

# A definição de justiça e a unidade da virtude em *República IV*\*

 Carolina Araújo\*\*

## Resumen

El libro cuarto de la *República* de Platón presenta una novedad frente al argumento de la unidad de las virtudes, cuando, al definir la justicia como *tò tà hautoù práttein* (433a8), Sócrates la compara con la *sophrosúne*, la *andreia* y la *phrónesis* (433b7) y concluye su condición singular frente a esas otras en la medida en que “da a cada una de ellas la posibilidad de venir al ser y, una vez generadas, mantiene su salvaguarda al estar en ellas” (433b9-10). Esa condición hará que la justicia, al ser la principal responsable de que la ciudad se torne buena (433c4-d4), sea calificada como una *dúnamis* (433d8, 443b4-5). Nos proponemos mostrar que un abordaje sobre la efectividad de las virtudes da privilegio a la justicia como condición de su posibilidad. Así, se destaca el argumento que demostraba a Trasímaco que solo con justicia una ciudad tendría la *dúnamis* para dominar a otras (351b7-9), al paso que la injusticia sería, en fin, la imposibilidad de acción (*práttein adúnatoi* – 352d1). Como conclusión, se pretende apuntar al papel central de la acción en la *República* y cómo la noción de *dúnamis* puede convertirse en otro rasgo de análisis sobre la relación de las virtudes entre sí.

## Palabras clave

Platón  
República  
justicia  
virtud  
*dúnamis*

## Abstract

The fourth book of Plato's *Republic* presents a new argument for the unity of the virtues, when, in defining justice as *to ta hautou pratein* (433a8), Socrates compares it to *sophrosune*, *andreia* and *phronesis* (433b7) to conclude for its unique status to the extent that it “gives each of them the possibility of coming to be and, once generated, remains safeguarding them” (433b9-10). This condition of being the most important reason for the city to become good (433c4-d4) will allow justice to be qualified as a *dunamis* (433d8, 443b4-5). The present work intends to show that the problem of the effectiveness of the virtues gives privilege to justice as a condition of their possibility. It highlights the argument presented against Thrasymachus as one that claims that only a just city would have the *dunamis* to dominate others (351b7-9), whereas injustice would be the impossibility of action (*pratein adunatoi* - 352d1). In conclusion, it stresses the central role of the action in the *Republic* and how the notion of *dunamis* can become a central feature in the analysis of the relationship of virtues to one another.

## Key words

Plato  
Republic  
justice  
virtue  
*dunamis*

\* Este projeto de pesquisa conta com o apoio financeiro Cnpq e Faperj – Pronex Predicação e Existência.

\*\*Doutora pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pós-doutorado pela University of Ottawa. Professora Adjunta da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

O atual debate sobre o problema da unidade da virtude em Platão concentra-se, sobretudo, nos diálogos ditos socráticos, tendo como foco central o *Protágoras*, e é pautado pela questão do intelectualismo, ou seja, pelo modo como o conhecimento unifica as várias virtudes pela suposição de que saber o que é um modelo nobre de comportamento é requisito para se agir segundo ele, o que nada mais é do que o corolário da tese primeira de que toda ação é feita de acordo com o bem.<sup>1</sup> Por outro lado, esse mesmo debate é unânime em ressaltar a existência de uma guinada platônica que consistiria no abandono desse intelectualismo em nome de uma tripartição da alma, entendida como o reconhecimento da irredutibilidade de certos objetos intencionais a uma motivação única expressa pelo bem.<sup>2</sup> É certo que essa nova compreensão da alma não abandonará o requisito epistêmico para a ação moral, no entanto, ela exigirá uma tese bem mais elaborada sobre a unidade da virtude, que, sugiro, é desenvolvida na *República*. Essa tese tem duas partes, a primeira consiste em uma análise da alma e da possibilidade de uma única disposição anímica que coincida com a virtude, o que tem lugar no livro IV da obra; já a segunda consiste no requisito epistêmico que possibilita e justifica essa disposição, o que ocorre nos argumentos do final do livro V, além dos três símiles sobre o bem. No que vai se seguir pretendo tratar apenas da primeira parte dessa tese, ou seja, sobre o projeto platônico de uma unificação não intelectualista das virtudes no livro IV da *República*.

Dada a estratégia platônica de definição das virtudes a partir de sua versão ampliada na cidade (369a1-4), a primeira abordagem sobre a sua unificação é política. Para entender essa abordagem é preciso, antes de tudo, atentar para o cuidado platônico quanto ao uso do termo *areté* no quarto livro da *República*, uma vez que ele não é usado em nenhum momento das definições de coragem, temperança ou sabedoria. Evitando de todos os modos o termo, essas são referidas sem o uso de substantivo, com termos como “elas” (ἀυτῶν - 427e12), “as quatro coisas” (τινῶν τεττάρων - 428a3), quando inclui-se a justiça no grupo, ou ainda, “as três coisas” (τὰ τρία - 428a5). É apenas quando Sócrates se dedica a definir a justiça que o termo surge no texto, particularmente atribuindo à justiça a função de uma espécie restante pela qual a cidade participaria da virtude (τὸ δὲ δὴ λοιπὸν εἶδος, δι’ ὃ ἄν ἔτι ἀρετῆς μετέχοι πόλις - 432b4-5). A ambiguidade que pode soar na passagem, i.e., se são todas as espécies ou apenas a restante a responsável pela participação na virtude, será claramente desfeita pela seqüência do texto, como pretendemos mostrar, sendo, enfim, a justiça aquilo que faz com que a cidade seja virtuosa. E não apenas a cidade. Se nos for permitida uma antecipação no argumento, podemos ver que também quando se for tratar da alma, a virtude será definida como saúde, beleza e boa disposição anímica (Ἄρετή μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγεία τέ τις ἄν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς - 444d12-13) derivadas da justiça entendida como uma ordenação segundo a natureza (τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι - 444d7-8).<sup>3</sup>

É assim que, tão logo a justiça é definida politicamente, Sócrates propõe a Gláucon uma disputa entre justiça, sabedoria, temperança e coragem, pela virtude na cidade (Ἐνάμιλλον ἄρα, ὡς ἔοικε, πρὸς ἀρετὴν πόλεως - 433d6). Em tal competição, o que se conclui é que nem a dissonância nas opiniões de governantes e governados, nem o desbotamento da opinião dos guardiões, nem mesmo a ignorância dos governantes são tão funestas quanto a ação múltipla e a transformação das classes da cidade umas nas outras, fruto da ausência da justiça. A definição da injustiça como a pior das realizações (Κακουρίαν δὲ τὴν μεγίστην τῆς ἑαυτοῦ πόλεως - 434c4) aponta para o privilégio da justiça frente às suas concorrentes. Se a tradição encarregou-se de celebrar quatro virtudes cardinais, sua fonte não pode ter sido a *República*,<sup>4</sup> pelo menos até o livro IV, esta obra só apresenta uma *areté* (cf. 335c2, 335e2, 433d6, 433d10): a justiça.<sup>5</sup> Coragem, sabedoria e temperança são características da cidade boa (427e6-10) que, de certo modo, dependem de sua justiça.<sup>6</sup>

1. Cf., por exemplo, Vlastos (1981: 221-265),

Penner (1973: 35-68), Irwin (1995: 78-94), Brickhouse & Smith (1994: 103-136).

2. “Nesta perspective, então, não se trata apenas de que nem todo ser humano deseja o bem ou mesmo o que parece à pessoa ser o bem. Trata-se também de que nem toda ação de um ser humano tem... (continúa en página 27)

3. Para demonstrar melhor a identidade entre justiça e virtude, talvez fosse importante mostrar como a definição de justiça como ordenação na alma segundo a natureza... (continúa en página 27)

4. Talvez o discurso de Agatão em *Pl. Smp.* 196b5-197b9.

5. Como já anunciado, os livros V-VII passarão a tratar também a *phrónesis* como virtude. A desatenção a esse quadro da unidade da virtude no livro IV, levanta falsos problemas: “Apesar das quatro definições distintas de *aretá*... (continúa en página 27)

6. Isso portanto é bem diferente das teses gerais sobre a unidade das virtudes no *Protágoras*, a saber, a da identidade das virtudes, defendida por Penner: “... na doutrina da ‘unidade das virtudes’... (continúa en página 27)

Para entendermos esse “de certo modo” e como a justiça funciona como uma unificação da virtude no livro IV, é preciso que nos voltemos à sua definição: fazer o próprio e não o múltiplo (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμανεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ - 433a8-9), em um contexto político em que o próprio se define como uma única ocupação pública que seja determinada pela natureza de cada cidadão (ἕνα ἕκαστον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς δ' αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἶη - 433a5-6). A organização segundo a natureza passa, no âmbito político, pela determinação do que é próprio a cada cidadão segundo um conjunto de ocupações que tecem a comunidade política. Essa organização política, saberemos mais à frente, é um espectro da justiça (ἔδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης- 443c4-5), uma vez que ela diz respeito, não a uma ação externa, mas à ordem interna de cada cidadão, que é, afinal de contas, a determinação do seu próprio (ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἕξω πράξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ- 443c10-d1). É pelo conceito de próprio que passamos da cidade, à medida que o próprio é a ação política desempenhada por cada um, à alma, à medida que o próprio é verdadeiramente a disposição das partes de cada alma (Καὶ ταύτη ἄρα πῆ ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πράξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογοῖτο - 433e10-434a1).<sup>7</sup>

A essa altura já podemos ver que a relação originariamente analógica entre alma e cidade não se limita à igual proporção entre os termos de cada um dos elementos isolados.<sup>8</sup> A noção de um próprio interno, entendido como disposição, e um próprio externo, entendido como ação, unifica as duas versões da justiça como τὰ αὐτοῦ πράττειν δύναμις (433d8), ou ainda, como a *dúnamis* que produz tais homens e tais cidades (“Ἐτι τι οὖν ἕτερον ζητεῖς δικαιοσύνην εἶναι ἢ ταύτην τὴν δύναμιν ἢ τοὺς τοιούτους ἄνδρας τε παρέχεται καὶ πόλεις; - 443b4-5). É um sentido causal da justiça sobre homens e cidades que está aqui sendo expresso pelo termo *dúnamis* e é segundo essa mesma função causal, expressa pela composição com o verbo *parekhein*, que devemos compreender o status da justiça frente à coragem, à sabedoria e à temperança<sup>9</sup>; afinal é esse o vocabulário que expressa a prioridade da justiça na questão da unidade da virtude:

Δοκεῖ μοι, ἔν δ' ἐγώ, τὸ ὑπόλοιπον ἐν τῇ πόλει ὧν ἐσκέμμεθα, σωφροσύνης καὶ φρονήσεως, τοῦτο εἶναι, ὃ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχεν ὥστε ἐγγενέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν, ἕωσπερ ἂν ἐνῆ καίτοι ἔφαμεν δικαιοσύνην ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὐροίμεν.

Parece-me, disse eu, que o restante daquilo que examinamos na cidade – a temperança, a coragem e a prudência – é aquilo que dá a cada uma delas a possibilidade de vir a ser e, uma vez geradas, mantém a sua salvaguarda ao estar nelas. E dissemos que a justiça seria o restante disso, se as três coisas descobríssemos (433b7-c2).

Seria simples compreender que a possibilidade de vir a ser, conferida pela justiça, pudesse ser deduzida da sua própria definição, ou seja, a justiça seria o que faz com que coragem, sabedoria e temperança realizem o seu próprio, compondo-as em uma comunidade no seio da qual a disposição anímica é correlata a ações corajosas, sábias e temperantes. Mas, à medida que coragem, sabedoria e temperança são propriedades da alma e da cidade, ou seja, qualificativos do próprio como determinado por uma disposição e agente de uma ação pública, e à medida que a justiça tem uma função causal sobre essas propriedades, temos que supor que ela não seja apenas uma disposição ou um qualificativo de ação, o que ela certamente não deixa de ser, mas que seja também uma entidade capaz de produzir a gênese, a manutenção e a comunidade dessas propriedades.

7. “O termo grego ἕκαστος exprime a particularidade (ἕκαστος), mas a particularidade que cada homem tem em comum com cada coisa em particular em sua relação com um universal (Allgemeines)” (Burckhardt, 1981: 10), uma noção que se harmoniza com a abordagem de Lear: “Pois a análise da *psyché* e a análise da *pólis* são, para Platão, dois aspectos de uma única disciplina, a psicologia, que tem em seu cerne a relação entre o interior e o exterior” (Lear, 1997: 62).

8. Defendendo que não se trata de analogia, mas de um motivo, Andersson argumenta: “Na analogia algumas propriedades são selecionadas e compostas com vistas à...” (continua en página 28)

9. É de se notar a relevante contribuição de Kubara ao problema: “... parece que, quando um grego perguntava sobre a virtude de algo, ele fazia uma exigência tanto lógico-normativa quanto causal-normativa. Uma resposta implicaria em primeiro lugar em especificar...” (continua en página 28)

10. τὴν δὴ τοιαύτην δύναμιν καὶ σωτηρίαν διὰ παντός δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν τε πέρι καὶ μὴ ἀνδρείαν ἔγωγε καλῶ καὶ τίθεμαι – 430b3-5.

11. μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστεμῶν σοφίαν καλεῖσθαι – 429a2-3.

12. ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὀπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἑκάστῳ – 432a6-b1.

13. “Em seu significado primário ‘justo’ é um predicado relacional, dizer de uma pessoa que ela tem essa propriedade é pensar no modo em que ela habitualmente se relaciona com pessoas ou grupos... (continúa en página 28)

14. ὁ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐθέμεθα δεῖν ποιεῖν διὰ παντός, ὅτε τὴν πόλιν κατωκίζομεν, τοῦτό ἐστιν, ὡς ἔμοι δοκεῖ, ἦτοι τούτου τι εἶδος ἡ δικαιοσύνη – 433a1-3.

15. Γίγνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγώμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ ὑπάρκτης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδοξῆς ἢ τίν' οἶει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν – 369b8.

16. Οὔπω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον, ἐπ' ἄλλου, τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρεῖα, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνοὺς τε καὶ βοηθοὺς, ταύτη τῇ συνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα – 369c1-4.

17. Πρῶτον μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πράξει – 370b1-3.

18. “Isso não foi dito na *República* nem (até onde sei) em qualquer dos primeiros diálogos de Platão (se excetuarmos *Alcibiades I*, 127c), de modo que *eirékamen* refere... (continúa en página 28)

19. πότερον ἡ κρείττων γιγνομένη πόλις πόλεως ἄνευ δικαιοσύνης τὴν δύναμιν ταύτην ἔξει, ἢ ἀναγκη αὐτῇ μετὰ δικαιοσύνης – 351b7-9.

Assim, o determinante na definição de justiça na *República* é tanto a noção de ordem e harmonia que se deduz diretamente da *oikeiopraxia* como propriedade de uma cidade e de uma alma boas, quanto a função causal que ela ganha sobre as demais propriedades dessa cidade e dessa alma, uma função identificada com a determinação do que é o próprio a cada uma dessas unidades. Nesse sentido, à medida que a coragem é uma *dóxa*,<sup>10</sup> a sabedoria é uma *epistémē*<sup>11</sup> e a temperança é uma regulação de desejos,<sup>12</sup> elas são propriedades presentes em particulares, o que a justiça também é, mas não o princípio causal que instaura propriedades, ou seja, a determinação do próprio: é essa dupla função o que torna a justiça a campeã do embate pela *areté*.<sup>13</sup>

Assim, é singular à *República* de Platão a tese de que a justiça é uma *dúnamis*, de que a sua função é de *dúnamin parékhein* e de que isso se faz pela determinação do próprio de particulares e a sua possível qualificação como instância de propriedades. Importa agora descrever esse processo de unificação efetuado pela justiça. Em primeiro lugar há que se identificar que, seja no modo como a justiça atua sobre as virtudes (433b7-c2), seja no modo como atua sobre a alma e a cidade (443b4-5), há um processo de geração e manutenção que certamente indica uma anterioridade ontológica da justiça: é pela *dúnamis* concedida pela justiça que alma e cidade vêm a ter as demais propriedades. Assim, a anterioridade da justiça deve ser investigada a partir da evidência da possibilidade de realização do próprio e da disposição anímica harmônica, uma evidência que, no desenvolvimento do argumento socrático, está posta na presença despercebida da justiça desde o princípio: Πάλαί, ὦ μακάριε, φαίνεται πρὸ ποδῶν ἡμῶν ἐξ ἀρχῆς κυλινδεῖσθαι, καὶ οὐχ ἑωρῶμεν ἄρ' αὐτό – 432d7.

A relação entre justiça e princípio<sup>14</sup> remete à fundação da cidade que, por sua vez, impõe que, dada a impossibilidade da auto-suficiência humana,<sup>15</sup> a comunidade seja necessária.<sup>16</sup> Todavia a insuficiência humana se explica pela diferença de natureza entre os seres humanos, entendida como uma diversidade de aptidões práticas<sup>17</sup> que fundamenta a complementaridade entre eles e a unidade da comunidade. Uma unidade que será, afinal, regida por um princípio de beleza (*κάλλιον πράττοι ἂν τις εἷς ὧν πολλὰς τέχνας ἐργαζόμενος* – 370b5-6) no qual a realização do próprio de cada um gera o todo belo (*ἕνα ἕκαστον τούτων δεῖ τὸ αὐτοῦ ἔργον ἄσασιν κοινὸν κατατιθέναι* – 369e3-4). Se a cidade fundada segundo esse princípio da beleza da comunidade pode ser inflamada pelo costume, será uma versão desse princípio o critério para a sua purificação: *ἀδύνατον ἕνα πολλὰς καλῶς ἐργάζεσθαι τέχνας* – 374a6. É por todo esse contexto de fundação e cura da cidade que a realização do próprio e não do múltiplo, ou um aspecto disso (*ἦτοι τούτου τι εἶδος* – 433a3), não apenas vai se mostrar como a definição da justiça, como será caracterizada como algo muitas vezes dito e ouvido (*καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηρόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλὰκις εἰρήκαμεν* – 433a9-b1).<sup>18</sup>

A ser assim, a cidade seria justa também porque a definição de justiça lhe serviu de princípio. O que se deve concluir então é que a justiça constitui a noção de cidade como comunidade e o faz de modo tal que compromete o surgimento da cidade com a sua excelência, sua beleza. Mas não é apenas como uma versão ampliada, o caráter propriamente político da justiça, que a justiça é tratada como uma premissa oculta da ação humana. Também a sua função anímica já havia sido antecipada na *República*, precisamente na refutação a Trasímaco.

Nessa passagem do livro I, Sócrates descreve a mais completamente injusta das cidades (*τελεώτατα οὔσα ἄδικος* – 351b5), a melhor no dizer de Trasímaco, como a que submete as demais. Nesse cenário, surge a pergunta se ela pode ter essa *dúnamis* sem a justiça ou se ela lhe é necessária.<sup>19</sup> Se Trasímaco nega essa necessidade, Sócrates pretende demonstrá-la pelo exemplo da quadrilha que se une para cometer injustiça (351c7-9); extraíndo daí que a justiça tem como função própria proporcionar concórdia

e amizade.<sup>20</sup> Pelo uso do verbo *parékhein*, anuncia-se uma peculiar relação de causa e efeito em que justiça e injustiça se diferenciam em status de, respectivamente, concórdia e amizade, sedição e ódio, de modo não diferente do que encontraremos posteriormente no livro IV.

Mas, como adiantamos, o argumento de Sócrates a Trasímaco não se restringe à ação em comum, ou ainda, passa a ver o agente como uma comunidade: “E se meu extraordinário amigo, a injustiça vier a ser em um só, não destruirá o seu poder próprio? Ou nada a menos terá?” (Ἐὰν δὲ δῆ, ὃ θαυμάσιε, ἐν ἐνὶ ἐγγένηται ἀδικία, μῶν μὴ ἀπολεῖ τὴν αὐτῆς δύναμιν, ἢ οὐδὲν ἥττον ἔξει- 351e6-7). Temos aqui a mesma duplicação da noção de justiça, uma vez que ela é o poder de agir em comum, supondo a integração de suas partes em uma comunidade, que, por sua vez, depende do poder de agir em comum das partes de suas partes, da integração como unidade de cada um dos membros de uma comunidade. O ponto a ser explicitado, justificando portanto a presença da justiça como um princípio, é como Trasímaco pode aceitar o indivíduo como uma comunidade sem que isso preveja a tese da tripartição da alma.

A chave para essa concordância parece estar na seguinte pergunta de Sócrates: “E se não cometessem injustiça? Não seria melhor” (Τί δ' εἰ μὴ ἀδικοῖεν; οὐ μᾶλλον; - 351d1). O termo *mállon* refere-se adverbialmente à expressão “poderia fazer algo” (πρᾶξαι ἄν τι δύνασθαι- 351c), fazendo com que a conclusão seja de que, ao não cometerem injustiças, os membros de um grupo podem realizar melhor, ou de modo mais eficiente, a ação conjunta que se propuseram. Assim, não se trata apenas de que a justiça permita ou não uma ação, mas de que ela interfira comparativamente na possibilidade dessa ação ser executada. Quanto melhor as partes se comprometerem, seja com a sua razão de estarem reunidas, i.e. o próprio de sua comunidade, seja com os fins a que se propõem, mais chance de êxito tem a ação a que se lançam, sua possibilidade é maior, e se Trasímaco sustenta a infalibilidade do governante (οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει- 340e3-4), ele aceitará que a condição de ação de um agente é melhor se ele atua com suas partes em conjunto.

Porque supõe uma relação entre princípio comunitário e finalidade da ação, configurando um requisito de eficiência, Trasímaco pode conceder que a justiça não é apenas condição para a ação, mas possibilidade de seu qualificativo como eficiente, como capaz de atingir o seu propósito e, nesse sentido, como excelente. Afinal parece ser essa a conclusão que diz que “os justos parecem ser os mais sábios, os melhores e aqueles que têm mais poder de agir” (ὅτι μὲν γὰρ καὶ σοφώτεροι καὶ ἀμείνους καὶ δυνατώτεροι πράττειν οἱ δίκαιοι φαίνονται- 352b). É portanto a relação entre princípio, possibilidade e finalidade que justifica a anterioridade da justiça e o seu papel de unificação da virtude, de estabelecimento da comunidade segundo as partes e os fins.

Podemos assim concluir que a função unificadora da justiça na *República* se relaciona com a sua eficiência enquanto organização segundo a natureza das partes e segundo fins, conjugando disposição e ação de modo tal a responder por uma certa unificação necessária do agente para alcance desses fins, a noção de próprio. Uma unificação que, então, funciona como um requisito para o intelectualismo: a fim de que o verdadeiro desejo pelo bem se concretize como propósito da ação, uma ordenação deve ser imposta sobre o agente e sua diversidade de fins.<sup>21</sup> Nesse sentido, é por uma preocupação prática acerca da eficiência da ação, de sua capacidade de atingir propósitos, que a virtude se unifica, na *República*, por ação da justiça. Que essa noção seja inerente ao conceito de *areté* ao longo de toda a obra, a que certamente será somada a condição epistêmica de sua realização, é a conclusão a que gostaria de chegar.

20. Στάσεις γὰρ που, ὃ θρασύμαχε, ἢ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἢ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν - 351d3-5.

21. Essa visão anti-intelectualista contrapõe-se a conclusões como a de Cooper: “Platão consistentemente restringe a justiça, como uma virtude de indivíduos, àqueles que possuem em si mesmos o conhecimento do que é o melhor a se fazer e ser”. Cooper (1997: 20).

Recibido en mayo de 2012. Aceptado en junio de 2012.

---

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Araújo, Carolina (2012). A definição de justiça e a unidade da virtude em República IV en *Cuadernos de filosofía*, N° 57. Buenos Aires: Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (pp. 21-29).

---



## Notas

2. “Nesta perspectiva, então, não se trata apenas de que nem todo ser humano deseja o bem ou mesmo o que parece à pessoa ser o bem. Trata-se também de que nem toda ação de um ser humano tem o bem como objetivo em ambos esses sentidos. Este é um fato da psicologia humana, o Sócrates de *República* compromete-se com o pensamento de que os seres humanos adultos de desenvolvimento médio são perfeitamente capazes de fazer coisas que eles pensam ser totalmente más, mesmo no momento preciso da ação, a todo tempo acreditando ser este o melhor procedimento se disponível a eles” (Lorenz, 2008: 264) Cf. também Irwin (1995: 223-243); Lorenz (2006: 9-54). (En página 22)
3. Para demonstrar melhor a identidade entre justiça e virtude, talvez fosse importante mostrar como a definição de justiça como ordenação na alma segundo a natureza corresponde à definição de saúde como a mesma ordenação no corpo (Ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑγίειαν ποιεῖν τὰ ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ’ ἀλλήλων – 444d3-4; τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ’ ἀλλήλων – 444d7-10). (En página 22)
5. Como já anunciado, os livros V-VII passarão a tratar também a *phrónesis* como virtude. A desatenção a esse quadro da unidade da virtude no livro IV, levanta falsos problemas: “Apesar das quatro definições distintas de *aretáí*, fazer o mal é reunido sob um único lema como ‘confusão e aberração entre as motivações da alma’. A confusão aumenta com a declaração de Sócrates, feita apenas cerca de uma página depois, de que a ‘*areté*’ tem um único aspecto, ao passo que há inúmeros aspectos de seu oposto, quatro dos quais merecendo menção especial’. Podemos ao menos inferir dessa falta de concordância que as definições platônicas das *aretáí* no livro IV não são a sua palavra final sobre a questão” (Gould, 1955: 152). É de se notar que Gould já teria à sua disposição um comentário mais atento: “Talvez a sua [de Platão] perspectiva própria possa ser estipulada de modo mais razoável ao dizer que há ou uma única virtude (justiça) ou três (temperança, coragem e sabedoria, cada uma animada pela justiça)” (Murphy, 1951: 18). Mais recentemente outros comentários foram atentos ao problema, de um ponto de vista, porém, distinto do que se apresenta aqui: “A consequência dessas três relações estruturais é de que a *pólis* não pode ter qualquer das quatro virtudes cardinais a menos que as tenha todas. Uma *pólis* tem sabedoria se e somente se ela tem coragem, ela tem coragem se e somente se ela tem moderação, ela tem moderação se e somente se ela tem justiça. A justiça, então, não é simplesmente uma virtude entre muitas, ela é todas as virtudes cardinais em uma” (Reeve, 1988: 243). “A resposta consiste provavelmente no fato de que a justiça não é uma quarta ‘coisa’ ao lado das outras três, mas presume a sua determinação sequencial uma vez que constitui a forma e a estrutura hierárquica da qual as três outras qualidades da cidade boa (isto é, justa) resultam em dimensões internas. Há portanto na *pólis* ‘uma só forma da virtude’ (445c5ss.: ἐν ... εἶδος τῆς ἀρετῆς), isto é, a justiça, como de resto sabemos que a justiça é a ‘virtude da alma’.” (Veggetti, 1998: 19). Todavia, como será claro na sequência, não podemos concordar com a conclusão de Veggetti: “Esta única virtude não tem, todavia, uma determinação autônoma, porque constitui o produto sintético da existência e do deslocamento hierárquico das três dimensões morais e intelectuais da cidade boa” (Veggetti, 1998: 19). O que nos cabe desenvolver a partir dessa constatação comum é como essa unificação é possível e que tipo de argumento a sustenta. (En página 22)
6. Isso portanto é bem diferente das teses gerais sobre a unidade das virtudes no *Protágoras*, a saber, a da identidade das virtudes, defendida por Penner: “... na doutrina da ‘unidade das virtudes’, Sócrates alega a tese mais forte (2) [Coragem = sabedoria = temperança = justiça = piedade]. Isso significa que, à medida que ele sustenta (1) [Homens são corajosos se e somente se eles são sábios se e somente se eles são temperantes se e somente se eles são justos se e somente se eles são pios], ele também sustenta (2), e (2) era a sua formulação preferida da doutrina. Por razões semelhantes, eu também sustentarei que, à medida que ele sustenta a doutrina de que ‘virtude é conhecimento’, ele sustenta não apenas a equivalência (9) Os homens são virtuosos se e somente se eles têm conhecimento, mas também a identidade mais forte (10) virtude = conhecimento” (Penner, 1973: 39) ou a da sua bicondicionalidade, como defendida por Vlastos: “...as cinco virtudes constituem disposições co-extensivas: aqueles que instanciam qualquer delas devem instanciar todas as outras. Podemos colocar isso em uma forma simbólica:  $N[(x) (Cx \leftrightarrow) Jx \leftrightarrow Px \leftrightarrow Tx \leftrightarrow Wx]$ ”

ou, o que resulta no mesmo,  $N(C \equiv J \equiv P \equiv T \equiv W)$ .” (Vlastos, 1981: 232). Evidentemente Vlastos não propõe que esta seja uma saída para a *República*, propondo para a justiça aqui uma saída a ser exposta adiante. No entanto, ainda nesse cenário, vale ressaltar a proposta interpretativa de Cooper para o problema no *Protágoras* que, embora não seja estendida pelo autor à *República* indica uma interseção entre os dois diálogos que gostaríamos de desenvolver em outra ocasião: “De fato, Protágoras e Sócrates haviam há pouco falado em justiça e tudo mais como tento ou sendo ‘poderes’ e ‘capacidades’, comparáveis àqueles dos olhos e dos ouvidos (330a-b), e parece claro que é enquanto tais que eles continuam a falar deles aqui. O que Sócrates e Protágoras concordam é que o ‘poder’ da justiça em uma pessoa é justo, e o da piedade é pio. Mas o que isso significa? Aqui a analogia com os olhos e os ouvidos pode ajudar. Em seus olhos alguém tem o poder da visão; com eles, ele é capaz de ver; usando-os ele vê. O que, então, é isso que a justiça é o poder de fazer — o que é isso que uma pessoa tendo justiça faz ao usá-la? Evidentemente, a resposta óbvia e básica é: agir de modo justo, fazer justiça. Se temos em mente o contexto da justiça como um poder, algo em uma pessoa que é responsável por ser ela capaz de fazer certas coisas e fazê-las, como a visão nos olhos é responsável por uma pessoa ser capaz de ver e por seu ato de ver (sempre que eles de fato veem), nós podemos talvez entender ao longo das linhas seguintes a pronta concordância de Protágoras e Sócrates em que a justiça é justa e a piedade é pia.” (Cooper, 1998: 242-243). (En página 22)

8. Defendendo que não se trata de analogia, mas de um motivo, Andersson argumenta: “Na analogia algumas propriedades são selecionadas e compostas com vistas à comparação. No motivo, *pólis-psykhé* operam como um instrumento interpretativo de modo a ajudar o leitor a ver o mais que puder do cenário da pólis e do pensamento social que permeia a *República* e explicar como a *pólis* pode ilustrar o homem” (Andersson, 1971: 25). No entanto, a interpretação do motivo é sustentada pelo que Andersson chama de anti-motivo, ou seja, de algum modo também a alma forma a cidade, nem tanto por ser a cidade um conjunto de almas, mas antes por ser o caráter de uma alma o responsável pela transformação da cidade de injusta em justa, notoriamente a necessidade do rei-filósofo. O que nos parece muito razoável, nesse entrecruzamento das posições de Burckhardt, Lear e Andersson é o modo como a noção de próprio (*ἑκαστος*) desfaz o procedimento analógico, introduzindo-nos em um modelo interativo entre alma e cidade que será o ponto crucial do privilégio da justiça enquanto realização do próprio. (En página 23)
9. É de se notar a relevante contribuição de Kubara ao problema: “... parece que, quando um grego perguntava sobre a virtude de algo, ele fazia uma exigência tanto lógico-normativa quanto causal-normativa. Uma resposta implicaria em primeiro lugar em especificar o *érgon* (função, realização própria) de uma coisa: uma coisa que tem a sua virtude (tautologicamente) realiza bem a sua função. O próximo item a ser especificado seria a *dúnamis*: aquilo que a causa ou capacita ou dá-lhe o poder de realizar a sua função. A *dúnamis*, por sua vez, torna-se um critério lógico-normativo (a virtude no sentido de uma propriedade de se fazer o bem) do tipo-realizador ele mesmo. Tipicamente, perguntar sobre a virtude de algo é pressupor que esse algo tem um *érgon* e uma *dúnamis* e exigir uma especificação de ambos” (Kubara, 1974: 15). Apesar da distinção iluminadora, Kubara não distingue, por uma confusão terminológica, *dúnamis* de *areté*, e termina seu texto atribuindo uma *dúnamis* para cada uma das supostas virtudes cardinais, o que definitivamente não é o caso do texto. (En página 23)
13. “Em seu significado primário ‘justo’ é um predicado relacional, dizer de uma pessoa que ela tem essa propriedade é pensar no modo em que ela habitualmente se relaciona com pessoas ou grupos em sua conduta [justo 1] (...) Mas também acontece de que, entre os usos derivados de ‘justo’, há um em que ele funciona como um predicado de um grupo ou lugar, predicável de grupos enquanto tais, sob a condição de que os seus membros, ou subgrupos compostos por seus membros, sejam justos no sentido primário, i.e., comportem-se de maneira justa entre si [justo 2]” (Vlastos, 1978: 86-87). Vlastos entende essa diferenciação de sentidos como a primeira se relacionando a pessoas e a segunda se relacionando a cidades. No entanto, o ponto que mostramos é que precisamente o segundo sentido funciona como condição do primeiro, formando portanto um conceito mais complexo de justiça. (En página 24)
18. “Isso não foi dito na *República* nem (até onde sei) em qualquer dos primeiros diálogos de Platão (se exce-tuarmos *Alcíbiades I*, 127c), de modo que *eirékamen* refere a conversas cotidianas” (Adam, 1963: 239). “Essas notas não se referem a declarações anteriores nas obras de Platão, mas a atitudes adotadas pela tradição grega, tal como foram expressas na *díke* de Homero e Hesíodo e impregnaram os hábitos pessoais e sociais da *pólis*” (Havelock, 1978: 320). (En página 24)



## Bibliografia

---

- » ADAM, J. (1963) *The Republic of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.
- » ANDERSSON, T. J. (1971) *Polis and psyche. A motif in Plato's Republic*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis.
- » BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. (1994) *Plato's Socrates*, Oxford, Oxford University Press.
- » BURCKHARDT, G. E. (1981) *Individuum und Allgemeinheit in Platons Politeia*. Hildesheim, Georg Olms.
- » COOPER, J. (1997) "The psychology of justice in Plato" en KRAUT, R. (ed.), *Plato's Republic critical essays*, Lanham, Rowman & Littlefield, 17-30.
- » COOPER, J. (1998) "The unity of virtue", en *Social philosophy and policy* 15, 233-274.
- » GOULD, J. (1955) *The development of Plato's ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- » HAVELOCK, E. (1978) *The Greek concept of justice. From its shadows in Homer to its substance in Plato*, Cambridge – Mass, London, Harvard University Press.
- » IRWIN, T. (1995) *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- » KUBARA, M. (1974) "The logic of virtue in Plato's Republic", en *Canadian Journal of Philosophy* Suppl. 1, 11-27.
- » LEAR, J. (1997) "Inside and outside the Republic", en KRAUT, R. (ed.), *Plato's Republic critical essays*, Lanham, Rowman & Littlefield, 61-94.
- » LORENZ, H. (2006) *The brute within. Appetitive desire in Plato and Aristotle*, Oxford, Oxford University Press.
- » LORENZ, H. (2008) "Plato on the soul", en Fine (ed.) *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, Oxford University Press, 243-266.
- » MURPHY, N. R. (1951) *The interpretation of Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press.
- » PENNER, T. (1973) "The Unity of Virtue", en *The Philosophical Review* 82, 35-68.
- » REEVE, C. D. C. (1988) *Philosopher-kings. The argument of Plato's Republic*, Princeton, Princeton University Press.
- » VEGETTI, M. (1998) *Platone: La Repubblica*, v. III, Napoli, Bibliopolis.
- » VLASTOS, G. (1978) "Justice and happiness in the Republic", en VLASTOS, G. (ed.), *Plato. A collection of critical essays*. v. II. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 66-95.
- » VLASTOS, G. (1981) "The unity of virtues in the Protagoras" en VLASTOS, G. (ed.), *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 221-265.

