

## O Governo do Filósofo

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

According to Glaucon's conception of justice, the government is constituted by a contract which determines the legal and the just. From its constitution the ruler may control the subjects' justice without being subject to the contract himself. To reinforce Thrasymachus' speech Glaucon will offer Socrates a challenge where the latter has to prove that justice is superior to injustice. Thus, it is Socrates' task to show this under any counterfactual circumstance, always bringing benefit to the one who acts justly. The difficulty in responding to the challenge proposed by Glaucon is shown by the case in the *Republic* where the fulfillment of justice seems not to bring benefits, but penalty to the agent. This is precisely the case of the Philosopher Ruler and his coercion (*ananke*) to rule. For that one must understand the reason why the philosopher is coerced to rule, not as a matter of choice, but something whose denial is made impossible due to justice. Socrates' solution to the challenge of justice starts from the definitions of political justice, where each citizen is compelled to do his own duty, and psychic justice, defined as a harmony between the parts of the soul. Our argument shows that the justice within the philosopher's soul itself is justified by the necessity of fulfilling the justice in Kallipolis, as well as allowing good government.

O desafio de provar a justiça como sendo boa em si mesma e retirá-la da opinião do vulgo de colocá-la entre as coisas boas somente por suas consequências é uma das mais árduas tarefas de Sócrates na *República*.<sup>1</sup> Para isso, Sócrates terá que ser bem-sucedido em seu elogio da justiça em si mesma para depois devolver as suas recompensas, defendendo, portanto, a sua posição de tomar a justiça como um bem em si e por suas consequências.<sup>2</sup> Há uma vasta literatura sobre se Sócrates teria ou não sido bem-sucedido em sua resposta. Um dos mais proeminentes casos que trazem alguma dificuldade ao êxito da resposta é o retorno do filósofo à cidade e a sua coação para governar. O que

---

<sup>1</sup> Utilizamos aqui a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001). Tomaremos esta tradução como base para nosso trabalho, indicando outras traduções, inclusive nossas, quando for o caso. Demais referências à 'República' serão abreviadas por *Rep.* indicando-se em seguida a numeração. Para o original grego, utilizamos o texto estabelecido por S. R. Slings, *Platonis Rempublicam* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

<sup>2</sup> No início do Livro II da *República*, Gláucon irá dividir o bem em três tipos que, para fins de esclarecimentos, colocamos abaixo: (i) bens em si mesmos; (ii) bens em si mesmos e por suas consequências; (iii) bens por suas consequências. O intuito desse artigo não é discutir propriamente essa divisão e, portanto, iremos adotá-la nos termos aqui expostos em nosso trabalho.

pretendemos apresentar aqui é a maneira pela qual o caso do filósofo governante traz consigo um problema para a defesa da justiça. Uma vez que Gláucon quer ver demonstrado em seu desafio que a justiça é melhor em qualquer situação contrafactual, então a coação do filósofo para o governo como uma determinação própria da justiça traria um impasse em que haveria um caso em que a justiça não valeria a pena.

Quanto ao problema se a justiça vale a pena em si mesma temos dentro da *República* o desenvolvimento de dois fortes argumentos. O primeiro seria propriamente a verificação da possibilidade da justiça em si mesma, cuja resposta é obtida ao final de Livro IV, refeita em termos das consequências no Livro IX. O segundo seria o paradoxo que o filósofo deve abrir mão de sua vida contemplativa para governar a cidade. O segundo argumento deve ser entendido à luz do primeiro argumento, de maneira que o problema da defesa da justiça em si mesma em qualquer relação contrafactual continua posto independente da prova defendida no Livro IV. Dessa forma, o Desafio de Gláucon aparece na obra de Platão como um importante paradigma para a defesa da justiça que Sócrates deve fazer durante o percurso da *República*. A dificuldade para se responder o desafio proposto por Gláucon, se encontra em um caso em que o cumprimento da justiça parece não trazer benefícios ao agente, mas uma pena. Esse é o caso do filósofo governante e sua coação (*anánke*) para governar. A *anánke* que obriga o filósofo a governar é um dos principais objetos de estudo desse artigo e será tratado mais a frente em nosso trabalho. Para isso, deve-se entender o motivo pelo qual o filósofo é coagido a governar, não sendo, portanto, uma questão de escolha, mas de algo cuja recusa lhe é impossível devido à justiça. Apresentada a dificuldade da resposta, temos o interesse nesse artigo em investigar o problema colocado no segundo argumento e sua relação com o Desafio de Gláucon, de maneira que possamos dar uma possível solução para o impasse exposto.

Esses seriam, portanto, os pressupostos filosóficos básicos para se entender a gênese do problema. No entanto, vamos ainda nos atentar em alguns pontos importantes até agora vistos para a continuidade da exposição na próxima seção:

1. A justiça deve sempre ser melhor do que a injustiça. (*Rep.* 357b1-2)
2. A justiça deve ter um valor por si mesma. (*Rep.* 358d)
3. Nenhuma aparência (*dóxa*) ou recompensa (*misthós*) devem ser atribuídas à justiça no seu elogio por si. (*Rep.* 358b4-7)
4. A prova de que a justiça é boa por si mesma deve levar em consideração sua relação com a felicidade. (*Rep.* 358a1-3)
5. O homem justo é mais feliz, pois a justiça traz benefícios intrínsecos ao seu agente. (*Rep.* 358a1-3)
6. Para o filósofo há uma vida melhor do que a do governo. (*Rep.* 521b7-10)

Decorrente de (6) nós podemos ter duas consequências díspares:

7.1. Governar é uma injustiça para o filósofo, pois não traz felicidade. [Gláucon]

7.2. Governar é justo e compulsório (*anánke*) para o filósofo, pois ele deve levar em consideração a felicidade da cidade como um todo e não apenas a sua felicidade individual. [Sócrates]

Feita a exposição desses pontos, o problema se apresenta da seguinte maneira: se há uma relação entre justiça e felicidade estabelecida no desafio proposto por Gláucon, então, ou (i) governar é uma injustiça e não aceitar o governo seria, de fato, um ato justo do filósofo. Dessa forma, existiria um caminho em que a máxima felicidade do filósofo estaria relacionada à sua escolha justa de não governar; ou (ii) governar é justo, mas existe um caso em que ser justo não corresponde a ser maximamente feliz. Isso abre um precedente para que o filósofo deseje o caminho que o levará para uma vida melhor e, assim, decida ser injusto em sua escolha, optando por não governar. Ambas as hipóteses trazem problemas, pois desconstroem os argumentos da justiça-felicidade e da união entre governo e filosofia. Feitas todas as considerações iniciais necessárias para o desenvolvimento de nosso artigo, faremos a exposição do estado da questão sobre o problema da justiça relacionada ao governo do filósofo.

### *Status Quaestionis*

Foster<sup>3</sup> parece ter sido um dos primeiros a acender as discussões em torno da passagem 520 et seq. da *República*, que trata do governo do filósofo restringindo a sua própria felicidade em nome do bem comum da cidade. No entanto, o assunto toma realmente fôlego com o argumento de Aronson<sup>4</sup> de que Platão teria falhado em demonstrar o desafio de que o homem justo é mais feliz do que o homem injusto. De acordo com Aronson existe um visível contraste entre o que é necessário para a felicidade do filósofo e o que é justo para ele fazer pela sua cidade. Para ele, “um filósofo que é educado pela cidade para ver o Bem poderia ser mais feliz se ele fosse injusto, i.e., se ele fugisse da sua tarefa de governar e somente filosofasse”.<sup>5</sup> Se isso for aceito, Platão

---

<sup>3</sup> Foster, M. B. Some Implications of a Passage in Plato’s Republic. *Philosophy*, v. 11, n. 43, p. 301-308, 1936.

<sup>4</sup> Aronson, S. H. The Happy Philosopher – A Counterexample to Plato’s Proof. *Journal of the History of Philosophy*, v. 10, p. 383-398, 1972.

<sup>5</sup> Aronson p. 396.

poderia ser acusado de não conseguir responder aos argumentos de Trasímaco sobre a superioridade da injustiça sobre a justiça.

A passagem [519c-521b] é o *locus* de dois importantes princípios da filosofia política de Platão: primeiro, o fato de que o filósofo deve sacrificar parte de sua felicidade durante o seu período como governante e, segundo, o “paradoxo” de que somente alguém que não deseja governar fará um efetivo governante.<sup>6</sup>

Segundo o argumento de Trasímaco, o homem que se utiliza da completa injustiça seria aquele que teria o máximo de felicidade; este homem é o tirano e sua felicidade estaria no governo. Já Sócrates defende que este homem é o filósofo e que a máxima felicidade não estaria no governo, no entanto, este é obrigado a governar para a felicidade geral da cidade. Podemos verificar governantes diferentes em ambos os casos, isto é, (a) governante de Trasímaco – governa por vontade, governa para a própria vantagem, tira as recompensas para si, busca a *pleonexia*<sup>7</sup>; (b) governante de Sócrates – governa por *anáanke*, governa para o benefício alheio, tem como recompensa não ser governando por alguém pior, refreia a *pleonexia*. Tanto (a) como (b) são atividades que só valem a pena pelas recompensas e nem mesmo o exemplo de ‘não ser governado por alguém pior’<sup>8</sup> salva Sócrates do problema de demonstrar que benefício o filósofo tira ao ser justo e voltar para governar a cidade, pois, segundo o Desafio de Gláucon, ele deveria provar que a justiça traz benefícios ao homem justo independente de qualquer recompensa, o que também inclui o ‘não ser governado por alguém pior’. Segundo Payne, “Este ganho particular não é um benefício adicional no sentido estrito introduzido acima porque este ganho que é produzido para uma determinada atividade não é independente da excelência exibida na performance da atividade de governar”.<sup>9</sup> Dessa forma, a recompensa de ‘não ser governado por alguém pior’ não deveria ser entendido como as demais recompensas

---

<sup>6</sup> Aronson p. 393.

<sup>7</sup> Segundo Liddell, H. G.; Scott, R. *Greek-English Lexicon* (2 ed.). New York: Harper & Brothers, 1883, p. 1224; a palavra *πλεονεξία* pode significar ganância, apego, arrogância, vantagem, abundância. De acordo com Chantraine, P. *Dictionnaire Étymologique de La Langue Grecque. Histoire de Mots*, tome III. Paris: Éditions Klincksieck, 1979, p. 913; a palavra pertence a família de *πλε(ι)ον*, que compõe *πλεονέκτης* “ganancioso, que tem mais do que os outros” com *-εκτέω*, *-έκτημα*, *-εξία*, etc; cf. s.u. *ἔχω*. Pelo significado amplo da palavra e por ser peça chave para se entender o tipo de desejo aqui tratado, preferimos pela sua transliteração e não pela tradução. Quando utilizarmos a palavra, em nosso trabalho, será no sentido de ‘desejo de ter mais do que os outros’.

<sup>8</sup> Cf. *Rep.* 347c.

<sup>9</sup> Payne, A. The Division of Goods and Praising Justice for itself in Republic II. *Phronesis*, v. 56, 2011, p. 68, nota 13.

de um bem de terceiro tipo, pois ele é inerente à escolha do bom governante e não pode ser adicionado caso o bom governante não opte por governar ou retirado caso opte por governar. Apesar de concordarmos com a pertinência da observação de Payne, entendemos que o desafio de Gláucon para Sócrates exige a ausência de qualquer recompensa na resposta antes da defesa da justiça por si mesma. O que estamos dizendo é que embora a recompensa esteja presente em um bem de segundo tipo, a resposta não pode se reduzir à recompensa, pois a justiça deve ser provada *antes* de tudo como boa em si mesma. Dessa maneira, mesmo se tomarmos este tipo específico de recompensa como inerentes da escolha do bom governante em governar, é claro que não é este o tipo de resposta que Gláucon espera de um elogio da justiça em si mesma.

Pelo que foi acima exposto, podemos verificar que o problema do governo do filósofo se divide em explicar, primeiro, o motivo que levaria o filósofo a governar e, depois, por que o filósofo deve governar por coação e se esta coação é justa. Beatty defende que o governar contribui para o conhecimento do filósofo, já que ele não se torna um sábio quando conhece o Bem, mas continua a ser um filósofo. “O governo do filósofo é justificado por este ser uma parte essencial da realização do filósofo *qua* filósofo, tão bem quanto a realização dos outros cidadãos”.<sup>10</sup> Dessa forma, contrário a Aronson, o filósofo não seria um contraexemplo, mas exemplar. Entretanto, o desafio é claro ao definir por princípio que a felicidade não deve advir apenas das consequências da justiça, pois isso permitiria ao injusto ser tão ou mais feliz do que o justo, o que colocaria a perder todo o argumento da *República* que diz que a justiça vale a pena e é melhor do que a injustiça. O problema que se apresenta aqui é que para o filósofo governar é um bem de terceiro tipo, aquele que é penoso, apesar de útil e necessário, o mesmo tipo de bem em que os muitos (*polloí*) colocam a justiça.<sup>11</sup>

Reeve também entenderia que os filósofos governam tanto voluntariamente como por coação<sup>12</sup> e que a passagem 520d7-e3 estaria justificando isso, já que os filósofos não

---

<sup>10</sup> Beatty, J. Plato's Happy Philosopher and Politics. *The Review of Politics*, v. 38, n. 4, p. 545-575, 1976, p. 568.

<sup>11</sup> *Rep.* 358a4-6.

<sup>12</sup> Reeve, C. D. C. Goat-Stags, Philosopher-Kings, and Eudaimonism. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, v. 22, 2006, p. 199. Cf. Sedley, D. Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling. In: Ferrari, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 276; “A preferência por uma vida não política é, longe de ser uma desqualificação, o motivo por excelência a favor de exigir que eles governem (1 347d; 7 520d, 521b). Levá-los para o governo exigirá coação (1 347c-d; 6 499b-

recusarão [οὐκ ἐθέλησουσιν]<sup>13</sup> e também irão para o poder por coação [ὡς ἐπ’ ἀναγκαῖον].<sup>14</sup> Reeve parece certo em indicar que há um componente deliberativo na decisão do filósofo para governar a cidade. Em outras palavras, o filósofo não quer somente contemplar as formas, mas também quer o governo. No entanto, há uma dificuldade na passagem que precisa ser observada. Gláucôn diz que “mais do que tudo, cada um irá para o poder constrangido, ao contrário dos governantes atuais de todas as cidades” [παντὸς μὴν μᾶλλον ὡς ἐπ’ ἀναγκαῖον αὐτῶν ἕκαστος εἶσι τὸ ἄρχειν, τοῦναντίον τῶν νῦν ἐν ἐκάστη πόλει ἀρχόντων].<sup>15</sup> Isso é um forte indicativo de que os governantes da Kallípolis<sup>16</sup> vão para o governo por coação e os governantes das cidades existentes vão para o governo por vontade<sup>17</sup>, o que opõe governo por vontade à governo por coação e faz com que a tentativa de Reeve de conciliar vontade e coação como forçada e, possivelmente, equivocada.

Para Brown, existe um forte motivo para que o filósofo governe e esse governo é, de fato, para o próprio interesse do filósofo. A preferência do filósofo em não governar é a exata caracterização de *anánke* que os comanda a descer à Caverna.<sup>18</sup> A Lei da Kallípolis seria a fonte da *anánke* que os constrange a governar.

A vontade de governar dos filósofos depende de dois fatores: a coação dos fundadores, na forma da lei sob a qual eles devem ter sido educados pela cidade de modo que os filósofos irão governar a cidade, e uma coação da justiça que faz a obediência às leis obrigatória.<sup>19</sup>

O primeiro princípio seria um princípio de reciprocidade: eles obedecem às leis porque necessitam fazer a cidade maximamente feliz, não porque a justiça exija isso. O segundo princípio é obrigatório. Isso cria dois princípios de justiça e, para tentar resolver isso, Brown diz que existe uma correlação entre justiça e lei que pode ser entendida por um conceito popular de justiça da época de Platão. Como exemplo, cita o caso de

---

c, 500d; 7.519e, 520a, e, 521b, 539e, 540a, b), mas, nessas circunstâncias, estarão dispostos (1.347c; 7.520d) em fazer o sacrifício”.

<sup>13</sup> *Rep.* 520d8.

<sup>14</sup> *Rep.* 520e2.

<sup>15</sup> *Rep.* 520e1-3.

<sup>16</sup> Para nos referirmos à cidade justa estabelecida na República, usaremos a palavra grega Kallípolis transliterada e sem itálico em todo o artigo.

<sup>17</sup> Cf. *Rep.* 345e; 347b-c.

<sup>18</sup> Brown 2000, p. 9.

<sup>19</sup> Brown 2000, p. 9.

Trasímaco e o *Críton*.<sup>20</sup> Segundo entende, a justiça ser a conveniência do mais forte só pode ser inteligível se houver um princípio de obediência construído na justiça. Isso é errado no caso de Trasímaco, segundo entendemos, pois Trasímaco irá justificar que os governados devem obedecer à lei porque esta é feita pelo mais poderoso dentro da cidade, i.e., o governante, de modo que a obediência está vinculada ao governo e, mais especificamente, àquele que detém o poder, i. e., o governante, e é este que determina o justo. Desse modo, Brown defende que obediência está subordinada à justiça, mas esquece que quem obriga não é a justiça, mas a força (*krátos*) e sem a força, não há justiça em Trasímaco.

Brown insiste em sua interpretação sobre a obrigação pela lei em um segundo artigo quando diz que “a justiça não força os filósofos a sacrificarem sua felicidade; [mas] a lei força”.<sup>21</sup> Desse modo, Brown considera que sua posição é consistente com o fato do filósofo preferir não governar e a sua decisão de fazer o que é justo. Nesse caso, ele preferiria que não houvesse lei para que ele pudesse justificar a sua recusa para o governo.<sup>22</sup> A nosso ver, a interpretação de Brown enfraquece o conceito geral de justiça, pois requer que o cumprimento da justiça dependa de um sistema legal. Esse pressuposto legal faz com que o cumprimento do que é justo dependa da lei, de maneira que o filósofo preferiria que não houvesse lei para não ter que governar. Nesse caso, corroborar a ideia de uma lei que constrange o filósofo a governar é corroborar a noção de contrato apontada por Gláucon na primeira parte de seu desafio.<sup>23</sup> Isso se comprova pela hipótese apresentada por Brown de que o filósofo não governaria se não houvesse uma lei que o obrigasse, o que faz da *anáanke* uma obrigação puramente legal e contingentemente justa. Dessa forma, para se responder ao desafio seria preciso um argumento que tomasse a lei fora do âmbito positivo do contrato, mas justificado em uma justiça natural.

Já White irá defender que o caso do filósofo governante é um caso de exceção, em que ser justo não é um benefício direto ao filósofo, mas demonstra uma razão por trás do próprio interesse que é a felicidade geral da cidade. Isso faria da descida para a cidade

---

<sup>20</sup> Brown 2000, p. 10-11.

<sup>21</sup> Brown, E. Minding the Gap in Plato's Republic. *Philosophical Studies*, v. 117, n. 1-2, 2004, p. 283.

<sup>22</sup> Brown 2004, p. 282-283.

<sup>23</sup> *Rep.* 358e2-359b5.

para governar uma continuidade do filosofar<sup>24</sup>. Os filósofos, através do conhecimento da forma do bem, seriam motivados a governar não pelo seu próprio bem, mas pelo bem *simpliciter*<sup>25</sup>, que é o Bem em si. Para ele,

a noção de Platão sobre o Bem seria de que a bondade, no sentido estrito, não é relativa, como o que é bom para algo, mas absoluta, e é da mesma forma igualmente razoável para todos promovê-la.<sup>26</sup>

Desse modo, a forma do bem seria o critério de decisão necessário para que o filósofo resolva governar, como um tipo de bondade não relativa.<sup>27</sup> Em seu artigo, White fala em ‘escolha’ ao invés de coação, pois entende, baseado na passagem 496a-499a, que uma vida filosófica fora da cidade ideal é possível.<sup>28</sup> A passagem usa Teages e o próprio Sócrates, com o seu *daímon*, como exemplos de vidas dedicadas à filosofia que não desejaram a vida política. O verdadeiro filósofo encontrado nas cidades existentes acaba por não fazer o seu “máximo, uma vez que não lhe coube a fortuita constituição que lhe competeia” [τὰ μέγιστα, μὴ τυχῶν πολιτείας ποσηκούσης].<sup>29</sup>

Apesar disso, como relação à Kallípolis, os governantes parecem pensar que seria melhor governar a cidade do que fazer alguma outra coisa que fosse boa exclusivamente para eles.<sup>30</sup> Pensar em termos de escolha torna o termo coação fora de contexto na passagem estudada. Para tentar explicar o seu raciocínio, White chega a falar que há dois desejos coexistindo: (i) só filosofar e, com isso, atingir a máxima felicidade; (ii) ser justo e governar para o bem da cidade.<sup>31</sup>

Mas se há mesmo dois desejos coexistindo, ambos seriam conforme a razão, o que acarretaria em uma contradição com a teoria do desejo na *República*, já que “cada desejo em si é apenas o desejo de cada objeto em vista do qual se originou”.<sup>32</sup> Seria, portanto, estranho pensar, como White, em termos de desejos da razão coexistindo

---

<sup>24</sup> White, N. P. The Ruler’s Choice. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 68, n. 22, p. 22-46, 1986.

<sup>25</sup> White 1986, p. 31.

<sup>26</sup> White 1986, p. 43.

<sup>27</sup> White 1986, p. 44.

<sup>28</sup> White 1986, p. 25.

<sup>29</sup> *Rep.* 497a3-4.

<sup>30</sup> White 1986, p. 46.

<sup>31</sup> White 1986, p. 29.

<sup>32</sup> *Rep.* 437e.



simultaneamente, já que o objeto de desejo da razão deveria ser um só. O uso, por ele, da passagem 496a-499a, para exemplificar uma vida filosófica fora da cidade justa e, assim, justificar o uso preferencial pela ‘escolha’, não é, de fato, um contraexemplo para a coação para governar. O filósofo descrito na passagem apesar de possuir a natureza adequada para filosofar e ter resistido a educação dada nas cidades existentes, mantendo-se na filosofia, não serviria como exemplo de escolha dentro da Kallípolis. O processo educacional dentro da Kallípolis exige que, em certo momento, o filósofo governe. Portanto, a educação que o filósofo recebe na Kallípolis não o permite recusar o governo, pois governar, nesse caso, é justo. Isso difere das cidades atuais, onde a recusa pelo governo é uma questão de escolha, pois a educação filosófica exige a fortuita constituição para o seu pleno desenvolvimento.

Pela leitura dos estudos apresentados, pudemos perceber o quanto a resposta para o problema do filósofo governante longe está de ser resolvido. Apesar da distância que temos de uma boa e precisa resposta para o problema, podemos perceber uma aproximação de uma resposta adequada. Em primeiro lugar, podemos dizer que essa resposta deve levar a sério a *coação* do filósofo para governar. Esse fato não pode ser ignorado da exegese do texto. Depois, a justiça não pode ser distanciada da *anánke* e esta deve ser levada em consideração com a sua relação com a contemplação do Bem. Ou seja, há uma forte relação entre justiça, *anánke* e Bem.

### *Justiça, Anánke e Bem*

Para maior compreensão do texto da *República* sobre o problema aqui indicado, seria o caso de tentarmos entender melhor o significado de ‘ἀνάγκη’, ‘ἀναγκαῖον’ e suas variações na obra estudada. Sete são as passagens em que os filósofos são compelidos para o governo: 500d5 (ἀνάγκη); 519e4 (ἀνάγκη); 520a8 (προσαναγκάζοντες); 520e2 (ἀναγκαῖον); 521b7 (ἀναγκάσεις); 539e4 (ἀναγκαστέοι); 540b4 (ἀναγκαῖον). Colocaremos cada uma dessas passagens para que possamos melhor examinar o seu sentido dentro da obra.

A primeira passagem diz respeito ao filósofo como contemplador da ordem divina, ou seja, diz respeito ao conhecimento das formas e ao processo pelo qual o filósofo, ao conviver com o que é divino, acaba se tornando ele mesmo ordenado e divino. Depois de apreender as formas divinas, o filósofo seria compelido a aplicar essa ordem na cidade para torná-la também bem ordenada:

(1) Θεῖω δὴ καὶ κόσμῳ ὃ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπων γίγνεται· διαβολὴ δ' ἐν πᾶσι πολλή.

Παντάπασι μὲν οὖν.

Ἄν οὖν τις, εἶπον, αὐτῷ ἀνάγκη γένηται ἃ ἐκεῖ ὄρᾳ μελετῆσαι εἰς ἀνθρώπων ἥθη καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ τιθέναι καὶ μὴ μόνον ἑαυτὸν πλάττειν, ἄρα κακὸν δημιουργὸν αὐτὸν οἶει γενήσεσθαι σωφροσύνης τε καὶ δικαιοσύνης καὶ συμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς;

Ἦκιστά γε, ἢ δ' ὅς.

- Ora certamente o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, tornar-se-á ordenado e divino até onde é possível a um ser humano. Embora em toda a parte se multipliquem os detratores.

- Absolutamente.

- Logo, se surgir qualquer coação para cuidar que se instaure a ordem aos hábitos dos homens, particulares ou públicos, o que ele lá viu, sem se limitar a modelar-se a si mesmo, acaso julgas que será um mal artífice de temperança, justiça e de toda a virtude popular?

- De modo algum.<sup>33</sup>

O filósofo como contemplador das formas, da ordem divina e imutável, é coagido a ser demiurgo da virtude alheia. Essa é uma das maiores provas da aplicabilidade do conhecimento das formas para o governo da cidade e do filósofo como seu demiurgo máximo. O filósofo como conhecedor das formas das virtudes existentes é capaz, como um demiurgo, de aplicar essas virtudes na cidade através da arte do governo.

Na segunda passagem, Sócrates será acusado por Gláucon de estar cometendo uma injustiça contra os filósofos ao forçá-los a levarem uma vida inferior, quando lhes era possível uma melhor.<sup>34</sup> A isso Sócrates irá responder da seguinte maneira:

(2) Ἐπελάθων, ἦν δ' ἐγώ, πάλιν, ὃ φίλε, ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἔν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι, συναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελίας ἢν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὧσιν ὠφελεῖν καὶ αὐτὸς ἐμποῶν τοιοῦτους ἀνδρας ἐν τῇ πόλει, οὐχ ἵνα ἀφιῆ τρέπεσθαι ὅπη ἕκαστος βούλεται, ἀλλ' ἵνα καταχρηῆται αὐτοῖς ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως.

Esqueceste-te novamente, meu amigo, que a lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela coação, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade; ao criar homens deste tipo na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a atividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade.<sup>35</sup>

A passagem indica que a lei obriga os filósofos para com a comunidade que os criou, devendo haver empenho da parte deles para manter a coesão da cidade. Em resposta, os filósofos são compelidos ao governo para poder tornar possível a felicidade

---

<sup>33</sup> *Rep.* 500d1-10.

<sup>34</sup> *Rep.* 519d8-9.

<sup>35</sup> *Rep.* 519e1-520a4.

da Kallípolis como um todo. A lei harmoniza os cidadãos tanto pela persuasão como pela coação, de modo que todos os cidadãos devem produzir a utilidade do comum, i.e., fortalecer os laços de união da cidade.

A terceira passagem é uma continuação da passagem anterior, em que Sócrates continua a explicar a Gláucon os motivos pelos quais o filósofo deve governar, entendendo que não há injustiça contra eles ao compeli-los para o governo.

(3) Σκέψαι τοίνυν, εἶπον, ὦ Γλαύκων, ὅτι οὐδ' ἀδικήσομεν τοὺς παρ' ἡμῖν φιλοσόφους γιγνομένους, ἀλλὰ δίκαια πρὸς αὐτοὺς ἐροῦμεν, προσαναγκάζοντες τῶν ἄλλων ἐπιμελεῖσθαί τε καὶ φυλάττειν.

Repara ainda, ó Gláucon, que não seremos culpados de injustiça para com os filósofos que se formarem entre nós, mas que teremos justas razões a lhes apresentar, ao compeli-los a se encarregar da direção e da guarda dos outros.<sup>36</sup>

A passagem indica que é a justiça, através da lei, que compele os filósofos a governarem. O prefixo προσ- em προσαναγκάζοντες reforça a disciplina que compele para os filósofos para o governo. Portanto, não há injustiça em obrigá-los ao governo, pois eles foram educados da melhor maneira pela cidade e são conhecedores da forma do bem e da justiça e, desse modo, agirão justamente quando lhes for exigido.

A quarta passagem consiste em uma adequada resposta de Gláucon quando questionado por Sócrates com relação à vontade do filósofo para governar a cidade, apesar de passarem a maior parte de suas vidas na região pura.

(4) Ἀπειθήσουσιν οὖν ἡμῖν, οἶει, οἱ τρόφιμοι ταῦτ' ἀκούοντες, καὶ οὐκ ἐθελήσουσιν συμπονεῖν ἐν τῇ πόλει ἕκαστοι ἐν μέρει, τὸν δὲ πολὺν χρόνον μετ' ἀλλήλων οἰκεῖν ἐν τῷ καθαρῷ; Ἀδύνατον, ἔφη· δίκαια γὰρ δὴ δίκαιοις ἐπιτάξομεν. παντὸς μὴν μᾶλλον ὡς ἐπ' ἀναγκαῖον αὐτῶν ἕκαστος εἶσι τὸ ἄρχειν, τοῦναντίον τῶν νῦν ἐν ἐκάστη πόλει ἀρχόντων.

- Pensas que, ao ouvir isto, os nossos educandos não ficarão convencidos, e não quererão participar nos trabalhos da cidade, cada um por sua vez, embora passem a maior parte uns com os outros na região pura?

- É impossível, porquanto fazemos imposições justas a homens justos. Mais do que tudo, cada um irá para o poder constrangido, ao contrário dos governantes atuais de todas as cidades.<sup>37</sup>

Sócrates parece demonstrar que, apesar dos filósofos irem por *anáanke* para o governo, há um querer [ἐθελήσουσιν] que fazem-nos participar dos trabalhos da cidade. Gláucon, uma vez persuadido com as palavras de Sócrates, irá defender os filósofos como homens psiquicamente justos que irão para o poder compelidos pela justiça política. Um ponto relevante da passagem é que é impossível [ἀδύνατον] para os filósofos tomarem

<sup>36</sup> *Rep.* 520a6-b1. Utilizamos a tradução de Guinsburg (2006). As modificações são nossas.

<sup>37</sup> *Rep.* 520d7-e3.

outro caminho no momento em que forem compelidos ao governo. A recusa em governar, portanto, encontra-se na ordem da impotência (*adynamía*), sendo que essa impotência não é por outro motivo senão a justiça, pois os filósofos educados na cidade são homens justos e não desejam cometer atos injustos. Como pretendemos deixar claro no decorrer de nosso trabalho, a lei não deve ser entendida como a base que obriga o filósofo e os demais cidadão a agir justamente, pois poderíamos tomar equivocadamente essa lei com parte do contrato estabelecido por Gláucon, o que impossibilitaria a resposta ao seu desafio. A obrigação do filósofo para com a cidade parte da própria justiça, nesse caso, não se trata apenas de obedecer à lei, mas de obedecer à justiça em sentido unívoco.

A quinta passagem é uma continuação da quarta passagem em que Sócrates tenta demonstrar que somente aqueles que não desejam o governo devem governar, o que vai contra aos governos atuais existentes.

(5) Ἔχεις οὖν, ἦν δ' ἐγώ, βίον ἄλλον τινὰ πολιτικῶν ἀρχῶν καταφρονοῦντα ἢ τὸν τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας;

Οὐ μὰ τὸν Δία, ἦ δ' ὄς.

Ἀλλὰ μέντοι δεῖ γε μὴ ἐραστὰς τοῦ ἀρχεῖν ἰέναι ἐπ' αὐτό· εἰ δὲ μή, οἳ γε ἀντερασταὶ μαχοῦνται.

Πῶς δ' οὔ;

Τίνας οὖν ἄλλους ἀναγκάσεις ἰέναι ἐπὶ φυλακῆν τῆς πόλεως ἢ οἱ περὶ τούτων τε φρονημώτατοι, δι' ὧν ἄριστα πόλις οἰκεῖται, ἔχουσί τε τιμὰς ἄλλας καὶ βίον ἀμείνω τοῦ πολιτικοῦ;

Οὐδένας ἄλλους, ἔφη.

- Ora tu sabes de qualquer outro gênero de vida que despreze o poder político, sem ser o da verdadeira filosofia?

- Por Zeus, que não!

- Ora a verdade é que convém que vão para o governo aqueles que não são amantes dele; caso contrário, entrarão em combate os amantes rivais.

Como não?

- Então que outras pessoas compelirás a ir para guardiões da cidade, senão àqueles que, sendo os mais prudentes de todos são os melhores administradores da cidade e usufruem de outras honras e de uma vida melhor do que a do político?

- Nenhuma outras.<sup>38</sup>

Essa passagem pode ser comparada como passagem 347b-e em que Sócrates, por oposição a Trasímaco, irá dizer que homens bons não desejam governar, mas devem fazê-lo. Em uma cidade só de homens bons, haveria competições para não governar.<sup>39</sup> De modo análogo, a Kallípolis deve ser governada por aqueles que não querem governar por serem eles os mais aptos à administração da cidade. Os filósofos fazem o papel dos homens bons descritos por Sócrates no Livro I. Como podemos ver pela passagem citada

---

<sup>38</sup> *Rep.* 521b1-11.

<sup>39</sup> *Rep.* 347d.

acima, a *phrónesis* é um elemento importante da arte do governo, que torna os guardiões os melhores administradores da cidade. A *phrónesis* é uma virtude própria de quem é governante e pertence à classe dos guardiões.<sup>40</sup> Os filósofos são os mais adequados para o governo da cidade, pois são os únicos a contemplarem o bem em si mesmo e tornam-se, pelo conhecimento do Bem<sup>41</sup>, homens bons e com *phrónesis* para bem administrar a cidade.<sup>42</sup>

Outro ponto desta passagem é que é dito textualmente que há, para o filósofo, uma vida melhor do que a do político [βίον ἀμείνω τοῦ πολιτικοῦ].<sup>43</sup> Isso traz uma dificuldade para o problema da coação para o governo, pois o que levaria o filósofo a exercer o governo se governar é uma vida pior? No entanto, segundo Sócrates, só é possível ter uma cidade bem administrada se os que devem comandar tiverem uma vida melhor do que o governo [εἰ μὲν βίον ἐξευρήσεις ἀμείνω τοῦ ἄρχειν τοῖς μέλλουσιν ἄρξειν, ἔστι σοι δυνατὴ γενέσθαι πόλις εὖ οἰκουμένη]<sup>44</sup>, pois são estes homens “que são realmente ricos, não em dinheiro, mas naquilo que deve abundar quem é *feliz* – uma vida boa e sensata” [τῶ ὄντι πλούσιοι, οὐ χρυσίου ἀλλ’ οὗ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφορος].<sup>45</sup> Ou seja, fica estabelecido o paradoxo de ser o filósofo o melhor governante por não querer governar e ter uma vida melhor e mais feliz fora do governo, o que contrasta com os governantes das demais cidades que desejam o governo.

Na sexta passagem, Sócrates determina o período que o filósofo deve governar.

(6) μετὰ γὰρ τοῦτο καταβιβαστέοι ἔσονται σοι εἰς τὸ σπήλαιον πάλιν ἐκεῖνο, καὶ ἀναγκαστέοι ἄρχειν τά τε περὶ τὸν πόλεμον καὶ ὅσαι νέων ἀρχαί, ἵνα μηδ’ ἐμπειρία ὑστερῶσι τῶν ἄλλων· καὶ ἔτι καὶ ἐν τούτοις βασανιστέοι εἰ ἐμμενοῦσιν ἐλκόμενοι πανταχόσε ἢ τι καὶ παρακινήσουσι.

Depois disso, debes mandá-los descer novamente à Caverna e compeli-los a exercer os comandos militares e quantos pertencem aos jovens, a fim de que não fiquem atrás dos outros, nem mesmo

---

<sup>40</sup> Cf. *Rep.* 433c8-d1.

<sup>41</sup> Utilizaremos, ao longo de nosso trabalho, ‘Bem’ em maiúsculo como uma maneira abreviada de falar ‘ideia do bem’.

<sup>42</sup> Cf. *Rep.* 517c2-4; “[...] no inteligível, é ela [a ideia de bem] a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se *agir com sabedoria* [ἐμφορῶς πράξειν] na vida particular e pública”. *Stricto sensu*, só seria verdadeiramente bom o homem que conhecesse a ideia de bem, i. e. o filósofo.

<sup>43</sup> *Rep.* 521b9-10.

<sup>44</sup> *Rep.* 520e4-521a2.

<sup>45</sup> *Rep.* 521a3-4. Grifo nosso.

em experiência. E até nesses lugares têm de ser postos à prova, a ver se, solicitados em todos os sentidos, se mantêm firmes ou se deixam abalar.<sup>46</sup>

A passagem não trata propriamente do governo, mas faz parte da descida à Caverna para que o filósofo possa adquirir empiria nos assuntos da cidade. A passagem é, portanto, parte dos testes do filósofo para exercer os comandos militares e obter experiência para que não fiquem em nenhum ponto do conhecimento em desvantagem em relação aos demais cidadãos. Tais testes fazem parte da educação do filósofo, sendo a experiência adquirida na cidade parte necessária à formação do filósofo para que nada lhe falte também em matéria de conhecimento empírico.

A sétima e última passagem diz respeito à coação para governar depois da contemplação do Bem.

(7) καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνω, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον ἐν μέρει ἐκάστους, τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφία διατρίβοντας, ὅταν δὲ τὸ μέρος ἦκη, πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ ἄρχοντας ἐκάστους τῆς πόλεως ἕνεκα, οὐχ ὡς καλόν τι ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας.

Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, aguentarão os embates da política, e assumirão cada um deles o exercício do governo no interesse da cidade, não porque é belo, mas como uma tarefa compulsória.<sup>47</sup>

O conhecimento do Bem é o paradigma do bom governo. Por isso, os filósofos devem descer para governar a cidade após conhecerem a forma do bem, tornando-se homens verdadeiramente bons. Será este o conhecimento diferencial entre o governo do filósofo e dos demais. Na passagem 540b4-5, Sócrates dirá que os filósofos governarão “não porque seja belo, mas por ser compulsório fazê-lo” [οὐχ ὡς καλόν τι ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας]. Até aqui, a justiça que obriga o filósofo a governar parece ser do mesmo tipo da justiça apresentada pelos *polloi* na boca de Gláucon, pois não é praticada por vontade, nem é considerada como um bem por aqueles que a praticam. Se for permitido aceitarmos a felicidade como um bem à parte do que constitui o *em si* da justiça, correremos, hipoteticamente, o sério risco de tornarmos o filósofo injusto em sua ação. Portanto, se a justiça, no caso do filósofo governante, for entendida como um bem de terceiro tipo que se deva fazer apenas pelos benefícios que vem à parte dela, então este caso seria *semelhante* ao caso de Gyges e seu anel da invisibilidade, pois permitiria ao

---

<sup>46</sup> *Rep.* 539e3-540a2.

<sup>47</sup> *Rep.* 540a8-b5.

filósofo o não-governo da cidade, já que o governo seria algo penoso. Isso é uma evidente dificuldade para se responder o Desafio de Gláucon.

Uma atitude diferente sobre os bens só é possível se os governantes não identificarem a *eudaimonía* com a *posse* de bens materiais, o que só é possível a pessoas que têm experiência com o bem em si mesmo, i. e., os filósofos<sup>48</sup>. Essa visão diferenciada sobre os tipos de bens, fará do filósofo o mais apto ao governo. Ao falar da ideia de bem, Sócrates irá dizer:

τείνει δέ, φαμέν, πάντα αὐτόσε, ὅσα ἀναγκάζειν ψυχὴν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον μεταστρέφεσθαι ἐν ᾧ ἔστι τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, ὃ δεῖ αὐτὴν παντὶ τρόπῳ ἰδεῖν.

Ora tende para aí tudo o que força a alma a voltar-se para aquele lugar onde se encontra o mais feliz de todos os seres, o que ela de toda maneira tem de contemplar.<sup>49</sup>

O próprio Bem é dito como o mais feliz de todos os seres, para o qual a alma deve ser forçada [*ἀναγκάζειν*] a voltar-se. Se somarmos a isso que a vida fora do governo é uma vida melhor, poderemos inferir que a contemplação do Bem é o que há de mais feliz, sendo essa a *vida melhor* do filósofo.

Podemos notar que os termos ‘*anánke*’ e ‘*anankaíon*’ são bastante flexíveis e podem incluir diferentes significados.<sup>50</sup> Os sentidos de *anánke* aqui observados são aqueles relacionados com o governo do filósofo. Os dois significados mais correntes para *anánke* nas passagens seriam ‘necessidade’ e ‘coação’. Por necessidade, entendemos aquilo que não poderia ser de outra maneira ou, em outras palavras, que *deve* ser de tal modo. Coação seria um tipo de necessidade que constrange alguém para agir de um determinado modo, tornando uma determinada atividade necessária para um determinado agente. Entendemos que nas passagens estudadas o termo que melhor se adequa é ‘coação’. Isso não significa que outras traduções não poderiam ser adotadas, mas percebemos que em todas as passagens estudadas os filósofos são compelidos, coagidos, constrangidos, forçados, i. e., são levados por coação a governarem. O que pretendemos identificar ao longo desse trabalho é que tipo de força é essa que se exerce sobre o filósofo e o obriga a governar e porque assim deve ser. As passagens acima parecem indicar de

---

<sup>48</sup> Arends, F. Plato as a problem-solver. The unity of the polis as a key to the interpretation of Plato's Republic. In: Ostfeld, E. N. *Essays on Plato's Republic*. Aarhus: Aarhus University Press, 1998, p. 31.

<sup>49</sup> *Rep.* 526e3-5.

<sup>50</sup> Cf. Aristóteles. *Metafísica* 1015a20-b15; em que se apresenta os diferentes significados de *ἀναγκαῖον*, sendo estes (1) aquilo sem o quê o vivente não pode viver; (2) aquilo que obriga ou faz violência; (3) aquilo que não pode ser diferente do que é; (4) a demonstração.

maneira clara, que apesar do filósofo poder ter uma vida melhor sem se ocupar do governo, ele deve por coação (*anánke*) assumir o governo da cidade justa, e isto não seria uma injustiça.

Wagner, em seu artigo, irá nos apresentar cinco definições diferentes para como o termo ‘coação’ é interpretado na literatura que trata da passagem sobre a descida do filósofo para governar, sendo estas<sup>51</sup>:

1. Coação hipotética, a necessidade para fazer cumprir uma prática na ordem de obter um certo fim.<sup>52</sup>
2. Um tipo de admoestação pedagógica e uma exortação necessária pelos estudantes quando eles progredirem através de estágios em sua educação.<sup>53</sup>
3. Coação legal, a qual compele os filósofos a governarem na Caverna: eles, como homens justos desejam fazer atos justos, obedecerão estas leis.<sup>54</sup>
4. Pressão interna sentida nas almas de homens honrados e justos a seguir através de seu compromisso com a *pólis*, retribuindo os bens que eles receberam desta.<sup>55</sup>
5. Coação externa, mesmo se força física for requerida.

Segundo Wagner, as quatro primeiras interpretações são insuficientes para dar conta da interpretação da passagem. Para a autora, Sócrates acredita que a *coação externa* é necessária e é desejoso aplicá-la.<sup>56</sup> Dessa forma irá defender a quinta interpretação como a correta para a leitura da passagem. A base de seu argumento consiste no uso, por Platão, das mesmas palavras para caracterizar o tipo de *anánke* que retira o prisioneiro da Caverna, obrigando-o a subir e a sair. Para Wagner, a força que obriga o prisioneiro a sair é uma coação externa. Essa coação externa é da mesma ordem na descida para à Caverna e a obrigação do filósofo para governar. O motivo disso seria que os filósofos em treino ainda não estariam perfeitamente harmonizados sobre o controle do *logistikón*<sup>57</sup>, dessa forma, eles precisariam ainda ser compelidos para o governo. Apesar de admitirmos uma analogia existente entre a subida e a descida da Caverna, a explicação de Wagner não

---

<sup>51</sup> Wagner, E. Compulsion Again in the Republic. *Apeiron*, v. 38, n. 3, 2005, p. 90.

<sup>52</sup> Ver Kraut, R. Return to the Cave: Republic 519-521. In: Fine, G. (Ed.). *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999; Vernezze, P. The Philosopher's Interest. *Ancient Philosophy*, v. 12, n. 2, p. 331-349, 1992.

<sup>53</sup> Ver Brown, E. Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers. *Ancient Philosophy*, v. 20, p. 1-17, 2000.

<sup>54</sup> Ver Brown, 2000.

<sup>55</sup> Irwin, T.H. *Classical Philosophy: Collected Papers*, v. 3 – *Plato's Ethics*. New York, London: Garland Publishing, 1995.

<sup>56</sup> Wagner 2005, p. 91.

<sup>57</sup> Wagner 2005, p. 99.



parece dar conta do porque a descida deve ser uma coação externa. Por mais que o texto da *República* indique uma violência existente na subida para se retirar o prisioneiro da Caverna<sup>58</sup>, em nada se fala do mesmo tipo de violência empregada na descida. Então por mais que haja uma relação entre a subida e a descida da Caverna, a coação externa não parece dar conta disso. Retornaremos sobre o assunto da Caverna na próxima seção.

Para entendermos a relação existente entre *anánke* e justiça na *República*, precisaremos recorrer à definição de justiça encontrada na obra: “o desempenhar cada um sua função” [τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν].<sup>59</sup> Essa seria a definição padrão da justiça na cidade, i.e., o desempenhar do que lhe é próprio, o que nos leva a entender que isto também implica em um limite para essa tarefa de maneira que esse limite próprio nunca deve ser ultrapassado para não acabar atravessando o limite do outro. Isso dá um âmbito próprio para cada função desempenhada dentro da *pólis*.

Dentro da cidade, cada cidadão tem uma função (*érgon*) específica que, se for desempenhada, torna a cidade toda justa. Dessa forma, se cada um dos indivíduos de cada classe determinada na *República* (governantes, guerreiros e artesãos) desempenhar adequadamente a sua função, a cidade será justa. Por analogia, a justiça será também analisada na alma. Uma alma será justa por adequada proporção das suas partes que irão levar a sua harmonização.<sup>60</sup> A alma como a cidade se divide em três partes: racional (*logistikón*), irascível (*thymoeidés*) e concupiscível (*epithymetikón*). Basicamente a harmonia se dá na cidade quando a classe governante está no controle da cidade, da mesma maneira a harmonia na alma se dá quando a parte racional governa. O filósofo é aquele que possui a harmonia plena da alma em que a parte racional comanda as demais partes e, por isso, pode ser chamado de justo. A justiça no filósofo se faz sempre presente devido a boa ordenação que ele possui das partes da alma. O que nos leva a entender que a relação de conhecimento estabelecida na alma também se reflete no conhecimento do todo, de maneira que o governante, por conhecer o Bem é aquele que melhor conhece cidade e é capaz de bem administrá-la. Isso não significa dizer que alma e cidade são o mesmo, mas que a analogia permite a aproximação entre uma e outra, de maneira que ao conhecer a estrutura harmônica da alma, o governante teria um melhor conhecimento da cidade como um todo, podendo melhor deliberar nas decisões desta. “É o *logistikón*,

---

<sup>58</sup> Cf. *Rep.* 515e5.

<sup>59</sup> *Rep.* 433b4.

<sup>60</sup> *Rep.* 443d-e.

guiado pelo poder de saber com o qual a forma do bem o dota (508e1), que irá ordenar a alma como um todo”.<sup>61</sup> O conhecimento da forma do bem coloca o conhecimento da alma como um conhecimento do governo.<sup>62</sup> A justiça na alma, portanto, consiste no desempenhar o próprio de cada uma das partes da alma, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras.<sup>63</sup>

No Livro VI e VII, será explicado o motivo pelo qual o melhor governante para a cidade é o filósofo. Se entendermos que cada um tem um papel a desempenhar na cidade e que foi dito por Sócrates que aquele que melhor desenvolveria a função de guardião e governante seria o filósofo, então é justo que o filósofo governe a cidade.<sup>64</sup> Para os governantes, a *phrónesis* é um dos elementos essenciais<sup>65</sup>, pois possui caráter divino e dá àqueles que a possuem a capacidade apurada para conhecer. Será graças a essa capacidade que o filósofo poderá conhecer a ideia de bem.

### *Retorno à Caverna: o filósofo governante*

No início do Livro VII, Sócrates narrará a, já tão comentada na história da filosofia, imagem da Caverna.<sup>66</sup> O intuito de Sócrates é, através de uma alegoria, explicar como se dá o processo de educação do filósofo. A imagem conta que em uma caverna haveriam alguns prisioneiros acorrentados ao fundo e que só conseguiriam ver as sombras projetadas de objetos que seriam expostos por alguns homens através da luz de um fogo colocado atrás dos prisioneiros. Feita essa primeira imagem, Sócrates irá propor um longo caminho pelo qual um dos prisioneiros será liberto e forçado a subir. Essa subida será

---

<sup>61</sup> Wagner 2005, p. 99. Segundo Mahoney, T. A. Do Plato's Philosopher-Rulers Sacrifice Self-Interest to Justice? *Phronesis*, v. 37, n. 3, 1992, p. 278: “A razão, como oposta às outras partes da alma, deseja as coisas *qua* coisas boas, i.e. ela deseja o bem *tout court*. Ela deseja o bem *tout court* em dois sentidos: 1) a Forma do Bem, e 2) o bem de todas as coisas sem restrição. A razão deseja a Forma do Bem no sentido de que deseja conhecê-la e contemplá-la”. Para mais, ver também: Kahn, C. H. Plato's Theory of Desire. *The Review of Metaphysics*, v. 41, n. 1, p. 77-103, 1987; Cooper, J. M. Plato's Theory of Human Motivation. *History of Philosophy Quarterly*, v. 1, n. 1, p. 3-21, 1984.

<sup>62</sup> Halper, E. C. “Knowledge of the Whole”. In: Notomi, N.; Brisson, L. *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013, p. 255.

<sup>63</sup> *Rep.* 443d.

<sup>64</sup> Cf. *Rep.* 503b; 519c-520d.

<sup>65</sup> Cf. *Rep.* 433c8-d1; 517c2-4; 518e1.

<sup>66</sup> *Rep.* 514a et seq.

marcada pela *anánke* em todo o seu processo, podendo ser observado nas passagens 515c6 (ἀναγκάζοιτο), quando o prisioneiro é libertado e compelido a ver os objetos postos sobre a luz do fogo; 515d5 (ἀναγκάζοι) quando o liberto é compelido a dizer o que são os objetos observados; 515d9 (ἀναγκάζοι) quando é compelido a olhar a própria luz do fogo. Curiosamente, além da *anánke*, veremos o uso da violência [βία]<sup>67</sup> para conduzir o prisioneiro através de uma subida para fora da Caverna. Dessa maneira, a violência se une à coação<sup>68</sup> para retirar o liberto da Caverna, sem a qual, possivelmente, ele não seria capaz de sair. O que nos cabe analisar é qual seria a ordem dessa coação da subida e se ela é da mesma ordem que a coação da descida do filósofo para o governo.

O processo de educação do filósofo é composto de coação, esforço, violência e adaptação aos objetos que lhe são apresentados na subida até a contemplação dos objetos celestes, representando as formas, e o próprio sol como fonte de tudo que há, representando o Bem. O Bem é o estado máximo da contemplação e representa o último estágio para que o filósofo possa se tornar um bom governante, pois, vai dizer Sócrates,

τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀρᾶσθαι, ὀφθεισα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὀρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.

de todos os fenômenos, eis como eles me parecem, no limite do cognoscível é que se contempla, a custo, a ideia de bem; e, uma vez avistada, deduz-se que ela é para todos a causa de quanto há de correto e belo; que, no visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se agir com sabedoria na vida particular e pública.<sup>69</sup>

A ideia de bem é causa de tudo o que há de correto e belo, dando aos seres existentes a própria verdade. Sem o conhecimento do Bem, o filósofo seria incapaz de fazer o que é correto na cidade, já que é este conhecimento que permite a ele *agir com sabedoria* [ἐμφρόνως πράξειν] e isso é condição necessária para que se possa haver bom governo. Nessa passagem, podemos ver novamente o papel da *phrónesis* para o

---

<sup>67</sup> *Rep.* 515e5.

<sup>68</sup> Segundo Barney, R. Eros and Necessity in the Ascent from the Cave. *Ancient Philosophy*, v. 28, 2008, p. 5; a diferença entre *anánke* e *bía* é irrelevante para os propósitos de Platão, sendo que “a linguagem da coação parece ser a maneira de Platão se referir, e não a motivação dos guardiões, mas justamente ao fato que eles serão solicitados a buscar os estudos em questão na ordem para se tornarem guardiões – ao tipo de necessidade hipotética, como Aristóteles chama isso”. Discordamos desse ponto. A coação nos parece ser algo importante para o argumento, à qual os filósofos são submetidos de fato.

<sup>69</sup> *Rep.* 517b7-c4.

desenvolvimento do governante e a sua boa administração da cidade. Sendo, portanto, o único apto a conhecer o bem em si, o filósofo acaba por ser o único capaz de realizar a cidade justa, i. e., a Kallípolis. Queremos ressaltar um importante fenômeno que distingue de maneira significativa a subida e a descida do filósofo. Apesar de ambas serem caracterizadas pela coação (*anánke*), somente a subida é composta de violência (*bía*), um elemento a mais para forçar a saída do liberto da Caverna. Isso parece mostrar um modo diferente para lidarmos com a descida, já que ela não implica em uso de força externa e nem violenta, ou seja, a ordem que obriga o filósofo a descer parece ser de outro tipo. Ou, pelo menos a coação do filósofo para governar a cidade não é uma violência que se faz contra ele, mas antes algo que *não pode ser recusado*, como um tipo de obrigação não violenta. Isso é algo que devemos aqui ressaltar. Gostaríamos, no entanto, de apresentar a interessante proposta de Barney que relaciona *éros* à subida da Caverna. Barney irá argumentar que *éros* seria uma espécie de *anánke*<sup>70</sup> e, no caso específico da Caverna, a *anánke* seria do tipo erótica. Vejamos o que diz Sócrates quando explica a maneira pela qual o prisioneiro é retirado da Caverna:

Εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βία διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάπτους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἄρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαι τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὄραν οὐδ' ἂν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;

E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até a luz do sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos?<sup>71</sup>

Pela passagem percebemos que o termo ἔλκειν aparece três vezes na passagem: (i) o prisioneiro é arrancado à força [ἔλκοι τις αὐτὸν βία], (ii) ἐξελκύσειεν quando o prisioneiro é arrastado até a luz do sol e (iii) ἐλκόμενον quando é novamente arrastado. Por três vezes durante a subida para fora da Caverna, o prisioneiro é arrastado. A coação erótica tem o mesmo poder de arrastar [ἔλκειν] os homens. Isso significa dizer que *éros*, sendo uma força que concilia coação e persuasão, tem a capacidade para arrastar os homens, conduzindo-os aonde o desejo o encaminha. Isto quer dizer que o processo de educação do filósofo é conduzido por *éros*. Para entendermos isso, devemos analisar os termos utilizados na passagem da Caverna junto aos termos que tratam da coação erótica. De acordo com a passagem 458d5-7, *éros* seria capaz de relacionar coação [ἀνάγκαις] e

<sup>70</sup> Barney 2008, p. 12-15.

<sup>71</sup> *Rep.* 515e5-516a3.

persuasão [πειθειν] e, portanto, teria uma facilidade maior para arrastar [ἔλκειν] os homens. Devemos atentar que todas essas aptidões que caracterizam a natureza filosófica são impulsionadas por um fator erótico.<sup>72</sup> No entanto, podemos verificar que essa aptidão erótica para a filosofia também é regida pela *anáanke*, de modo que não há apenas uma aptidão erótica, mas é compulsório que assim seja para que se possa se ter um caráter filosófico. Conforme podemos verificar abaixo:

Οὐ μόνον γε, ὃ φίλε, εἰκός, ἀλλὰ καὶ πᾶσα ἀνάγκη τὸν ἐρωτικῶς του φύσει ἔχοντα πᾶν τὸ συγγενές τε καὶ οἰκεῖον τῶν παιδικῶν ἀγαπᾶν.

Não somente é provável, amigo, mas também totalmente compulsório que aquele que tem naturalmente um caráter erótico se afeiçoe a tudo que é familiar e próprio aos amados.<sup>73</sup>

Do mesmo modo que aqueles que possuem a natureza adequada para a filosofia têm certas aptidões eróticas, essas aptidões são compulsórias para se fazer filosofia. A coação erótica já havia sido aceita por Gláucôn a qual, por oposição à coação geométrica, “corre o risco de ser muito mais forte [...] para o efeito de persuadir e arrastar a maioria das pessoas” [Οὐ γεωμετρικαῖς γε, ἢ δ’ ὅς, ἀλλ’ ἐρωτικαῖς ἀνάγκαις, αἱ κινδυνεύουσιν ἐκείνων δριμύτεραι εἶναι πρὸς τὸ πείθειν τε καὶ ἔλκειν τὸν πολὺν λεόν].<sup>74</sup> Disso podemos perceber que há uma força interna que persuade os homens a agir. *Éros* seria capaz de relacionar coação [ἀνάγκαις] e persuasão [πειθειν] e, portanto, teria uma facilidade maior para arrastar [ἔλκειν] os homens do que a coação geométrica, que seria da ordem matemática. Ao tomarmos o problema da *phýsis*, podemos perceber que a natureza filosófica é impulsionada por *éros* que irá conduzir os aspirantes a filósofos ao conhecimento que possa “revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção” [ὁ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀει οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς].<sup>75</sup> Será por essa aptidão erótica que os homens dotados de uma natureza filosófica poderão ser educados para a filosofia para se tornarem, de fato, filósofos.

A proposta de uma coação erótica que move o filósofo a sair da Caverna nos parece convincente, mas ainda apresenta o lapso de explicar a violência (*bía*) utilizada na

---

<sup>72</sup> *Rep.* 485a10-b3.

<sup>73</sup> *Rep.* 485c6-8; tradução nossa.

<sup>74</sup> *Rep.* 458d5-7.

<sup>75</sup> *Rep.* 485b1-3.

subida.<sup>76</sup> Isso faz com que a proposta não seja plena em sua explicação da Caverna, mas tem certa força se fizermos uma análise comparativa com o processo de educação a que o filósofo é submetido. Sem uma aptidão erótica, o filósofo não se encontra dotado de uma natureza filosófica. No entanto, o ponto que, de fato, nos interessa neste trabalho não é explicar a subida da Caverna, mas a descida do filósofo. Desse modo, como a palavra utilizada para se referir à descida é *anánke*, não vemos problema em falar em uma coação erótica na descida para a Caverna.

Outros comentadores da Caverna entenderam que existe uma força interna que move o prisioneiro a sair. Andrew irá se colocar contra a interpretação de Strauss<sup>77</sup>, sobre os limites da política na *República*, e irá defender que o retorno para a Caverna poderia ser interpretado como uma necessidade interna da filosofia em vez de uma coação externa. Desse modo, “a coação para descer, assim como para subir, é uma expressão do *éros* filosófico”.<sup>78</sup> Para Taft, a coação também é uma importante e necessária parte da educação do filósofo, entretanto, a ascensão é apenas da alma e o filósofo deve retornar para a Caverna, pois seu corpo ainda é prisioneiro dela.<sup>79</sup> A interpretação de Taft, apesar de ser diferente das respostas anteriormente dadas, foge ao texto ao supor uma separação corpo e alma não existente até o Livro X. Brown, apesar de não relacionar educação e coação, parece entender que “a boa educação é suficiente para a motivação de ajudar os outros”<sup>80</sup> e, especificamente no caso dos filósofos, “os filósofos têm a motivação correta porque sabem o que é o bem”.<sup>81</sup>

Quanto à descida, lembremos que, para o filósofo criado na Kallípolis, é impossível [ἀδύνατον] tomar outro caminho que não seja o governo, pois se trata de imposições justas que se faz a homens justos [δίκαια γὰρ δὴ δικαίοις] e têm como

---

<sup>76</sup> Para uma interpretação diferente da de Barney e com ênfase na coação externa, ver Wagner (2005), já exposta na seção anterior do artigo.

<sup>77</sup> Strauss, L. *The City and Man*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1964, p. 124 e 125; “A cidade justa não é possível por causa da falta de vontade dos filósofos de governarem”, sendo assim, “somente a coação poderia induzi-los a tomar parte na vida pública da cidade justa”.

<sup>78</sup> Andrew, E. Descent to the Cave. *The Review of Politics*, v. 45, n. 4, 1983, p. 513. Ao contrário de Andrew, Nichols, M. P. *The Republic's Two Alternatives: Philosopher-Kings and Socrates. Political Theory*, v. 12, n. 2, 1984, p. 262; não vê nenhum sentido erótico na subida do prisioneiro da Caverna.

<sup>79</sup> Taft, R. The Role of Compulsion in the Education of Plato's Philosopher-King. *Auslegung*, v. 9, n. 3, 1982, p. 323 et seq.

<sup>80</sup> Brown 2004, p. 288. Cf. *Rep.* 500d.

<sup>81</sup> Brown 2004, p. 286.

finalidade beneficiar o todo da cidade, o que vai de encontro às demais cidades que possuem governantes inapropriados.<sup>82</sup> A presença de uma coação erótica para a descida do filósofo ao governo significa dizer que ele é tomado por um impulso interno que o obriga a governar. O que pretendemos defender é que essa coação erótica que move o filósofo para o governo não é um amor pelo governo, mas uma relação erótica com a justiça que o compele a governar pelo e para o Bem. Ou seja, a força que o obriga a governar é uma força interna, uma força que tem sua origem na própria justiça psíquica que o compele a executar a justiça política. Desse modo, o retorno do filósofo à Caverna é uma questão de justiça ao mesmo tempo em seu sentido psíquico, como harmonia funcional das partes da alma, e em seu sentido político, como harmonia funcional entre os cidadãos.

Depois de exposta a imagem da Caverna e a necessidade do retorno do filósofo para governar, devemos verificar de que maneira a coação do filósofo para o governo conseguiria responder o Desafio de Gláucon. Para isso, três serão os pontos a serem analisados:

- (i) a relação entre justiça e felicidade proposta no desafio, de modo que a justiça seja sempre superior a injustiça em qualquer situação contrafactual.
- (ii) a justiça deve ser defendida como natural por oposição ao artifício do contrato.
- (iii) nenhuma aparência (*dóxa*) ou recompensa (*misthós*) devem ser atribuídos à justiça como o único benefício a ser pago por ações justas.

Em resumo, a justiça que compele o filósofo a governar não deve ser entendida como um bem de terceiro tipo, aquele que é penoso, apesar das suas recompensas agradáveis, mas como um bem de segundo tipo, aquele que é bom por si mesmo e por suas consequências. Isto é, que a justiça que compele o filósofo a governar é um bem de segundo tipo, assim como, a justiça que compele o filósofo a governar seja a justiça psíquica.

Para respondermos a esses pontos capitais do desafio, teremos que verificar que Gláucon quer ver demonstrada qual a *dýnamis* da justiça na alma, isto é, qual os efeitos que a justiça provoca na alma do homem justo. Sendo o filósofo educado na Kallípolis um homem justo, cabe analisar qual seria o efeito de se agir com justiça ao se descer para governar a cidade. Para isso, devemos lembrar que a justiça na alma, chamada de justiça psíquica, seria quando a parte racional domina as demais partes da alma.

---

<sup>82</sup> *Rep.* 520d7-e3.

O problema para os regressos é que seu débito para com a cidade é tal que continuar em absorta contemplação das formas é temporariamente inconsistente com preservar sua harmonia psíquica. Mas quando – como seria antes deles terem que retornar, e depois deles terem feito seu dever com a cidade<sup>83</sup> – a vida contemplativa é compatível com sua harmonia psíquica, eles sempre irão preferir esta do que uma vida de engajamento político.<sup>84</sup>

Segundo Smith, não governar no devido tempo, quando lhe é solicitado, traz consequências injustas para a cidade e isso se reflete na alma do filósofo, pois, apesar dele preferir ficar absorto na contemplação das formas, isso seria inconsistente com a preservação da harmonia psíquica.<sup>85</sup> A decisão de não governar permitiria que outros, que não têm o elemento racional no comando da alma, assumam o poder da cidade, impossibilitando a manutenção da Kallípolis e permitindo o processo de degeneração da *politeía* descrito no Livro VIII. Se entendermos isso, podemos perceber que não governar seria algo ruim não só para a cidade como também para a alma. Na cidade, porque se impediria que a justiça se desenvolvesse, pois teríamos um outro tipo de governante inapto para desempenhar adequadamente a arte do governo e, além disso, voltaria a haver disputas pelo governo, gerando a *stásis* na cidade, o que a levaria à ruína.<sup>86</sup> Na alma, porque se criaria desarmonia e *stásis* entre os elementos da alma, o que seria, conseqüentemente, sinal de injustiça.<sup>87</sup> No entanto, se levarmos em consideração a interpretação de Smith, teremos que admitir que o governo beneficia sim o governante, ao contrário do que Sócrates disse a Trasímaco. Isso não parece, de todo, um problema, pois a felicidade da cidade também afeta o governante. Entretanto, devemos levar em consideração que, para o filósofo, essa não será a obtenção da máxima felicidade. Esse problema do governo da cidade pode ser observado na seguinte passagem:

τόδε οὐκ εἰκός, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἀνάγκη ἐκ τῶν προειρημένων, μήτε τοὺς ἀπαιδευτούς καὶ ἀληθείας ἀπείρους ἰκανῶς ἂν ποτε πόλιν ἐπιτρεῦσαι, μήτε τοὺς ἐν παιδείᾳ ἐωμένους διατρίβειν διὰ τέλους; τοὺς μὲν ὅτι σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἓνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν ἃ ἂν πράττωσιν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ, τοὺς δὲ ὅτι ἐκόντες εἶναι οὐ πράξουσιν, ἡγούμενοι ἐν μακάρων νήσοις ζῶντες ἔτι ἀποκίσθαι;  
Ἀληθῆ, ἔφη.

---

<sup>83</sup> Optamos por traduzir ‘state’ por ‘cidade’ para manter a coerência da tradução de πόλις que adotamos em nosso trabalho.

<sup>84</sup> Smith, N. D. “Return to the Cave”. In: Mcpherran, M. L. *Plato’s Republic. A critical guide*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 94.

<sup>85</sup> Ibid. p. 94.

<sup>86</sup> Cf. *Rep.* 415a-c; 547a.

<sup>87</sup> Cf. *Rep.* 444b.



Ἡμέτερον δὴ ἔργον, ἣν δ' ἐγώ, τῶν οἰκιστῶν τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα ὃ ἐν τῷ πρόσθεν ἔφαμεν εἶναι μέγιστον, ἰδεῖν τε τὸν ἀγαθὸν καὶ ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν, καὶ ἐπειδὴ ἀναβάντες ἰκανῶς ἴδωσι, μὴ ἐπιτρέπειν αὐτοῖς ὃ νῦν ἐπιτρέπεται.

Mas então não é igualmente provável e compulsório, de acordo com o que anteriormente dissemos, que nem os que não receberam educação nem experiência da verdade jamais serão capazes de administrar satisfatoriamente a cidade, nem tão pouco aqueles a quem se consentiu que passassem toda a vida a aprender – os primeiros, porque não têm nenhuma finalidade na vida, em vista da qual devam executar todos os seus atos, particulares e públicos; os segundos, porque não exercerão voluntariamente essa atividade, supondo-se trasladados, ainda em vida, para as Ilhas dos Bem-Aventurados?

É verdade.

É nossa função, portanto, constranger os habitantes com as melhores naturezas a voltarem-se para o aprendizado que anteriormente dissemos ser o maior, a ver o Bem e a ascender naquela ascense e, uma vez que a tenham realizado e o contemplado suficientemente, não lhes autorizar o que agora é autorizado.<sup>88</sup>

Por mais que a contemplação do Bem indique uma vida melhor que a vida política para o filósofo, ela não pode ser um indicativo para se evitar o governo da cidade, mas justamente o contrário, pois somente aqueles que não desejam governar não disputariam o poder dentro da cidade e poderiam ser bons governantes. Sendo homens bons de alma e ação, são capazes de realizar o bom governo dentro da cidade e promover a felicidade da mesma. Isso nos faz retomar a cidade de homens bons exposta no Livro I. É dito, na passagem, que o pior castigo seria ser governado por alguém pior e, com a finalidade de evitar isso, os melhores homens assumiriam o governo por coação e não como um bem<sup>89</sup>. Desse modo, tais homens não teriam as mesmas recompensas que os outros tipos de governante, isto é, riquezas e honrarias, porém conseguiriam evitar o mal governo na cidade, sendo isso um tipo diferente de recompensa:

O filósofo, assim como o homem bom [do Livro I], leva a sério a tarefa de manter a boa ordem entre os elementos superior e inferior da alma. Uma política interior de ambos os homens é uma política conservadora da εὐνομία, da 'lei e ordem'. Onde o filósofo se difere do homem bom não é no que diz respeito à política como pura. O homem bom supõe que ele mesmo achou um escape da política impura da sociedade na qual ele vive. Mas o filósofo é capaz no que diz respeito, mesmo a tarefa de arranjar a política da alma como sendo algo necessário, não como algo glorioso, justo como ele pensa uma necessidade, não como uma coisa gloriosa, que os filósofos podem governar e, não obstante, o fato de que a justiça equivale a algo mais na sua alma do que na cidade.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> *Rep.* 519b7-d2.

<sup>89</sup> *Rep.* 347b-e.

<sup>90</sup> Ferrari, G. R. F. *City and Soul in Plato's Republic*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005, p. 31.

A questão aqui é se haveria, por parte dos governantes, uma espécie de sacrifício da sua própria felicidade em benefício alheio, sem que eles mesmos tirassem benefício em si. Para responder isso, precisamos atentar a duas passagens da *República*. Primeiramente, na passagem 341c5-342e8, Sócrates demonstra a Trasímaco que toda arte é completa [μάλιστα τελέαν εἶναι]<sup>91</sup> e nada carece, de modo que “as artes governam e dominam aquele a quem pertencem” [ἄρχουσί γε αἱ τέχναι καὶ κρατοῦσιν ἐκείνου οὐπὲρ εἰσιν τέχναι].<sup>92</sup> Nesse sentido, o governante, no exercício de sua arte, não propõe a própria conveniência, mas a conveniência dos governados. A segunda passagem seria a 345e5-346e2, em que Sócrates demonstra a utilidade de toda arte independente das recompensas que elas possam proporcionar ao artífice. Desse modo, o que Sócrates está a demonstrar nas duas passagens é que toda *téchne*, por ser acabada e distinta, proporciona a utilidade e conveniência ao objeto da arte e não ao seu executor, de maneira que a própria definição de *téchne* impede que os benefícios sejam proporcionados senão para o objeto da arte. Sendo o governo uma *téchne*, então, conseqüentemente, a arte do governo deve visar o benefício dos governados. O que Trasímaco fez com seu discurso foi demonstrar um distúrbio nas cidades existentes, em que a arte do governo não é cumprida conforme a definição. Sócrates irá verificar que esse distúrbio se dá por conta da ingerência da justiça. As cidades existentes desconhecem o que seja a justiça ela mesma e acabam distorcendo empiricamente o sentido do justo, muitas vezes, como faz Trasímaco com o tirano, subjugando-o ao injusto. É por isso que, em uma cidade de homens bons e (também) justos, aqueles que governam não buscam o benefício próprio, pois executar com justiça a arte do governo implica em proporcionar a utilidade da sua arte aos governados e não a si mesmo. Isso de maneira alguma contradiz a própria felicidade do filósofo, apesar de que não o permite, enquanto governante, que ele seja maximamente feliz.

Entretanto, precisamos entender o ponto em questão quando se fala que o filósofo deve ser compelido ao governo. Para isso, devemos ter em mente que Sócrates está indo de encontro à defesa feita por Trasímaco da *pleonexía* do tirano como aquilo que lhe transmite todos os bens e, portanto, a felicidade. Esse desejo de ter mais do que todos e acima de todos será reforçado pelos *polloí*, no discurso de Gláucôn, como o máximo bem. Portanto, é contra essa ganância de ter mais do que todos, contra os desejos tirânicos, que Sócrates irá se opor, e o filósofo governante é o exemplo de justiça na cidade, pois ele

---

<sup>91</sup> *Rep.* 341d12.

<sup>92</sup> *Rep.* 342c7-8.

exerce adequadamente a arte do governo e age com justiça quando assim lhe é exigido. Comparemos duas passagens onde essa oposição à *pleonexía* fica clara como sendo o papel do governante.

No início do Livro IV, Sócrates receberá a objeção de Adimanto de que talvez ele não fizesse os guardiões homens felizes, pois eles não teriam as mesmas honras e benefícios que os demais governantes existentes.<sup>93</sup> Sócrates responderá que não se deve ter em mira apenas a felicidade de uma única classe, mas a cidade inteira, pois na cidade que estavam a construir achariam a justiça, enquanto na cidade mal organizada, a injustiça [ἐν τῇ τοιαύτῃ μάλιστα ἂν εὐρεῖν δικαιοσύνην καὶ αὖ ἐν τῇ κάκιστα οἰκουμένη ἀδικίαν].<sup>94</sup> Utilizando-se da analogia com a estátua, ele dirá que só é possível fazer um todo belo se as partes que o compõem forem o que são.<sup>95</sup> Isto é, a *eudaimonía* não pode ser dada a um indivíduo se ele deixar de exercer a função política que lhe cabe. De maneira que não se deve transformar os guardiões em outra coisa que não seja um guardião<sup>96</sup>, pois “se os guardiões das leis e da cidade só o forem na aparência, vês bem que deitam toda a cidade perder, e que, inversamente, só eles detêm o momento oportuno de a administrarem bem e de a fazerem feliz” [φύλακες δὲ νόμων τε καὶ πόλεως μὴ ὄντες ἀλλὰ δοκοῦντες ὄρας δὴ ὅτι πᾶσαν ἄρδην πόλιν ἀπολλύασιν, καὶ αὖ τοῦ εὖ οἰκεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν μόνοι τὸν καιρὸν ἔχουσιν].<sup>97</sup> Os guardiões ao realizarem adequadamente a sua tarefa, detêm o momento oportuno (*kairós*) para agir dentro da cidade e torná-la bem administrada e feliz. Desse modo, o bom desenvolvimento da cidade dependeria do bom desempenho de cada classe ao executar a sua própria função, de modo que “quando toda a cidade tiver aumentado e for bem administrada, consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza” [καὶ οὕτω συμπάσης τῆς πόλεως αὐξανομένης καὶ καλῶς οἰκισομένης ἐατέον ὅπως ἐκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἢ φύσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας].<sup>98</sup> Sócrates, portanto, deseja evitar a fragmentação da cidade, mantendo-a coesa e livre da discórdia que poderia ser produzida pela desunião entre as classes, de

---

<sup>93</sup> *Rep.* 419a-420a.

<sup>94</sup> *Rep.* 420b8-9.

<sup>95</sup> *Rep.* 420c-d.

<sup>96</sup> *Rep.* 420d-e.

<sup>97</sup> *Rep.* 421a6-9.

<sup>98</sup> *Rep.* 421c2-5.

modo que cada classe deve exercer somente a sua função. Isso será enfatizado na seguinte passagem:

ὅτι καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας, πρὸς ὃ τις πέφυκεν, πρὸς τοῦτο ἓνα πρὸς ἓν ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν, ὅπως ἂν ἐν τῷ αὐτοῦ ἐπιτηδεύων ἕκαστος μὴ πολλοὶ ἀλλὰ εἷς γίγνηται, καὶ οὕτω δὴ σύμπασα ἡ πόλις μία φύηται ἀλλὰ μὴ πολλαί.

mesmos os outros cidadãos devem ser encaminhados para a atividade para que nasceram, e só para ela, a fim de que cada um, cuidando do que lhe diz respeito, não seja múltiplo, mas uno, e deste modo, certamente, a cidade inteira crescerá na unidade, e não na multiplicidade.<sup>99</sup>

A unidade da *pólis* depende que cada cidadão se mantenha somente na atividade que, por natureza, foram designados. Fazer mais de uma atividade ou exercer uma função para a qual não foram designados romperia com a unidade da cidade, tornando-a múltipla. A ânsia para exercer mais de uma atividade pode ser tomado como *pleonexía*, pois faz com que o homem deseje mais do que lhe cabe. Esse assunto será enfatizado no Livro V, quando Sócrates retoma o problema posto por Adimanto. Após apresentar as duas primeiras ondas, Sócrates fará um breve interlúdio entre a segunda e a terceira onda e voltará ao assunto da felicidade do guardião da seguinte maneira:

Μέμνησαι οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἐν τοῖς πόσθεν οὐκ οἶδα ὅτου λόγος ἡμῖν ἐπέπληξεν ὅτι τοὺς φύλακας οὐκ εὐδαιμόνας ποιοῦμεν, οἷς ἐξὸν πάντα ἔχειν τὰ τῶν πολιτῶν οὐδὲν ἔχοιεν; ἡμεῖς δέ που εἶπομεν ὅτι τοῦτο μὲν, εἶ που παραπίπτοι, εἰς αὐθις σκεψόμεθα, νῦν δὲ τοὺς μὲν φύλακας φύλακας ποιοῦμεν, τὴν δὲ πόλιν ὡς οἷοί τ' εἶμεν εὐδαιμονεστάτην, ἀλλ' οὐκ εἰς ἓν ἔθνος ἀποβλέποντες ἐν αὐτῇ τοῦτο εὐδαιμον πλάττοιμεν.

Lembra-te – perguntei eu – de que anteriormente alguém, não sei quem, nos censurou por não tornarmos os guardiões felizes, porque, sendo-lhes lícito possuir os bens dos outros cidadãos, nada tinham? E nós lá dissemos que, se se oferecesse uma oportunidade, tornaríamos a observar a questão. Por agora fazemos dos guardiões verdadeiros guardiões, e tornar a cidade o mais feliz que pudéssemos, em vez de nos limitarmos a visar uma única das suas classes para moldarmos a sua felicidade.<sup>100</sup>

[...]

Ἀλλὰ μέντοι, ὃ γε καὶ ἐκεῖ ἔλεγον, δίκαιον καὶ ἐνθαῦτα εἰπεῖν, ὅτι εἰ οὕτως ὁ φύλαξ ἐπιχειρήσει εὐδαιμόνων γίγνεσθαι, ὥσπερ μηδὲ φύλαξ εἶναι, μηδ' ἀρκέσει αὐτῷ βίος οὕτω μέτριος καὶ βέβαιος καὶ ὡς ἡμεῖς φαμεν ἄριστος, ἀλλ' ἀνόητός τε καὶ μειρακιώδης δόξα ἐμπεσοῦσα εὐδαιμονίας περὶ ὁμήρσει αὐτὸν διὰ δύναμιν ἐπὶ τὸ ἅπαντα τὰ ἐν τῇ πόλει οἰκιοῦσθαι, γνώσεται τὸν Ἡσίοδον ὅτι τῷ ὄντι ἦν σοφὸς λέγων πλεον εἶναί πως ἡμισυ παντός.

E contudo, o que eu nessa hora afirmei, será justo repeti-lo aqui: que, se o guardião tentar ser feliz de uma maneira que não faça dele um guardião, e se não lhe bastar uma vida assim moderada e segura, mas que é, como dissemos, a melhor; se, sob o império de uma opinião insensata e acriançada acerca da felicidade, for impelido, porque tem esse poder, a assenhorear-se de tudo

<sup>99</sup> *Rep.* 423d2-6.

<sup>100</sup> *Rep.* 465e5-466a6.

quanto existe na cidade, perceberá como Hesíodo foi realmente sábio ao afirmar que “metade é mais do que o todo”.<sup>101</sup>

Sócrates, através da fórmula hesiódica, diz que o guardião se mantém sensato e feliz quando não deseja ultrapassar o limite do que lhe cabe, ou seja, quando se mantém de acordo com a justiça política e faz aquilo que é sua função na cidade. É essa parte que lhe cabe que permite que ele faça a felicidade da cidade e seja ele mesmo feliz. Devemos atentar aqui para o ponto de que é dito que se for permitido ao guardião governante tomar para si “tudo quanto existe na cidade” [τὸ ἅπαντα τὰ ἐν τῇ πόλει οικειοῦσθαι]<sup>102</sup>, ele estará agindo injustamente na cidade e deverá perceber que “metade é mais do que o todo” [πλέον εἶναι πῶς ἡμισυ παντός].<sup>103</sup> No Livro IV, a felicidade tinha que ser compatível com o exercício da função, já no Livro V, vemos que o exercício da função requer que o guardião guarde os bens e não possa se apropriar deles. A arte do governo, conforme foi demonstrado, é dar à cidade, como um todo, o que lhe é conveniente, de maneira que os benefícios advindos do bom governo possam ser adquiridos por todos na cidade e não somente por uma única classe. Oliveira, em seu trabalho, fará uma interessante observação sobre a passagem, dizendo que

O guardião, que guloso como Perses quiser tudo em vez de sua parte, aprenderá, como Gláucôn e Adimanto, que sem limitar-se à sua parte não há todo, não há justiça, não há ação possível. Sócrates diz que Hesíodo é sábio e a sabedoria, como vimos, é a ciência que permite bem deliberar sobre a totalidade da cidade.<sup>104</sup>

A sabedoria pertence à menor classe da cidade, i. e., a classe governante, e será graças a essa *parte*, isto é, graças a essa virtude, que “uma cidade fundada de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia” [ὅλη σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οικισθεῖσα πόλις].<sup>105</sup> Portanto, a classe governante representa uma parte essencial para o todo, sem o qual essa parte deixaria de existir. O fato de ser uma cidade fundada de acordo com a natureza faz com que as próprias virtudes nasçam de acordo com a natureza da cidade, o que não exclui a justiça. A cidade foi, primeiramente, criada sobre o fundamento das necessidades dos homens. Uma vez inflada com o superficial na segunda cidade, ela teve um longo

---

<sup>101</sup> *Rep.* 466b4-c2.

<sup>102</sup> *Rep.* 466b9.

<sup>103</sup> *Rep.* 466c1-2.

<sup>104</sup> Oliveira, C. E. S. P. *Metade vale mais que tudo: A Sabedoria Hesiódica na República de Platão*. Minas Gerais: UFMG, 2013, p. 133.

<sup>105</sup> *Rep.* 428e8-9.

percurso de purgação até se tornar a cidade definitiva, e o guardião tem um papel fundamental para isso. As virtudes que surgem na cidade surgem do próprio ordenamento político, de maneira que a justiça política dá funções segundo as aptidões naturais dos indivíduos. Desse modo, a justiça deixa de fazer parte de um desenvolvimento artificial através de um contrato, como foi proposto por Gláucon, para integrar a cidade como algo natural. O filósofo, ao agir com justiça, sabe a medida de seus atos e o que deve fazer. Como isso temos respondido o ponto (ii) do Desafio de Gláucon.

A arte do governo é a arte pela qual se administra a cidade. Se tomarmos a classificação dos bens de Gláucon, podemos dizer que a arte do governo é um bem de terceiro tipo, já que o filósofo tem uma vida melhor do que a vida política, no entanto, a justiça não poderia ser entendida como um bem de terceiro tipo, pois a felicidade é um efeito direto da ação justa do filósofo. O desejo que leva o filósofo a contemplar a ideia de bem é um desejo da razão que governa a alma e permite a harmonia psíquica necessária à justiça na alma. Será pelo Bem que o filósofo perceberá que há uma vida melhor que a vida política e esta é a vida contemplativa. Entretanto, a vida filosófica não se resume à vida contemplativa e o filósofo tem uma formação mais ampla que somente a pura contemplação das formas. Sua formação completa envolve os testes<sup>106</sup>, que também tem como requisito o conhecimento empírico.<sup>107</sup> Isso nos leva a entender que para que o filósofo possa ter uma formação completa, ele deve, além do conhecimento das formas, ter conhecimento empírico da cidade. Somente depois de ser conhecedor das formas e da cidade, ele deverá voltar para governá-la. Quando se tornar um filósofo governante, ele poderá aplicar o seu conhecimento das formas na cidade, dando real sentido as virtudes da cidade. A forma do bem tem papel fundamental nisso, pois somente depois de conhecer o Bem é que o filósofo estará preparado para bem administrar a cidade, como indica Sócrates no final dos testes:

γενομένων δὲ πεντηκοντούτων τοὺς διασωθέντας καὶ ἀριστεύσαντας πάντη ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμαις πρὸς τέλος ἤδη ἀκτέον, καὶ ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον ἐν μέρει ἐκάστους, τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφία διατρίβοντας, ὅταν δὲ τὸ μέρος ἦκη, πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ ἄρχοντας ἐκάστους τῆς πόλεως ἕνεκα, οὐχ ὡς καλόν τι ἄλλ' ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας.

Quando tiverem cinquenta anos, os que sobreviverem e se tiverem evidenciado, em tudo e de toda maneira, no trabalho e na ciência, deverão ser já levados até ao limite, e compelidos a inclinar a luz radiosa da alma ao ser que dispersa luz a todas as coisas. Depois de terem visto o bem em si,

---

<sup>106</sup> Cf. *Rep.* 537b et seq.

<sup>107</sup> *Rep.* 539e3-540a2.

usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, aguentarão os embates da política, e assumirão cada um deles o exercício do governo no interesse da cidade, não porque é belo, mas como uma tarefa compulsória.<sup>108</sup>

A passagem acima deixa claro que há um momento para governar e que o governo é parte da formação do filósofo. Ou seja, faz parte do próprio movimento da cidade o momento oportuno para o governo do filósofo. Segundo Schofield, “é porque a ordem moral da realidade eterna moldou os caracteres dos filósofos que eles próprios são equipados para o governo da cidade: é a bondade deles tanto quanto a sabedoria deles que conta”.<sup>109</sup> Depois de ter conhecimento do Bem, o filósofo deve tomar o próprio Bem como paradigma para ordenar a cidade. Apesar de consagrar a maior parte de sua vida à filosofia, ele não deve fugir da política e precisa exercer o governo no interesse da cidade, “não porque é belo, mas como uma tarefa compulsória” [οὐχ ὡς καλόν τι ἄλλ’ ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας].<sup>110</sup> Decorrente da passagem, podemos interpretar que há um tempo correto e específico para o governo do filósofo e será nesse momento oportuno (*kairós*)<sup>111</sup> que o filósofo será útil para a cidade, governando-a e bem administrando-a. Para que o filósofo possa dar o melhor de si e dar o devido valor à administração da cidade, ele precisa conhecer o Bem e perceber que o governo não é a melhor vida e, por isso, o governo não pode ser considerado algo belo, mas feito por coação. Além disso, o filósofo deve tomar o Bem como paradigma para a boa ação na cidade, somente assim o seu governo pode trazer felicidade para toda a cidade. Isso faz do retorno do filósofo à cidade um ato de justiça, não somente a justiça política, mas também a justiça psíquica. Como isso temos respondido o ponto (iii) do Desafio de Gláucon.

Falta-nos responder o ponto (i), demonstrando, por fim, o motivo pelo qual o filósofo governante seria uma resposta ao Desafio de Gláucon e o porquê de a descida do filósofo para o governo significar o combate da filosofia contra a *pleonexia* e contra a instauração na cidade de um governante injusto, principalmente um tirano. Caso o filósofo recuse o governo em seu momento oportuno, ou seja, não obedeça ao seu *kairós* para governar, ele estaria recusando partilhar com a cidade o conhecimento do Bem, pois sendo o filósofo o único a conhecer o Bem, ao recusar o governo da cidade, ele também

---

<sup>108</sup> *Rep.* 540a4-b5.

<sup>109</sup> Schofield, M. *Plato Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 162.

<sup>110</sup> *Rep.* 540b4-5.

<sup>111</sup> *Rep.* 421a9.

estaria recusando à cidade a participação no Bem e aos cidadãos a possibilidade de felicidade. Dessa maneira, caso o filósofo não governe, ele estaria cometendo não somente um ato injusto com a cidade, como também um ato injusto consigo mesmo, pois ao optar somente pela contemplação, ele estaria tomando o Bem e a felicidade só para si, o que poderia ser considerado um ato de *pleonexía*, em que se deseja ter mais do que a cidade. É preciso que se entenda que o que estamos dizendo não é que o ato de contemplar provoca *pleonexía*, mas que o fato do filósofo tomar para si o Bem sem compartilhar os seus benefícios com a cidade e os demais cidadãos é um ato de *pleonexía*, pois se tomaria a felicidade somente para si, impedindo que os demais pudessem também usufruir dela. Nesse caso, a parte, que é a classe dos filósofos, desejaria ter mais do que o todo, que é a cidade. Isso poderia ser tomado como um claro ato de injustiça que poderia colocar em xeque a harmonia psíquica e, no intuito de escapar de tais consequências, deve-se evitar tal ato.

Portanto, ao descer para o governo da cidade, o filósofo é movido pela coação erótica característica da justiça na alma, que o obriga a agir com justiça na cidade para manter o benefício adquirido pela harmonia psíquica, i.e., a felicidade, e também, entre outras honrarias e recompensas decorrentes<sup>112</sup>, adquire a recompensa de “não ser governando por alguém pior”. Isso caracterizaria a justiça como um bem de segundo tipo, aquele que é bom em si mesmo e por suas consequências. Com isso, temos respondido o ponto (i) do Desafio de Gláucon.

O que foi exposto e argumentado até aqui faz do filósofo governante um exemplo de justiça que organiza o governo e permite tanto a contenção da *pleonexía* como a conciliação entre justiça política e psíquica, possibilitando que a cidade como um todo e suas classes como partes possam ser todas boas, unidas e felizes.

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes  
*Instituto Federal do Triângulo Mineiro*

---

<sup>112</sup> Cf. 612b-d.



## Bibliografia

- Andrew, E. Descent to the Cave. *The Review of Politics*, v. 45, n. 4, p. 510-535, 1983. <https://doi.org/10.1524/phil.1968.112.12.121>
- Arends, F. Plato as a problem-solver. The unity of the polis as a key to the interpretation of Plato's Republic. In: Ostenfeld, E. N. *Essays on Plato's Republic*. Aarhus: Aarhus University Press, 1998, p. 28-41.
- Aristóteles. *Metafísica*, v. 2. Edição de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- Aronson, S. H. The Happy Philosopher – A Counterexample to Plato's Proof. *Journal of the History of Philosophy*, v. 10, p. 383-398, 1972. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.1718>
- Barney, R. Eros and Necessity in the Ascent from the Cave. *Ancient Philosophy*, v. 28, p. 1-16, 2008. <https://doi.org/10.5840/ancientphil200828221>
- Beatty, J. Plato's Happy Philosopher and Politics. *The Review of Politics*, v. 38, n. 4, p. 545-575, 1976. <https://doi.org/10.1017/s0034670500032575>
- Brown, E. Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers. *Ancient Philosophy*, v. 20, p. 1-17, 2000. <https://doi.org/10.5840/ancientphil200020111>
- Brown, E. Minding the Gap in Plato's Republic. *Philosophical Studies*, v. 117, n. 1-2, p. 275-302, 2004. <https://doi.org/10.5840/ancientphil200020111>
- Cooper, J. M. Plato's Theory of Human Motivation. *History of Philosophy Quarterly*, v. 1, n. 1, p. 3-21, 1984.
- Ferrari, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521839637>
- Ferrari, G. R. F. *City and Soul in Plato's Republic*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.
- Fine, G. (Ed.). *Plato2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999
- Foster, M. B. Some Implications of a Passage in Plato's Republic. *Philosophy*, v. 11, n. 43, p. 301-308, 1936. <https://doi.org/10.1017/s0031819100068893>
- Guinsburg, J. *A República de Platão*. Organização e Tradução de J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2006.
- Halper, E. C. Knowledge of the Whole. In: Notomi, N.; Brisson, L. *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013, p. 252-256.
- Irwin, T.H. *Classical Philosophy: Collected Papers*, v. 3 – *Plato's Ethics*. New York, London: Garland Publishing, 1995.
- Kahn, C. H. Plato's Theory of Desire. *The Review of Metaphysics*, v. 41, n. 1, p. 77-103, 1987.
- Kraut, R. Return to the Cave: Republic 519-521. In: Fine, G. (Ed.). *Plato2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 235-254.
- Mahoney, T. A. Do Plato's Philosopher-Rulers Sacrifice Self-Interest to Justice?. *Phronesis*, v. 37, n. 3, p. 265-282, 1992. <https://doi.org/10.1163/156852892321052524>
- Mcpheerhan, M. L. *Plato's Republic. A critical guide*. New York: Cambridge University Press, 2010. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511763090>
- Nichols, M. P. The Republic's Two Alternatives: Philosopher-Kings and Socrates. *Political Theory*, v. 12, n. 2, p. 252-274, 1984. <https://doi.org/10.1177/0090591784012002007>
- Notomi, N.; Brisson, L. *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013.

- Oliveira, C. E. S. P. de. *Metade vale mais que tudo: A Sabedoria Hesiódica na República de Platão*. Minas Gerais: UFMG, 2013. 242 f. Tese (Doutorado em Filosofia).
- Ostenfeld, E. N. *Essays on Plato's Republic*. Aarhus: Aarhus University Press, 1998.
- Payne, A. The Division of Goods and Praising Justice for itself in Republic II. *Phronesis*, v. 56, p. 58-78, 2011. <https://doi.org/10.1163/156852811x540428>
- Pereira, M. H. R. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- Reeve, C. D. C. Goat-Stags, Philosopher-Kings, and Eudaimonism. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, v. 22, p. 185–209, 2006.
- Schofield, M. *Plato Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Schofield, M. *Saving the City. Philosopher-Kings and other classical paradigms*. London; New York: Routledge, 1999. <https://doi.org/10.4324/9780203201817>
- Sedley, D. Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling. In: Ferrari, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 256–283. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521839637.010>
- Slings, S. R. *Platonis Rempublicam*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit: S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Smith, N. D. “Return to the Cave”. In: Mcpherran, M. L. *Plato's Republic. A critical guide*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 83-102.
- Strauss, L. *The City and Man*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1964.
- Taft, R. The Role of Compulsion in the Education of Plato's Philosopher-King. *Auslegung*, v. 9, n. 3, p. 311-332, 1982. <https://doi.org/10.17161/ajp.1808.9046>
- Vegetti, M. *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1998-2007, 7v.
- Vernezze, P. The Philosopher's Interest. *Ancient Philosophy*, v. 12, n. 2, p. 331-349, 1992. <https://doi.org/10.5840/ancientphil19921226>
- Wagner, E. Compulsion Again in the Republic. *Apeiron*, v. 38, n. 3, p. 87-101, 2005. <https://doi.org/10.1515/apeiron.2005.38.3.87>
- White, N. P. The Ruler's Choice. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 68, n. 22, p. 22-46, 1986.