

A DEFINIÇÃO DE JUSTIÇA COMO "FAZER O QUE LHE É PRÓPRIO" NA REPÚBLICA DE PLATÃO

THE DEFINITION OF JUSTICE AS “DOING WHAT IS ONE’S OWN” IN PLATO’S REPUBLIC

Davi Miranda Lucena de Avelar¹
<https://orcid.org/0000-0002-1858-4222>

Reginaldo Rodrigues da Costa²
<https://orcid.org/0009-0001-1450-335X>

Resumo: O presente artigo examina a definição platônica de justiça como “fazer o que lhe é próprio”, formulada no Livro IV da *República*. A investigação percorre o itinerário argumentativo do diálogo, desde a refutação das concepções de Céfalo, Polemarco e Trasímaco no Livro I, passando pelo desafio de Gláucon e Adimanto, que exigem uma demonstração de que a justiça constitui um bem intrínseco para a alma, até a construção da cidade ideal e a identificação da justiça como princípio de ordenação funcional. A análise considera a analogia entre cidade e alma, a divisão tripartite e os debates interpretativos suscitados pela definição platônica. O artigo argumenta que a definição platônica constitui uma reconfiguração conceitual que desloca o problema da justiça do âmbito das ações externas para a estrutura interna da alma, oferecendo assim uma resposta ao desafio de demonstrar que a justiça é desejável por si mesma, independentemente de recompensas ou consequências externas.

Palavras-chave: Platão; República; Justiça; Alma; Virtude.

Abstract: This article examines the Platonic definition of justice as “doing what is proper to oneself,” as formulated in Book IV of the *Republic*. The investigation traces the argumentative trajectory of the dialogue, beginning with the refutation of the conceptions of Cephalus, Polemarchus and Thrasymachus in Book I, moving through the challenge posed by Glaucon and Adeimantus, who demand a demonstration that justice is an intrinsic good for the soul, and culminating in the construction of the ideal city and the identification of justice as a principle of functional ordering. The analysis considers the analogy between city and soul, the tripartite division, and the interpretative debates raised by the Platonic definition. The article argues that this definition constitutes a conceptual reconfiguration that shifts the problem of justice from the domain of external actions to the internal structure of the soul, thereby offering a response to the challenge of demonstrating that justice is desirable in itself, independently of external rewards or consequences.

Keywords: Plato; Republic; Justice; Soul; Virtue.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE / Fortaleza-Ceará, Brasil. E-mail: contato@davilucena.com. Currículo: <http://lattes.cnpq.br/1520113162103673>

² Doutor em Filosofia, Professor da Universidade Estadual do Ceará – UECE / Fortaleza-Ceará, Brasil. E-mail: reginaldo.costa@uece.br. Currículo: <http://lattes.cnpq.br/2440091397655315>

Introdução

A *República* de Platão constitui uma das obras filosóficas mais influentes da tradição ocidental, e sua investigação sobre a natureza da justiça permanece objeto de análise e controvérsia entre os estudiosos. O diálogo é estruturado em torno de uma questão aparentemente simples, formulada já no Livro I: o que é a justiça? A resposta platônica, desenvolvida ao longo de dez livros, chega à definição da justiça como "cada um cumprir a tarefa que é a sua" (*Rep.* 433b). A formulação, que aparece no Livro IV, após a construção da cidade ideal, representa uma reinterpretação do conceito que desloca o problema da justiça do âmbito das ações particulares para a estrutura funcional da cidade e da alma.

O objetivo do presente artigo consiste em examinar o significado e as implicações dessa definição no contexto argumentativo da *República*. A investigação parte da análise das concepções de justiça refutadas por Sócrates no Livro I, percorre a construção da cidade ideal nos Livros II a IV e chega na identificação da justiça como princípio de ordenação funcional tanto na cidade quanto na alma individual.

A estrutura do artigo segue o percurso argumentativo do próprio diálogo. A primeira seção examina as definições de justiça propostas por Céfalo, Polemarco e Trasímaco, bem como as razões de sua refutação. Em seguida, analisa o desafio reformulado por Gláucon e Adimanto no início do Livro II, que estabelece os termos nos quais a defesa socrática da justiça deverá ser conduzida. Acompanha-se a construção da cidade ideal e o princípio de especialização funcional que a fundamenta, e examina-se a definição propriamente dita de justiça e sua aplicação à alma individual através da teoria da tripartição. A conclusão oferece uma avaliação do argumento platônico e de sua relevância para a compreensão do conceito de justiça.

As definições refutadas no livro I

O Livro I da *República* apresenta três tentativas de definição da justiça, cada uma delas submetida ao exame dialético de Sócrates e considerada insatisfatória. A primeira é oferecida por Céfalo, ancião e anfitrião do diálogo, que identifica a justiça com a honestidade e o cumprimento das obrigações: dizer a verdade e restituir o que se deve a outrem (*Rep.* 331b). Sócrates refuta essa concepção mediante um contraexemplo: devolver uma arma emprestada a um amigo que enlouqueceu não constitui ação justa, ainda que tecnicamente se esteja restituindo o que lhe é devido. A definição de Céfalo falha, portanto, por não distinguir entre a forma externa da ação e sua adequação às circunstâncias particulares.

Polemarco, filho de Céfalos, assume a discussão e propõe uma reformulação: a justiça consiste em dar a cada um o que lhe é devido, entendendo-se por isso fazer bem aos amigos e mal aos inimigos (*Rep.* 332d). Esta concepção, atribuída ao poeta Simônides, representa uma posição tradicional na cultura grega, segundo a qual as relações de reciprocidade positiva e negativa constituem o núcleo da conduta justa. Sócrates objeta que tal definição pressupõe a capacidade de identificar corretamente quem são os verdadeiros amigos e inimigos, distinção que frequentemente escapa ao juízo comum. Além disso, argumenta que prejudicar alguém, mesmo um inimigo, significa torná-lo pior em relação à excelência humana, de modo que a justiça, sendo uma virtude, não pode ter por efeito produzir injustiça em outrem (*Rep.* 335b-e). Julia Annas observa que este argumento antecipa uma tese desenvolvida ao longo do diálogo: a justiça não pode ser adequadamente compreendida em termos de ações particulares dirigidas a indivíduos particulares, mas requer uma concepção mais abrangente da ordem e da harmonia (ANNAS, 1981, p. 23-24).

A intervenção de Trasímaco marca uma ruptura no tom do diálogo. O sofista apresenta uma definição radicalmente distinta: a justiça é a vantagem do mais forte (*Rep.* 338c). Em cada cidade, argumenta Trasímaco, os governantes estabelecem leis em seu próprio benefício, e denominam "justo" aquilo que convém a quem detém o poder. A justiça seria, portanto, um instrumento de dominação, e o homem verdadeiramente sábio reconheceria que a injustiça praticada em larga escala constitui o caminho para a felicidade. Trasímaco invoca a figura do tirano como paradigma do homem bem-sucedido: aquele que, tendo cometido as maiores injustiças, vive na abundância enquanto suas vítimas o louvam como feliz (*Rep.* 344a-c). A figura do tirano, em sua forma mais extrema, representa aquele que se entrega à liberdade sem limites, exercendo poder absoluto sobre seus súditos de modo análogo ao poder que o narrador exerce sobre seu público. Conforme observa Brandão, a estrutura de poder inerente à narrativa platônica revela-se na capacidade do diegeta de conduzir o receptor sob sua tirania, estabelecendo um contrato que lhe permite reportar tanto o crível quanto o incrível (Brandão, 2010, p. 13-26).

A refutação socrática de Trasímaco no Livro I opera em múltiplos níveis. Sócrates explora inicialmente uma ambiguidade na tese do sofista: se a justiça é a vantagem do mais forte, e se os governantes podem errar ao legislar contra seus próprios interesses, então seria justo desobedecer a leis que prejudicam os governantes (*Rep.* 339c-e). Trasímaco responde distinguindo o governante "no sentido estrito" daquele que apenas ocupa o cargo, mas essa distinção o compromete com uma concepção técnica de governo que Sócrates utiliza contra ele: toda arte ou técnica visa o benefício de seu objeto, não do artífice; assim, o médico enquanto

médico busca a saúde do paciente, não a própria vantagem (*Rep.* 341c-342e). O argumento mais substancial, porém, concerne a relação entre justiça e felicidade. Sócrates sustenta que a alma possui uma função própria, que é viver bem, e que a justiça é a virtude que permite à alma desempenhar adequadamente essa função. Desse modo, o justo necessariamente vive melhor que o injusto e é mais feliz (*Rep.* 353d-354a).

O Livro I termina, no entanto, em aporia. Sócrates reconhece que o método empregado foi inadequado, pois tentou determinar se a justiça é mais vantajosa que a injustiça antes de estabelecer o que a justiça propriamente é (*Rep.* 354b-c). Como observa C. D. C. Reeve, o Livro I funciona como um prólogo dramático que apresenta o problema em termos que serão transformados nos livros subsequentes. A questão não é simplesmente se a justiça compensa, mas o que significa ser justo e por que razão a justiça constitui um bem para quem a possui (Reeve, 1988, p. 3-24). O desafio de responder a essa questão será reformulado por Gláucon e Adimanto no início do Livro II.

O desafio de gláucon e adimanto

No início do Livro II, Glaucon manifesta insatisfação com a refutação de Trasímaco. Embora não endosse a posição do sofista, considera que Sócrates não demonstrou adequadamente porque a justiça deve ser escolhida por si mesma e não apenas por suas consequências. Glaucon propõe uma classificação dos bens em três categorias: aqueles desejados por si mesmos (como a alegria), aqueles desejados tanto por si mesmos quanto por suas consequências (como a saúde e o conhecimento), e aqueles desejados apenas por suas consequências (como tratamentos médicos penosos). Sócrates afirma que a justiça pertence à segunda categoria, a dos bens mais estimáveis, que são desejados tanto por si mesmos quanto por suas consequências (*Rep.* 357b-358a). Glaucon desafia Sócrates a demonstrar essa tese, apresentando para isso a posição que ele próprio considera necessário refutar.

Segundo essa posição, atribuída à opinião comum, a justiça teria origem em um contrato social motivado pelo medo. Por natureza, argumenta Glaucon, expondo a tese que pretende ver refutada, cometer injustiça é vantajoso e sofrê-la é prejudicial. Os homens, tendo experimentado ambas as coisas, teriam acordado estabelecer leis e pactos, denominando “justo” e “legal” o que as leis prescrevem. A justiça seria, assim, um meio-termo entre o melhor (cometer injustiça impunemente) e o pior (sofrer injustiça sem poder retaliá-la), aceito não como um bem, mas como algo tolerável na ausência de poder suficiente para ser injusto (*Rep.* 358e-359b). O mito do anel de Gíges ilustra essa concepção: se um homem justo possuísse um

anel que o tornasse invisível, comportar-se-ia da mesma forma que o injusto, pois ninguém é justo de bom grado, mas apenas por coerção (*Rep.* 359c-360d).

Glaucon formula então o desafio em termos precisos: Sócrates deve comparar o homem perfeitamente injusto, que possui reputação de justo e desfruta de todas as vantagens sociais, com o homem perfeitamente justo, desprovido de qualquer reconhecimento e submetido às piores penalidades. Se a justiça é um bem em si mesma, o segundo deve ser mais feliz que o primeiro, independentemente das consequências externas (*Rep.* 360d-362c). Adimanto complementa o desafio observando que os próprios defensores da justiça a recomendam por suas consequências, como reputação, honras e recompensas divinas, e nunca pelo que ela é em si mesma na alma de quem a possui (*Rep.* 362e-367e).

O desafio de Glaucon e Adimanto estabelece os parâmetros para a investigação subsequente. Sócrates deverá demonstrar que a justiça é um bem intrínseco para a alma, independentemente de qualquer recompensa ou reconhecimento externo. Para realizar essa demonstração, propõe examinar a justiça primeiro na cidade, onde ela aparece “em letras maiores”, antes de investigá-la no indivíduo. A construção da cidade ideal nos Livros II a IV constitui, assim, um instrumento heurístico para identificar a natureza da justiça (*Rep.* 368c-369a). Como observa G. R. F. Ferrari, essa estratégia metodológica pressupõe uma correspondência estrutural entre cidade e alma que será desenvolvida ao longo do argumento (Ferrari, 2007, p. 11-5).

A construção da cidade ideal e o princípio de especialização

A construção da cidade ideal inicia-se com a identificação de sua origem nas necessidades humanas. Nenhum indivíduo é autossuficiente; cada um carece de muitas coisas que não pode prover por si mesmo. A cidade nasce, portanto, da reunião de indivíduos que, associando-se, podem satisfazer mutuamente suas necessidades (*Rep.* 369b-d). A primeira necessidade é a alimentação; seguem-se a habitação, o vestuário e outros bens indispensáveis à vida. Para prover essas necessidades, são requeridos agricultores, construtores, tecelões e artesãos diversos.

É nesse contexto que Sócrates introduz o princípio de especialização funcional que fundamentará toda a estrutura da cidade justa. Cada indivíduo possui aptidões naturais distintas, e o trabalho é realizado com maior qualidade e em maior quantidade quando cada um se dedica a uma única ocupação conforme sua natureza, no momento adequado, deixando de lado as demais atividades (*Rep.* 370b-c). Este princípio não é somente um conceito econômico; ele

expressa uma concepção segundo a qual a excelência de qualquer atividade requer dedicação exclusiva e conformidade com a natureza do agente. O sapateiro deve fazer sapatos e nada mais; o agricultor deve cultivar a terra sem dispersar-se em outras ocupações. A multiplicidade de funções compromete a qualidade do desempenho e introduz desordem na comunidade.

A cidade primitiva assim constituída, a mesma que Glaucon denomina “cidade de porcos” por sua simplicidade, é ampliada para incluir bens e serviços que excedem as necessidades básicas. A introdução do luxo exige a expansão do território e, conseqüentemente, a guerra. Surge então a necessidade de uma classe de guardiões (φύλακες) encarregados da defesa da cidade. Os guardiões devem possuir natureza particular: fogosos como cães de guarda em relação aos inimigos, mas mansos em relação aos concidadãos (*Rep.* 375a-376c). Sua educação, detalhadamente descrita nos Livros II e III, visa produzir essa combinação de qualidades através da formação musical e ginástica. Dentre os guardiões, aqueles que demonstrarem as melhores aptidões e o mais firme compromisso com o bem da cidade serão selecionados para governá-la como guardiões perfeitos ou governantes (ἄρχοντες), enquanto os demais permanecerão como auxiliares (ἐπίκουροι) encarregados de executar as decisões dos governantes e defender a cidade (*Rep.* 412b-414b).

A cidade ideal apresenta, assim, uma estrutura tripartite: a classe dos produtores (agricultores, artesãos, comerciantes), que provê as necessidades materiais; a classe dos auxiliares, que defende a cidade e mantém a ordem interna; e a classe dos governantes, que dirige a cidade com conhecimento do bem. Cada classe corresponde a uma função específica e a cada uma é atribuída uma virtude característica. A sabedoria (σοφία) pertence à classe dos governantes, pois consiste no conhecimento pelo qual a cidade é bem administrada em seu conjunto (*Rep.* 428b-429a). A coragem (ἀνδρεία) pertence aos auxiliares, sendo definida como a preservação da crença correta sobre o que se deve ou não temer, crença inculcada pela educação e mantida apesar dos prazeres, dores, desejos e temores (*Rep.* 429a-430c). A temperança (σωφροσύνη), diferentemente das anteriores, não se restringe a uma classe, mas consiste em uma espécie de acordo ou harmonia entre todas as partes da cidade sobre quem deve governar: o assentimento dos governados ao governo dos melhores (*Rep.* 430d-432a).

Após identificar três das quatro virtudes cardeais, Sócrates propõe que a quarta, a justiça, deve ser aquilo que resta e que possibilita a existência das demais (*Rep.* 432b). A investigação revela que a justiça não é outro senão o princípio que esteve presente desde o início da construção da cidade: que cada um faça uma única coisa, aquela para a qual sua natureza é mais adequada. Nicholas White observa que este procedimento de identificação por eliminação confere à justiça um estatuto peculiar: ela não é uma virtude entre outras, mas a condição

estrutural que permite às demais virtudes existirem e serem preservadas (White, 1979, p. 101-106). A aplicação dessa definição à alma individual requer que se demonstre a existência de partes distintas na alma, correspondentes às classes da cidade. Sócrates estabelece essa demonstração mediante o princípio de não-contradição: a mesma coisa não pode simultaneamente fazer ou sofrer coisas contrárias no mesmo aspecto e em relação à mesma coisa (*Rep.* 436b-c). Assim, se a alma como um todo deseja beber, mas a razão a proíbe, é necessário que existam nela ao menos duas partes distintas: uma que apetece (o apetitivo, ἐπιθυμητικόν) e outra que calcula e refreia (o racional, λογιστικόν). A terceira parte, o irascível (θυμοειδής), é identificada como o elemento que se encoleriza e que, quando não corrompido pela má educação, atua como aliado da razão contra os apetites (*Rep.* 439e-441c).

Uma definição de justiça e sua aplicação à alma

A formulação definitiva da justiça aparece em *República* 433a-b. Sócrates afirma que a justiça consiste em cada um fazer o que lhe é próprio e não se intrometer nos assuntos alheios (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ). É uma definição que possui faces complementares: uma positiva, que prescreve a atividade conforme à natureza própria, e uma negativa, que proíbe a intromissão em funções alheias. O termo grego πολυπραγμοσύνη, que designa a atividade excessiva ou a intromissão, representa o oposto da justiça e a fonte da injustiça na cidade. Quando artesãos tentam tornar-se guerreiros, ou quando guerreiros tentam tornar-se governantes sem possuírem a natureza e a educação adequadas, a cidade entra em desordem e corrupção (*Rep.* 434a-c).

A aplicação dessa definição à alma individual requer que se demonstre a existência de partes distintas na alma, correspondentes às classes da cidade. Sócrates estabelece essa demonstração mediante o princípio de não-contradição: a mesma coisa não pode simultaneamente sofrer ou fazer coisas opostas no mesmo aspecto e em relação ao mesmo objeto (*Rep.* 436b-c). O exemplo paradigmático é o do homem sedento que, apesar da sede, recusa beber. A sede, enquanto desejo, impele à bebida; algo outro, porém, impede que se beba. Não sendo possível que o mesmo elemento da alma simultaneamente impila e impeça a mesma ação, é necessário distinguir na alma ao menos dois elementos: um pelo qual deseja e outro pelo qual raciocina e eventualmente se opõe ao desejo (*Rep.* 439c-d). O terceiro elemento, o irascível ou colérico, é identificado como distinto tanto do apetitivo quanto do racional, através do exemplo de Leôncio, que se encoleriza consigo mesmo por ceder ao desejo mórbido de contemplar cadáveres (*Rep.* 439e-440a).

A alma apresenta, assim, uma estrutura tripartite análoga à da cidade. A parte racional (τὸ λογιστικόν) corresponde à classe dos governantes e tem por função deliberar sobre o que é melhor para a alma como um todo. A parte irascível (τὸ θυμοειδές) corresponde aos auxiliares e, quando bem-educada, constitui o aliado natural da razão contra os apetites. A parte apetitiva (τὸ ἐπιθυμητικόν) corresponde à classe dos produtores e abrange os desejos de prazer corporal, alimento e dinheiro (*Rep.* 440e-441a). A justiça na alma consiste, analogamente à justiça na cidade, em cada parte fazer o que lhe é próprio: a razão governa, o elemento irascível auxilia a razão e lhe obedece, e os apetites são governados por ambos (*Rep.* 441d-442a). Aprofundando a análise da estrutura anímica, a parte racional é aquela pela qual o ser humano aprende, a irascível é a sede da cólera e da combatividade, e a apetitiva corresponde aos desejos e à satisfação das necessidades corporais (Rocha, 2024, p. 16). A harmonia entre essas partes é fundamental, pois a alma se torna justa quando cada uma delas realiza a tarefa que lhe é intrínseca, sob o comando da razão. A parte irascível, por exemplo, demonstra sua virtude, a coragem, quando se submete à razão para discernir o que deve e o que não deve ser temido, em meio aos prazeres e dores (Rocha, 2024, p. 17).

A passagem 443c-444a oferece a caracterização mais completa da justiça individual. Platão afirma que a verdadeira justiça não pertence primariamente a ações externas, como não se apropriar dos bens alheios ou não cometer adultério, mas à disposição interna da alma. O homem justo ordena seu interior, tornando-se senhor de si mesmo e amigo de si próprio. Ele harmoniza as três partes da alma como três notas de uma escala musical, grave, média e aguda, tornando-se um a partir de muitos, temperado e harmonioso. A partir dessa disposição interna, qualquer ação que preserve e contribua para essa harmonia será justa, e a sabedoria que a dirige será a ciência da justiça; inversamente, qualquer ação que destrua essa harmonia será injusta, e a opinião que a dirige será ignorância (*Rep.* 443d-e).

A injustiça, por sua vez, é caracterizada como στάσις, termo que designa a guerra civil ou a sedição. Na alma injusta, as partes não desempenham suas funções próprias: os apetites ou o elemento irascível usurpam o comando que pertence à razão, produzindo desordem e conflito interno. Platão estabelece um paralelo com a saúde e a doença no corpo: assim como a saúde consiste na disposição natural segundo a qual as partes do corpo governam e são governadas conforme sua natureza, a justiça é a disposição natural segundo a qual as partes da alma exercem e se submetem ao domínio conforme sua natureza. A doença, inversamente, consiste em uma parte do corpo dominar ou ser dominada contrariamente à natureza, assim como a injustiça consiste em uma parte da alma governar ou ser governada contrariamente à natureza (*Rep.*

444c-e). Esta analogia médica confere à justiça o estatuto de condição natural e saudável da alma, enquanto a injustiça aparece como patologia e degeneração.

A justiça e as demais virtudes cardeais

Assim, a definição de justiça como “fazer o que lhe é próprio” estabelece uma relação particular entre a justiça e as demais virtudes cardeais. A sabedoria requer que a parte racional governe; a coragem requer que o elemento irascível preserve as prescrições da razão; a temperança requer acordo entre as partes sobre quem deve comandar. Nenhuma dessas virtudes pode existir sem que cada parte da alma desempenhe sua função própria, logo, o que é precisamente a definição de justiça. A justiça então se caracteriza como a virtude arquitetônica que sustenta e organiza as demais (*Rep.* 433b-c).

Uma concepção da justiça como princípio ordenador permite compreender por que Platão a identifica com a saúde da alma. A saúde é a condição em que todas as funções, além das do corpo, são exercidas adequadamente. Do mesmo modo, a justiça não somente é uma capacidade particular da alma, e sim a condição em que todas as capacidades operam conforme sua natureza. O homem justo é aquele cuja alma está bem ordenada, de modo que a razão governa, o elemento irascível a auxilia, e os apetites se submetem ao comando de ambos. A felicidade, que Sócrates prometera demonstrar como companheira necessária da justiça, resulta dessa condição interna de harmonia e funcionamento adequado.

De forma que podemos entender que a oposição entre justiça e pleonexia adquire, nesse contexto, uma representação mais evidente e tem seu contraste mais explícito. Pleonexia (πλεονεξία), o desejo de ter mais do que aos outros ou mais do que a própria parte, representa a tendência que conduz à injustiça. Trasímaco havia apresentado a pleonexia como natural e vantajosa; o tirano, que a pratica em escala máxima, seria o homem mais feliz. A análise platônica inverte essa avaliação: o tirano, longe de ser feliz, é o mais miserável dos homens, precisamente porque sua alma está em máxima desordem. Dominado por apetites sem lei, incapaz de governar a si mesmo, o tirano é escravo de seus desejos mais baixos enquanto imagina comandar os outros (*Rep.* 577c-578a). A justiça, ao estabelecer limites próprios para cada parte, impede a pleonexia e preserva a harmonia que constitui a verdadeira felicidade. Essa liberdade sem limites que caracteriza o tirano corresponde ao que Brandão (2010, p. 20-6) denomina liberdade pura, um estado em que o sujeito se entrega inteiramente ao exercício do poder sem qualquer moderação, semelhante à condição do narrador que, em sua forma mais extrema, embriaga seus ouvintes ou leitores para perpetuar sua própria tirania.

Conclusão

A definição platônica de justiça como “fazer o que lhe é próprio” desloca o problema da justiça do âmbito das ações externas para a estrutura interna da alma. As concepções refutadas no Livro I compartilhavam o pressuposto de que a justiça consiste em certo tipo de ação ou relação com outros. Céfalos a identificava com atos particulares de honestidade; Polemarco, com ações de benefício e malefício dirigidas a amigos e inimigos; Trasímaco, com a conformidade às determinações do poder. A resposta platônica recusa esse enquadramento: a justiça primária é uma disposição da alma que torna possíveis ações justas.

Dessa forma, é possível a Platão responder ao desafio de Glaucon e Adimanto em seus próprios termos. A justiça é um bem intrínseco porque constitui a saúde e o bom funcionamento da alma, independentemente de qualquer consequência externa. O homem justo desprovido de reconhecimento é mais feliz que o injusto coberto de honras porque possui o único bem que depende inteiramente dele: a ordem interna de sua alma. A demonstração, contudo, depende da aceitação de premissas substanciais sobre a natureza da alma e sua estrutura tripartite, bem como da analogia entre cidade e alma que Platão emprega como instrumento heurístico.

A *República* estabelece, assim, os termos de uma discussão que atravessa toda a história da filosofia moral. A pergunta sobre a relação entre virtude e felicidade, entre disposição interna e ação externa, entre bem individual e bem comum, encontra em Platão uma formulação que permanece referência para o pensamento subsequente. A definição de justiça como “fazer o que lhe é próprio” não oferece uma resposta simples a essas questões, mas articula uma concepção segundo a qual a vida boa consiste na ordenação adequada da alma; concepção que, independentemente das objeções que se lhe possam dirigir, representa uma das contribuições permanentes da filosofia platônica ao pensamento ético e político.

Referências

- ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. O narrador-tirano: notas para uma poética da narrativa. *Gragoatá*, Niterói, n. 28, p. 11-26, 1. sem. 2010.
- FERRARI, G.R.F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

KRAUT, Richard. The Defense of Justice in Plato's Republic. In: KRAUT, Richard (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 311-337.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

REEVE, C.D.C. *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

ROCHA, José Alesi Santiago. A intrínseca relação entre a cidade e a alma dos indivíduos n'a República de Platão. *Polymatheia*, Fortaleza, v. 17, n. 2, 2024.

SINGPURWALLA, Rachel G.K. Plato's Defense of Justice in the Republic. In: SANTAS, Gerasimos (ed.). *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 263-282.

WHITE, Nicholas P. *A Companion to Plato's Republic*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979.