades*, de modo que daí decorre o desespero de alguns quando se veem perto da morte. É segundo essa linha de pensamento que Céfalo afirma que justiça é "dizer a verdade e devolver o que se tomou" (Platão, 1949, 331a).

A definição que parece superficial e incompleta é baseada na educação que Céfalo recebe da tradição grega<sup>16</sup>, e, por isso, a justiça aparece como restituição, pois

---

<sup>15</sup> Esta tradição, a de crer que não se devia descer ao *Hades* devendo nada a ninguém, já está presente no *Fédon*, 118a, quando o último pedido de Sócrates é o de que Críton não se esqueça de pagar um galo a Asclépio.

<sup>16</sup> O que se designa como "religião grega antiga" abrange o conjunto de crenças e rituais praticados na Grécia Antiga, de forma pública, embora alguns autores se refiram a ela como "culto grego", admite-se o nome de *tradição* por ser repassada dentro da tradição familiar. Dentre seus precursores temos Homero e Hesíodo, que são os poetas gregos conhecidos por transmitirem os ensinamentos. Os relatos datam a vivência de ambos no séc. VIII a.C., sendo eles rapsodos, ou seja, poetas que cantavam seus poemas ao



sendo ele de idade avançada, e lembrando dos ensinamentos sobre o *Hades*, não quer ficar a dever nada para poder descansar sobre a sua expiação.

Sócrates inicia a sua argumentação mostrando que nem tudo deve ser restituído, ou pelo menos que não se deve generalizar a restituição das coisas. Ele usa como exemplo um amigo que em sã consciência entrega suas armas a outro, e quando ele é tomado de loucura pedir-lhe-ás de volta.

A questão aqui se apresenta de forma clara: é justo devolver as armas a alguém privado da razão?

Com a definição dada por Céfalo, sim. Mas, por sabermos que as consequências deste ato seriam mais injustas do que não entregar-lhe as armas, dizemos que é injusto entregar-lhe. Sendo dessa maneira que o conceito de justiça desta primeira parte é refutado, Céfalo abandona o diálogo, entregando a discussão a seu filho Polemarco.

## **POLEMARCO E A SEGUNDA DEFINIÇÃO DE JUSTIÇA**

Nota-se, a partir dessa primeira definição, que a discussão que se inicia sobre a justiça poderá rodear a definição já estabelecida no mundo grego, dada pelo poeta Simónides, de que "[...] é justo restituir a cada um o que se lhe deve" (Platão, 1949, 331e). Polemarco é o filho mais velho de Céfalo, e é a ele, por ser seu herdeiro, que a discussão é entregue.

Ao tratarmos, nessa pesquisa, da definição que Polemarco aponta sobre justiça, pretendemos mostrar quais as teses que aparecem em seu discurso. Visto que, inicialmente, ao definir justiça, Polemarco a define de maneira muito próxima à

---

público. Os poemas recitados relacionavam as histórias dos deuses com os mortais, mas nenhum dos dois poetas assinava a autoria dos mesmos, as histórias teriam sido repassadas a eles pelas Musas, que são as divindades gregas responsáveis por cantarem os feitos dos deuses, por isso a referência às Musas está presente no início das obras destes poetas (*Teogonia*, 1995, 1; *Iliada*, 2009, I, 1; *Odisseia*, 2009, I, 1). É atribuída à Homero a composição dos poemas *Iliada* e *Odisseia*, e à Hesíodo, *Os Trabalhos e os dias* e *Teogonia*.



definição de seu pai: como restituição, entretanto, este o faz seguindo as palavras do poeta Simónides.

O diálogo entre Sócrates e Polemarco acontece da seguinte maneira: após Céfalo retirar-se da discussão, seu herdeiro mantém a linha de pensamento de seu pai, de que a justiça é a restituição. Entretanto, como a restituição, do modo como foi apontada, já havia sido refutada claramente por Sócrates, que mostrara que a restituição não deveria ser aplicada em todas as situações, e, por isso, não poderia ser considerada como uma boa definição de justiça, Polemarco vê a necessidade de modificar a interpretação da mesma. Estando ele no trânsito entre o que pensa a tradição grega e seus estudos recentes de retórica, Polemarco, mesmo permanecendo na linha de pensamento de seu pai, permite uma modulação na sua definição. Aceitando que Simónides tenha sido homem sábio e divino, Sócrates questiona essa definição dada por Polemarco, mostrando que, com certeza, o poeta não queria dizer que, ao se restituir o que é devido a cada um, tal restituição também se desse no caso de devolver algo perigoso a alguém privado de razão. Concordando que, em casos como este, não se deve restituir, Polemarco reformula sua tese, acrescentando que a interpretação deste caso refere-se a um amigo, que deve fazer bem ao outro, de modo que aquilo que o poeta quis dizer com o restituir era algo como "fazer bem aos amigos", e, conseqüentemente, "mal aos inimigos", portanto, a justiça seria a ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos (Platão, 1949, 332d). Nasce assim a definição final de Polemarco, que vê a justiça como a restituição a cada um daquilo que lhe convém. Sendo que ao amigo convém o que é bom, e ao inimigo o que é mau.

Para refutar a definição de Polemarco, Sócrates lhe pergunta: a qual serviço se presta o justo? Prontamente, a seguinte resposta é dada por Polemarco: "[...] No combate contra uns e a favor de outros" (Platão, 1949, 332e). Isso permite que Sócrates entenda que quando não há guerra o justo torna-se inútil. Polemarco, entretanto, discorda disso, mostrando que a justiça é útil nos tempos de paz, pois com ela faz-se a composição de contratos. E, observando-a como parceria para realização das coisas, é



dado como serviço da justiça a sua inutilização, pois sua utilidade resume-se "[...] em guardar as coisas que não estão sendo usadas por seus especialistas, pois quando as coisas passam a ser usadas, a justiça torna-se inútil" (Platão, 1949, 333a).

Com esse jogo de perguntas e respostas, Sócrates mostra à Polemarco que assim como todas as outras artes, a justiça deve ser, e é, ambígua, de modo que se o justo é hábil para guardar algo, também o é para roubar, por ser conhecedor do objeto e de tudo que o envolve. Citando a *Odisséia*, onde Homero afirma que Autólico era hábil em roubar, Sócrates redefine o dito de Simónides dizendo que justiça é a “arte do furto”, para benefício dos amigos e malefício dos inimigos. O que Polemarco resume como “[...] auxílio aos amigos e prejuízo aos inimigos” (Platão, 1949, 334b).

Com essa definição de justiça aparece uma contradição, pois sendo o justo um homem bom, e sendo justo fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, é igualmente justo que este homem (o homem justo) cometa atos de injustiça, pois pode ele fazer mal aos seus inimigos.

Ao definir este conceito como auxílio e prejuízo é que Sócrates começa a mostrar a invalidez da definição apresentada. Encontramos, portanto, no decorrer do *Livro I*, uma discussão sobre as aparências, o que é fundamental para se entender quem são os amigos e os inimigos a que Polemarco se refere. Ao explorar a tese, Sócrates inicia com os seguintes questionamentos: quem são os amigos? São aqueles que são bons ou aqueles que parecem bons? Quem são os inimigos, eles o são verdadeiramente ou apenas parecem ser? O que nos aparece como uma pequena confusão, na verdade são argumentos construídos para derrubar a tese de Polemarco.

Relendo a definição do filho de Céfalo, poderíamos dizer que: é justo, correto e bom ajudar aos amigos, quanto aos inimigos, devemos fazer exatamente o contrário. Mas, lembrando das perguntas de Sócrates, “quem são estes ou aqueles?”, como podemos saber se estamos ajudando um amigo e prejudicando um inimigo? Para compreender a discussão que circunda o conceito de justiça, precisamos ter em mente as diferenças entre aparência e realidade. Sendo a aparência aquilo que está visível a todos



e a realidade aquilo que as coisas realmente são, as diferenças que envolvem essa discussão giram entorno do ser e parecer. Enquanto Polemarco baseia seu discurso nas aparências, Sócrates refuta o discurso utilizando-se do "Ser", entendido como um conceito verdadeiro<sup>17</sup>. Sócrates mostra muito claramente no texto que as aparências podem enganar, de forma que podemos estar beneficiando ou prejudicando a pessoa errada. Com base nessa discussão sobre ser e parecer é que surge o discurso sobre a "Perfeição das coisas". Para sabermos quem são os amigos e quem são os inimigos, devemos saber que os inimigos são maus, enquanto os amigos são bons. A noção de bondade e verdade está relacionada à justiça, então, os maus são injustos. Aqueles que são justos estão buscando o aperfeiçoamento de caráter permitido pela justiça, que é a "perfeição dos homens".

Estaria aí exposta, de uma maneira bem simples e clara, que a justiça e a injustiça possuiriam características tão distintas que não se aceitariam uma a outra no mesmo indivíduo, pois a injustiça é exatamente o contrário de tudo o que a justiça é. Quando Polemarco afirma que justiça é auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos, ele afirmaria, porém, que aquele indivíduo justo seria capaz de cometer atos de injustiça, ao ser capaz de prejudicar seu inimigo. Mas a justiça, que está ligada à ideia (*eide*) de bem e de verdade, também relaciona-se com o aperfeiçoamento do caráter do indivíduo, portanto, fazer mal ao injusto é contra a ideia de perfeição, própria da justiça. Não é possível que haja aperfeiçoamento com maldade de nenhuma espécie, pois a maldade difere da ideia em que o aperfeiçoamento está vinculado.

Entendamos que a definição socrática de ser, enquanto verdade conceitual de justiça, está apoiada na ideia de bom e verdadeiro, de forma que aquele que é justo é também bom e amante da verdade. Isso, por si só, já seria um grande erro, mas a

---

<sup>17</sup> O que aqui é posto como *conceito verdadeiro*, onde percebemos a conceituação platônica propriamente dita, é *eide*, as ideias presentes do Mundo Inteligível, a realidade suprassensível. Apesar de no *Livro I* Platão não buscar a *eide* de Justiça, não podemos desassociar este conceito de sua obra, mesmo que neste momento o trabalho se dedique em analisar o *Livro I*, este conceito está incorporado à obra, na qual o sentido ontológico de Justiça será abordado posteriormente.



refutação de Sócrates vai além, pois ele mostra à Polemarco que a justiça e a injustiça são diferentes por que aquela ser a própria perfeição dos homens, enquanto esta não é.

Sócrates diz à Polemarco que todas as artes são ambíguas, assim, se alguém é conhecedor de um objeto para o guardar, ele também é capaz de o roubar. A justiça também é uma arte ambígua, e se interpretarmos o justo como alguém que faz mal ao seu inimigo, forçosamente devemos aceitar que o justo é também capaz de fazer mal ao seu amigo, pois ele é capaz de fazer mal a qualquer tipo de homem. O questionamento de Sócrates passeia pela capacidade do homem justo fazer mal a outros homens, visto que a justiça está vinculada ao bem e à verdade.

Sócrates começa a destrinchar a tese de Polemarco, utilizando para isso alguns exemplos que facilitam o entendimento da questão. Assim, para dizer sobre a capacidade de fazer o mal ao inimigo, começa-se a delinear sobre a perfeição. Sabendo que a perfeição dos homens é a justiça, e a forma que ela está alicerçada, como podemos aceitar que o homem justo, bom e verdadeiro cometa atos que são contrários à sua perfeição enquanto homem? Sócrates faz alusão aos maus-tratos com cavalos, que, acontecendo, fazem com que os cavalos se tornem piores em relação à sua perfeição, de cavalo, e não, por exemplo, a perfeição dos cães. Da mesma forma acontece com os homens, que, fazendo ou recebendo o mal, tornam-se piores em relação à sua perfeição, de justos. Assim, um homem justo não pode tornar qualquer outro homem injusto através da sua justiça, ou seja, como poderia um homem justo fazer mal, se isso seria contrário à sua natureza?

Se o justo é, por natureza, bom, ele não pode cometer atos injustos e maus, porque seriam contrários à sua natureza, de justo e bom. Dessa maneira, o justo não pode prejudicar seus inimigos porque o ato do prejuízo é contrário à sua essência. Contrariando o que fora exposto anteriormente, e abrindo margem para uma nova definição, Polemarco muda a sua perspectiva de “*parecer*” para “*ser*”.

Deste modo, se o homem justo fosse capaz de fazer mal ao inimigo, bem como de fazer bem ao amigo, o fez porque o inimigo é mal e o amigo é bom. Porém, se ele é



capaz de cometer atos de maldade a qualquer tipo de homem, justificando-se na bondade ou na maldade do amigo e/ou do inimigo, ele não pode ser um homem justo, porque fazendo o mal aos homens, o homem justo torna-se pior em relação à sua perfeição. Sendo a perfeição dos homens a própria justiça. Assim, o homem justo jamais poderia tornar outro homem injusto, porque ele só é capaz de fazer aquilo que sua natureza permite (a justiça). E, portanto, o homem justo é incapaz de fazer o mal a qualquer que seja. O mal cabe ao injusto?

Lembramos também que o conceito de justiça, relacionado ao homem e empregado nessa parte do texto, refere-se aos homens totalmente justos ou totalmente injustos. Não há meio-termo para Platão, pois a justiça e a injustiça são opostos, sendo impossível visualizar um homem meio justo ou meio injusto.

### **TRASÍMACO E A TERCEIRA DEFINIÇÃO DE JUSTIÇA**

Sendo Platão um grande crítico da prática sofista, no *Livro I* (Platão, 1949, 337d) d'*A República*, ele direciona sua crítica à Trasímaco, sofista bastante conhecido no mundo grego<sup>18</sup>. Platão apresenta Trasímaco como uma figura prepotente e que se mostra indignado com Sócrates. Sua indignação é justificada porque o sofista acusa Sócrates de não ser um ignorante, como ele diz ser. A ignorância de Sócrates é, na verdade, autoconsciência, como já mostrado anteriormente, mas o que Trasímaco tenta fazer é colocar Sócrates numa posição de falsário, insinuando que ele não é o ignorante que se mostra ser, e sim um simulador, que se disfarça na ignorância para não responder aos questionamentos. É nesse momento que se vê a prepotência do sofista, que se auto-intitula sábio e capaz de definir o que é a justiça.

---

<sup>18</sup> Na introdução à *A República* (PLATÃO, 1949, p. X), Maria Helena Pereira traça a figura de Trasímaco de Calcedônia dizendo se tratar de um "[...] sofista que partilha com Górgias a honra de ter sido o criador da prosa artística em Ático. [...] o Livro I mostra-o como um opositor truculento, [...] alheio a qualquer preocupação de conciliar a eloquência com a ética e inclinado a tirar proveito material do seu ensino."



O que Trasímaco faz é definido por Manfredo de Oliveira (2006, p. 26) como "[...] fazer parecer o falso por verdadeiro ou pelo menos por provável". Baseando, portanto, seu discurso numa distorção do que é a justiça, de modo a interpretá-la de maneira pessoal, o que aparentemente seria impossível de refutar.

Platão mostra, em 337d, que Trasímaco só explicaria qualquer coisa que fosse mediante a pagamento. O que aponta mais uma vez a crítica tecida aos sofistas.

Quando Trasímaco, por sua vez, concorda em responder a pergunta que lhe foi feita, é objetivo na sua definição: "[...] justiça não é outra coisa senão conveniência do mais forte" (Platão, 1949, 338c).

Sócrates não abre mão de questionar quem é o mais forte para o sofista, chegando a perguntar se seria um lutador. Trasímaco, entretanto, que há pouco olhara com olhos raivosos, responde incisivamente que o mais forte se trata do Estado, seja ele uma aristocracia, uma democracia ou uma monarquia. O Estado é quem estabeleceria as leis, e estas seriam constituídas de acordo com a sua própria conveniência. Se é certo cumprir as leis, quem as cumpre é justo, entretanto, aqueles que as descumprem são injustos, assim, obedecer aos governantes é um ato de justiça, então, justiça é o que convém ao mais forte.

Sócrates começa sua argumentação com o intuito de mostrar que a definição dada por Trasímaco é falha. Para isso, ele começa por um ponto simples: os governantes são homens e aos homens não cabe a perfeição das coisas, e sim uma proximidade com elas. Assim, de uma forma incontestável, os homens são passíveis de falhas. E se os homens são falhos, as leis estabelecidas por eles também são passíveis de falhas. Portanto, por mais que a justiça seja o que é conveniente ao mais forte, o mais forte também pode estabelecer leis que sejam prejudiciais a ele próprio.

Trasímaco defende-se dizendo que o governante que erra ao estabelecer uma lei o faz porque foi abandonado por seu saber, pois, o sábio não erra. Desse modo, Trasímaco reafirma que a justiça é a conveniência do mais forte, sabendo que o mais forte é sábio, e, portanto, não estabelecerá leis que prejudiquem a si mesmo.



Para ampliar a discussão, Sócrates cita exemplos de artífices e suas artes, e pergunta quais seriam as conveniências delas. Citando uma, a medicina, sabendo que sua arte é a da cura dos doentes. A medicina não necessita de cura para si mesma, quem necessita é o corpo, que, apesar de ser feito com certa perfeição, é passível de defeitos. Assim, a conveniência da medicina é a cura do corpo, e não de si mesma. Interpretando esse exemplo no contexto do governante e o que lhe convém, a arte de governar é perfeita e incorruptível, e não necessita de sabedoria para si, mas apenas para seu “objeto de trabalho”, o ato de governar os mais fracos. Portanto, o governante busca o que é conveniente ao mais fraco, porque esse é o objetivo da sua arte: o melhor para os mais fracos.

De uma maneira sutil, Sócrates desarticula toda a argumentação de Trasímaco. Não se conformando com a situação, o sofista diz que tal qual é a função do pastor de cuidar das ovelhas para o abatimento, é a do governante de cuidar dos súditos, apenas para o seu próprio benefício. Essa argumentação é invalidada por Sócrates, pois independente do que irá acontecer com as ovelhas, a arte do pastor é a de cuidar delas. Esse exemplo não pode ser remetido aos governantes, pois é provado ao saber que nenhum governante governa de forma espontânea e por vontade própria, porque não é vantajoso a si próprio e por isso o cargo é remunerado.

Vemos, com isso, que o ato de governar é e sempre será em benefício do outro, pois todo bom sábio deseja afastar-se do poder, confirmando que a justiça é a conveniência do mais fraco.

Neste ponto do diálogo, Sócrates concorda com Trasímaco que diz ser, aparentemente, mais vantajoso ser injusto do que justo. Pois, o homem injusto busca o governo e governa em seu próprio benefício, prejudicando os seus súditos. Mas isso não é justiça, é o ato de um homem injusto no poder.

Sócrates rememora tudo o que foi discutido e qualifica a justiça como sendo uma virtude e a injustiça um vício. Mas a justiça é dita, por Trasímaco, como aquilo que não possui utilidade, enquanto que a injustiça é proveitosa, sendo, respectivamente,



ingenuidade e prudência. Dessa maneira, ele coloca a justiça num campo contraditório, pois, de modo inconsciente ou não, permite uma refutação a esta definição do conceito.

Trasímaco classifica, então, os homens injustos como sendo sábios e sensatos. Para refutar essa afirmação, Sócrates pergunta: o homem justo seria capaz de exceder outro homem justo? A resposta parece clara: não. E o injusto, se julgaria digno de exceder alguém e acharia esse ato justo? Trasímaco não pensa duas vezes, para ele, o injusto se acha digno de tal ato e o considera justo. Esta resposta permite afirmar que, se o injusto julga-se capaz de exceder o justo, o justo, por sua vez, também é digno de exceder o injusto, ou seja, o justo é aquele que se considera digno de exceder aquilo que é oposto a ele, sendo, por isso, sábio, mas o injusto é tido por ignorante, pois se acha digno de exceder seu oposto tal qual seu semelhante.

Vê-se aqui que o justo é bom e inteligente, enquanto o injusto não pode ter nenhuma das duas qualidades. Para confirmar isso bastaria lembrar do jogo das aparências exposto durante a discussão de Sócrates com Polemarco, pois se confunde os injustos com os justos porque estes se parecem com aqueles, mas, ao final, ao injusto só cabe a aparência, pois aquele que possui inteligência e bondade não parece, é, ou seja, quem possui tais características é justo.

Com tantas exemplificações das características do homem justo, fica cada vez mais claro que o injusto é ignorante por não ser inteligente e bom quando tenta exceder seus semelhantes. E, então, torna-se óbvio que o governante de um Estado deva ser justo, pois ao governar com todas as características da justiça, ele será capaz de fazer acordos que beneficiem seus súditos e a si próprio, enquanto aquele que é injusto dirige a cidade cegado pela injustiça, acarretando prejuízos a si e aos seus súditos.

O conveniente à injustiça é o ódio, as maldades, as revoltas; enquanto a justiça traz consigo a concórdia e a amizade. Aquele Estado governado por um homem injusto desfalecerá em contendas. Portanto, quem governa um Estado deve ser justo, reafirmando-se que a justiça é a conveniência do mais fraco, pois ao governante cabe prevenir as contendas para o bem de seus súditos.



Cada coisa existe com uma função, e para existir necessita de uma virtude. A função da alma é governar o corpo. A justiça é uma virtude da alma e, por isso, a injustiça é nada mais que um defeito dela. Deste modo, a injustiça nunca será mais vantajosa que a justiça, porque ela não é a perfeição da alma.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Nos atuais dicionários de língua portuguesa encontramos uma definição muito semelhante à definição de justiça de Simónides, dada por Polemarco, que consiste em "[...] restituir a cada um o que se lhe deve" (Platão, 1949, 331e). No dicionário Houaiss (2004, p. 439), por exemplo, temos a seguinte definição: "princípio e atitude que consiste no respeito aos direitos de cada um e na atribuição daquilo que é devido a cada pessoa [...]", já no Dicionário Escolar da Língua Portuguesa, de Francisco da Silveira Bueno (1995, p. 632), encontramos a seguinte definição: "virtude de dar a cada um o que é seu". Se a primeira definição dada por Polemarco é utilizada atualmente como uma das definições de justiça, precisamos compreender um pouco melhor a filosofia do direito que a sustenta.

Segundo Gonçalves Jr. e Maciel (2011, p. 188), "[...] a justiça consiste essencialmente no reconhecimento prático que a pessoa faz do sentimento de respeito da dignidade das demais pessoas do mundo", ou seja, a justiça está em respeitar o próximo independente das diferenças. E isso só acontece porque a justiça deve existir em uma relação, no mínimo, entre duas pessoas<sup>19</sup>.

Para que haja justiça também devemos entender que essa relação acontece em três tópicos, segundo a Filosofia do Direito: a) a alteridade, que consiste em respeito à pessoa do próximo; b) o devido, que é a obrigatoriedade, ou, em outras palavras, o dever de se cumprir as leis estabelecidas; e c) a igualdade, que é o elemento essencial e

---

<sup>19</sup> Sendo que pessoa é entendida como um animal racional, e, por isso, explica-se que entre os animais irracionais não há o entendimento dos atos como justos ou injustos, pois tais animais são movidos unicamente pelo instinto.



mais básico do conceito de justiça. Esses três pontos se entrelaçam, mas é a igualdade que rege tudo, pois é através dela que se tem o respeito pelo próximo, além de ser a base para medir o que é devido. E é por isso que Diniz, ao explicar o que é justiça, coloca o conceito como restituição, pois "[...] o que é devido a cada um, o é segundo o entendimento de igualdade" (Gonçalves Jr.; Maciel, 2011, p. 205). A partir do momento que se compreende o conceito de igualdade, a alteridade e o devido são automáticos, pois só se pode respeitar o outro e cumprir com as leis estabelecidas quando o conceito de igualdade é natural, portanto, a restituição a ser feita sempre terá como base a medida de igualdade, alteridade e devido para com o outro, o que exige, naturalmente, a relação dos três tópicos mencionados.

Esses tópicos estão relacionados ao valor universal de dever, independente da cultura em que estão inseridos. É sobre esse valor de justiça que se discute, por exemplo, sobre a maldade. Quando tratamos o conceito de justiça vinculado ao Direito, esse valor acaba submetendo-se às características culturais, de modo que todo valor se estrutura na realização de uma comunidade, região e/ou país. O respeito e a liberdade são os principais fatores para que haja justiça ou mesmo injustiça nas comunidades, e as ações são determinadas de acordo com leis que regem o Estado. É por isso que encontramos, em alguns Estados, ações que podem ser entendidas como injustas e/ou más, mas que são respaldadas por lei, pois o que as instituições do Estado vêem como justas, ou aceitáveis, estão baseadas na cultura em que o Estado está inserido. Assim, a definição entendida hoje por justiça em muito se assemelha, como dito, a dada por Polemarco, não apenas por utilizar palavras semelhantes, mas porque a justiça pode ser entendida como dar a cada um o que é seu, obedecendo a ordem social superior vigente, permitindo que, de acordo com a legislação, os direitos de todos sejam garantidos.

As questões levantadas no início deste trabalho, sobre se haveria validade em alguma das definições apresentadas no *Livro I d'A República*, estão aqui respondidas, pois mostra-se que, de acordo com a constituição de leis a que estamos submetidos no séc. XXI, justiça é dar a cada um o que lhe pertence, mas a grande diferença dessa



definição com a discussão que aparece no diálogo entre Sócrates e Polemarco é que, quando essa definição aparece no diálogo, trata-se inicialmente de restituir tudo o que se deve a quem dever, que é quando Sócrates mostra que não se deve generalizar, pois seria uma insanidade devolver as armas, por exemplo, a uma pessoa privada da razão. Depois dessa primeira refutação, Polemarco reformula sua definição, e a questão se mostra em devolver às pessoas aquilo de acordo com o que ela parece, sendo justo devolver o bem aos amigos e o mal aos inimigos. Isso também é refutado, tendo sido explicado anteriormente que não se pode ir contra a perfeição do homem, que é a justiça, além de correr o risco de cair no engano das aparências e acabar por fazer bem ao inimigo ou mal ao amigo. Mas hoje, quando falamos de devolução, ou melhor, de restituição, não nos referimos à restituição de bens ou de atitudes isoladas, pensadas pelo indivíduo, estando ele livre para decidir se vai e o que vai restituir a quem. Hoje, o conceito de justiça está enraizado na legislação que governa cada país, região e, portanto, cada pessoa.

Não é a questão de dizer que, sendo indivíduo, estamos obrigados a seguir regras, ficando presos a elas, mas sim que, como animais racionais que somos e vivendo em sociedade, necessitamos de regras, leis, que sejam instituídas para manter a ordem e, assim, estabelecer limites da liberdade, apontando onde termina a liberdade de um e onde começa a liberdade de outro indivíduo. O que faz com que eles sejam tratados de maneira igualitária, identificando para cada um qual o seu dever e o que deve ser restituído.

De acordo com as informações e discussões levantadas nesse estudo, podemos concluir, portanto, a validade da tese de Polemarco, e compreender o porquê de ela permanecer viva até hoje.

## REFERÊNCIAS

:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.



BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política - A filosofia e as lições dos clássicos*. Tradução Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Coleção vocabulários dos filósofos)

BUENO, Francisco da Silveira. *Dicionário escolar de língua portuguesa*. 11ª ed. Brasília: Fundação de Assistência ao Estudante – FAE e Ministério da Educação e Desporto, 1995.

CORNELLI, Gabriele; XAVIER, Dennys Garcia Xavier. *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. (Coleção estudos platônicos)

GOLDSCHIMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2008.

GONÇALVES JR., Jerson Carneiro; MACIEL, José Fabio Rodrigues. *Concurso da magistratura: noções gerais de direito e formação humanística*. São Paulo: Saraiva, 2011.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. 5ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010 (Clássicos WMF)

PEREIRA, Américo. *Comentário ao primeiro livro da Politeia de Platão*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. Disponível em: <[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)>. Acesso em: 01 agosto 2012.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Tradução Beatriz Rodrigues Barbosa. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: 1974.

PLATÃO. *A República*. Tradução do grego de John Burnet. Tradução do inglês de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

\_\_\_\_\_. *Carta VII*. Tradução do grego John Burnet. Tradução do inglês José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013. (Biblioteca antiqua)

\_\_\_\_\_. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Tradução José Cavalcante de Souza, Jorge Peleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção os pensadores).



\_\_\_\_\_. *Diálogos de Platão: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Vol. V. Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975. (Coleção amazônica – série Farias Brito)

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Filosofia pagã antiga*. Vol. I. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. (Coleção história da filosofia)

\_\_\_\_\_. *Platão: história da filosofia grega e romana*. Vol. III. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SOARES, Márcio. *A ontologia de Platão – um estudo das formas no Parmênides*. Passo Fundo: UPF, 2001. (Série filosofia).

WILLIAMS, Bernard Arthur Owen. *Platão: a invenção da filosofia*. Tradução Irley Fernandes Franco. São Paulo: Editora Unesp, 2000.