

O DESAFIO DO FILÓSOFO NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes¹

RESUMO: O Livro II da *República* de Platão abre com um desafio feito por Gláucon a Sócrates para que este prove que a justiça é, de toda maneira [παντὶ τρόπῳ], melhor do que a injustiça. Ou seja, é tarefa de Sócrates demonstrar que a justiça sempre é superior a injustiça em qualquer situação contrafactual, trazendo sempre benefícios àquele que pratica a justiça. Há, no entanto, um caso na *República* em que o cumprimento da justiça parece não trazer benefícios ao agente, mas uma penalidade. Esse é o caso do filósofo-governante e sua compulsão para governar. Se há uma relação entre justiça e felicidade estabelecida no desafio proposto então ou (i) governar é uma injustiça e não aceitar o governo seria, de fato, fazer justiça com o filósofo. Pois, dessa forma, existiria um caminho em que a máxima felicidade do filósofo estaria relacionada a sua escolha justa de não governar; ou (ii) governar é justo, mas existe um caso em que ser justo não corresponde a ser feliz. Isso abre um precedente para que o filósofo deseje o caminho mais feliz e, assim, decida ser injusto em sua escolha, optando por não governar. Ambas as hipóteses trazem problemas, pois desconstruem os argumentos da justiça-felicidade e da união entre governo e filosofia. Se entendermos que cada um tem um papel a desempenhar na cidade e que foi argumentado que aquele que melhor desenvolveria a função de governar seria o filósofo, então é justo que o filósofo governe a cidade. No entanto, isso não resolve o problema da relação entre a justiça e a felicidade, já que é afirmado textualmente que o filósofo poderia levar uma vida melhor e mais feliz se não tivesse que governar. Se é justo, portanto, ao filósofo governar, por que o governo não o torna feliz? É o objetivo desse trabalho expor o problema, relacionando com o Desafio de Gláucon, e propor um caminho possível para a solução do caso do filósofo-governante².

PALAVRAS-CHAVE: *República* de Platão. Desafio de Gláucon. Filósofo-Governante.

Abstract: The Book II of Plato's *Republic* opens with a challenge made by Glaucon to Socrates, that he have to prove that justice is, in every way [παντὶ τρόπῳ], better than injustice. Socrates' task is to demonstrate that justice is always above injustice in any counterfactual situation, always bringing benefits to him that doeth righteousness. There is, however, a case in the *Republic* in the fulfillment of justice seems no benefit to the agent, but a penalty. This is the case of the philosopher-king and his compulsion to rule. If there is a relationship between justice and happiness established in the challenge proposed, then or (i) rule is an injustice and do not accept the government would indeed do justice to the philosopher. Because, that way, there would be a way in which the greatest happiness of the philosopher would be related to its fair choice not to govern; or (ii) rule is just, but there is a case where be just does not correspond to be happy. This provides a benchmark for the philosopher want the happiest way and thus be unfair to decide on your choice, choosing not to govern. Both cases bring problems because deconstruct the arguments of justice, happiness and unity between government and philosophy. If we understand that everyone has a role to play in the city and it was argued that the one that best develop the rule function would be the philosopher, so it's fitting that the philosopher govern the city. However, this does not solve the problem of the relationship between justice and happiness, as is stated verbatim that the philosopher could lead a better and happier life if he had to rule. Whether it is right, therefore, that the philosopher to rule, why the government does not make him happy? It is our aim to expose the problem, relating to Glaucon's Challenge, and propose a possible way to solve the case of the philosopher-ruler.

¹ Professor de filosofia da Universidade do Estado do Amapá (UEAP) e doutorando do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ).

² Tomaremos a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001) como base para nosso trabalho, fazendo modificações e/ou utilizando traduções nossas quando julgarmos necessário. Demais referências à 'República' serão abreviadas por *Rep.* indicando-se em seguida a numeração. Para o original grego em todo o trabalho, utilizamos o texto estabelecido por S. R. Slings, *Platonis Rempublicam* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

Keywords: Plato's Republic. Glaucon's Challenge. Philosopher-Ruler (Philosopher-King).

I

Em seu desafio a Sócrates, Gláucôn irá apresentar a seguinte classificação sobre os tipos de bem [ἀγαθόν]³:

- (i) Bens de primeiro tipo são aqueles que não são aceitos pelo que resulta de fora de si próprio, mas que por si mesmos são bem-vindos e úteis, e nada mais no tempo é produzido por eles senão o agradável.
- (ii) Bens de segundo tipo são aqueles que são desejados e bem-vindos tanto por si mesmos, por serem agradáveis e úteis, como pelo que segue à parte deles mesmos.
- (iii) Bens de terceiro tipo são aqueles que não são aceitos por si mesmos por serem penosos, apesar de serem úteis. Estes bens são aceitos somente pelas recompensas e por outras coisas que seguem à parte deles mesmos.

A compreensão da tripartição dos bens se faz necessária para entendermos o alcance do desafio proposto. Desse modo, faremos uma pequena exposição sobre esta. Gláucôn irá perguntar a Sócrates onde ele insere a justiça, no que ele responderá que esta se encontra “no mais belo [tipo], que se deve estimar por si mesmo e pelas consequências quem quiser ser feliz” [ἐν τῷ καλλίστῳ, ὃ καὶ δι’ αὐτὸ καὶ διὰ τὰ γινόμενα ἀπ’ αὐτοῦ ἀγαπητέον τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι]⁴. Gláucôn vai dizer que, de acordo com o parecer da maioria [δοκεῖ τοῖς πολλοῖς], não é esse o tipo no qual a justiça se encaixa, mas que pertence à espécie penosa [τοῦ ἐπιπόνου εἶδους], a que se pratica por causa das recompensas, da reputação e das aparências, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo difícil [ὃ μισθῶν θ’ ἔνεκα καὶ εὐδοκίμησεων διὰ δόξαν ἐπιτηδευτέον, αὐτὸ δὲ δι’ αὐτὸ φευκτέον ὡς ὄν χαλεπόν]⁵. Há, portanto, um óbvio contraste entre a posição de Sócrates e da maioria (*polloi*) quanto à justiça. Segundo aquele, a justiça é desejada tanto em si mesma, por ser agradável e útil, quanto por suas consequências; já estes pensam ser a justiça penosa e útil, sendo desejada apenas por suas consequências, isto é, suas recompensas (*misthoi*) e sua aparência (*dóxa*). Como ambos aceitam que a justiça tem consequências, Gláucôn querará ouvir o elogio da justiça por sim

³ *Rep.*, 357b4-d2. A tradução é nossa. Para uma maior clareza sobre a tradução e também um estudo sobre a classificação dos bens ver MENEZES, L. M. B. R. *O Desafio de Gláucôn: análise do lógos dos polloi no livro II da República de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. 115 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).

⁴ *Rep.*, 358a1-3.

⁵ *Rep.*, 358a4-6.

mesma [αὐτὸ καθ' αὐτό], isto é, que capacidade [*dýnamis*] ela possui por si mesma e quais os efeitos que provoca na alma do homem justo sem levar em conta as consequências decorrentes dela⁶.

O desafio de provar a justiça como sendo boa em si mesma e retirá-la da opinião do vulgo de colocá-la no terceiro tipo de bem é uma das mais árduas tarefas de Sócrates na *República*. Muito se escreveu 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 caso do retorno do filósofo à caverna e a sua compulsão para governar. 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 melhor⁷. A isso Sócrates irá responder da seguinte maneira:

Ἐπελάθον, ἦν δ' ἐγώ, πάλιν, ὃ φίλε, ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἔν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλη τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι, συναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκη, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελίας ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὧσιν ὠφελεῖν καὶ αὐτὸς ἐμποιῶν τοιοῦτους ἄνδρας ἐν τῇ πόλει, οὐχ ἵνα ἀφιῆ τρέπεσθαι ὅπῃ ἕκαστος βούλεται, ἀλλ' ἵνα καταχρήται αὐτοῖς ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως.

*Esqueceste-te novamente, meu amigo, que à 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 destes na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a atividade que lhe aprouver, mas para obrigá-los com a união da cidade.*⁸

A passagem parece indicar de maneira clara que apesar do filósofo poder ser mais feliz sem se ocupar do governo, ele deve por necessidade/compulsão (*anánke*) assumir o governo da cidade justa, e isto não seria uma injustiça. Vamos aqui nos atentar a alguns pontos importantes até agora vistos para a continuidade da exposição:

1. A justiça deve sempre ser melhor do que a injustiça.
2. A justiça deve ter um valor por si mesma.
3. Nenhuma *dóxa* ou *misthós* devem ser atribuídos à justiça no seu elogio por si.
4. A prova de que a justiça é boa por si mesma deve levar em consideração sua relação com a felicidade.
5. O homem justo é mais feliz, pois a justiça traz benefícios intrínsecos ao seu agente.

⁶ *Rep.*, 358b4-7.

⁷ *Rep.*, 519d8-9.

⁸ *Rep.*, 519e1-520a4.

6. Para o filósofo há uma vida mais feliz do que a do governo.

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 necessário (*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]

Se há uma relação entre justiça e felicidade estabelecida no desafio proposto então ou (i) governar é uma injustiça e não aceitar o governo seria, de fato, fazer justiça com o filósofo. Pois, dessa forma, existiria um caminho em que a máxima felicidade do filósofo estaria relacionada a sua escolha justa de não governar; ou (ii) governar é justo, mas existe um caso em que ser justo não corresponde a ser feliz. Isso abre um precedente para que o filósofo deseje o caminho mais feliz 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.

II

Para entendermos a relação existente entre *anánke* e justiça na *República*, precisaremos recorrer à definição de justiça encontrada na obra: “o desempenhar cada um a sua função” [τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν]⁹. Essa seria a definição padrão da justiça na cidade, i. e., o desempenhar do que lhe é próprio, nunca ultrapassando o limite da sua própria tarefa para não acabar atravessando o limite do outro. Se cada uma das classes determinadas na *República* (governantes, guerreiros e artesãos) desempenhar adequada-mente 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. 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. Será a parte racional da alma do governante que conhecerá toda a alma, que o permitirá conhecer toda a cidade¹⁰. 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 é o que tem o melhor conhecimento da alma e, portanto, da cidade como um todo,

⁹ *Rep.*, 433b4.

¹⁰ HALPER, E. C. “Knowledge of the Whole”. In: NOTOMI, N. BRISSON, L. *Dialogues on Plato’s Politeia (Republic)*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013, p. 254.

podendo melhor deliberar nas decisões desta. “É o *logistikón*, guiado pelo poder de saber com a qual a Forma do Bem o dota (508e1), que irá ordenar a alma como um todo”¹¹. A justiça na alma, portanto, consiste no desempenhar 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 outras¹².

Se entendermos que cada um tem um papel a desempenhar na cidade e que foi argumentado que aquele que melhor desenvolveria a função de governar seria o filósofo, então é justo que o filósofo governe a cidade. No entanto, isso não resolve o problema da relação entre a justiça e a felicidade, já que é afirmado textualmente que o filósofo poderia levar uma vida melhor e mais feliz se não tivesse que governar. Se é justo, portanto, ao filósofo governar, por que o governo não o torna feliz?

Foster¹³ parece ter sido um dos primeiros a acender as discussões em torno da passagem 520 et seq. da *República*, que trata do retorno do filósofo à cidade (caverna) restringindo a sua própria felicidade ao bem comum da cidade. No entanto, o assunto toma realmente fôlego com o argumento de Aronson¹⁴ 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”¹⁵. Se isso for aceito, Platão poderia ser acusado de não conseguir responder aos argumentos de Trasímaco sobre a superioridade da injustiça sobre a justiça.

Segundo Trasímaco, “a injustiça é a própria vantagem e conveniência” [τὸ δ’ ἄδικον ἑαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ συμφέρον]¹⁶, ou seja, a justiça é uma sublime ingenuidade [πάνου γενναία εὐήθειαν] e a injustiça é prudência [εὐβουλίαν]¹⁷, sendo sensatos e bons [φρόνιμοί καὶ ἀγαθοί] somente os homens capazes de serem completamente injustos, com força para submeterem à sua autoridade as *póleis*¹⁸. O que Trasímaco parece aqui demonstrar com seus argumentos está relacionado ao que ele entende por τὸν μέγαν δυνάμενον πλεονεκτεῖν¹⁹,

¹¹ WAGNER, E. Compulsion Again in the Republic. *Apeiron*, v. 38, n. 3, 2005, p. 99.

¹² *Rep.*, 443d.

¹³ FOSTER, M. B. Some Implications of a Passage in Plato’s Republic. *Philosophy*, v. 11, n. 43, p. 301-308, 1936.

¹⁴ ARONSON, S. H. The Happy Philosopher – A Counterexample to Plato’s Proof. *Journal of the History of Philosophy*, v. 10, p. 383-398, 1972.

¹⁵ *Ibid.*, p. 396.

¹⁶ *Rep.*, 344c8-9

¹⁷ *Rep.*, 348d.

¹⁸ *Rep.*, 348d.

¹⁹ *Rep.*, 344a1.

aquele que, segundo diz, tem maior capacidade [δύναμις] para agir pela *pleonexía*²⁰, isto é, o desejo de sempre querer ter mais. É a partir deste que ele pretende discernir o quanto é mais vantajoso para o particular ser injusto do que justo²¹.

A maneira como Sócrates interpreta o ‘verdadeiro governante’ é distinta da de Trasímaco. Para Trasímaco o governante injusto não buscará a conveniência/utilidade dos governados, mas a própria conveniência através dos *misthoí*. Quando ele governa, governa por vontade própria²². Já para Sócrates, ao contrário, o governante justo não aceitará os mesmos *misthoí*, pois “os bons [οἱ ἀγαθοί] não querem governar nem por causa das riquezas, nem das honrarias, porquanto não querem ser apodados de mercenários, exigindo abertamente o salário do seu cargo [μισθὸν μισθωτοῖ], nem ladrões, tirando vantagem da sua posição”²³. Quando um bom ocupa o cargo de governante, ocupa-o por necessidade [ἀναγκαῖον]²⁴. Será tal compulsão para o governo que o levará a aceitar como *misthós* “não ser governado por alguém pior”. Para Sócrates, é neste que se encontra o verdadeiro governante [τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων]²⁵. Mas por que Trasímaco não pode aceitar a proposta de Sócrates de que um governante recebe um *misthoí* em troca de governar? A resposta à pergunta está no que Sócrates diz “que todo homem sensato preferiria ser beneficiado por outrem a se dar o incômodo de beneficiar outrem”²⁶. Parece ser essa a hipótese de Trasímaco ao fazer a analogia do pastor com o governante e das ovelhas com os governados²⁷. Segundo entende, o pastor cuida das ovelhas visando com isso o seu próprio benefício. Sócrates ao contrário, irá dizer que Trasímaco está tomando o pastor por comerciante, sendo que a verdadeira arte do pastor não visa os *misthoí*, essa é a função da arte dos lucros, a *misthotiké*.

Apesar de podermos verificar governantes diferentes em ambos os casos, isto é, (a) governante de Trasímaco – governa por vontade, governa para a própria vantagem, tira os *misthoí* para si; (b) governante de Sócrates – governa por *anánke*, governa para o benefício alheio, tem como *misthós* não ser governando por alguém pior; tanto (a) como (b) são

²⁰ Segundo LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon* (2 ed.). New York: Harper & Brothers, 1883, p. 1224; a palavra *πλεονεξία* pode significar também ganância, apego, arrogância, vantagem, abundância. De acordo com CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de La Langue Grecque. Histoire de Mots*. Paris: Éditions Klincksieck, tome III, 1979, p. 913; a palavra pertence a família de *πλε(ῖ)ον*, que compõe *πλεονέκτης* “ganancioso, que tem mais do que os outros” com *-εκτέω*, *-έκτημα*, *-εξία*, etc., cf. s.u. *ἔχω*. Entendemos que a palavra tem um significado amplo e que quer dizer um desejo de ter mais do que os outros, no entanto, na necessidade de se escolher uma tradução, optaríamos pela palavra “ambição”, por considerarmos próxima do termo original.

²¹ *Rep.*, 344a2-3.

²² *Rep.*, 345e.

²³ *Rep.*, 347b.

²⁴ *Rep.*, 347c.

²⁵ *Rep.*, 347d.

²⁶ *Rep.*, 347d6-7.

²⁷ *Rep.*, 343a-b.

atividades que só valem a pena pelos *misthoí* e nem mesmo o exemplo de ‘não ser governado por alguém pior’ 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 *misthós*, o que também inclui o ‘não ser governado por alguém pior’. Segundo Beatty,

governar por si mesmo não faz o filósofo *eudáimon* [feliz]; embora, as consequências de governar conferem *eudaimonía* [felicidade]. Platão, de fato, chama governar de necessidade (*anankaíon*), mas não belo (*kalón*) ou bom em si mesmo²⁸.

Entretanto o desafio é claro ao definir por princípio que não se pode ser feliz apenas pelas consequências, 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 está no terceiro tipo de bem, aquele que é penoso, apesar de útil e necessário, o mesmo tipo de bem em que os *polloí* colocam a justiça.

III

No livro IV, Sócrates, junto a Gláucon, irá nos falar de uma *ἐπιστήμη φυλακική*²⁹, uma ciência reservada àqueles que irão governar a cidade e “pela qual a cidade delibera, não sobre uma parte, mas sobre o todo de si mesma” [ἢ οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλευεται, ἀλλ’ ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης]³⁰. Essa ciência é associada à sabedoria [σοφία] e é reservada à classe da cidade que é por natureza a menos numerosa [φύσει ὀλίγιστον γίγνεται γένος]³¹. Existe, portanto, uma visível relação entre governo e saber desde o livro IV, que irá se acentuar com a entrada da terceira onda na qual Sócrates irá afirmar que

Ἐὰν μή, ἦν δ’ ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δυναμῖς τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφίας, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ’ ἐκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ᾧ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσιν, δοκῶ δ’ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει· οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μὴ ποτε πρότερον φύη τε εἰς τὸ δυνατόν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ, ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν. ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν ὃ ἐμοὶ πάλαι ὄκνον ἐντίθησι λέγειν, ὁρῶντι ὡς πολὺ παρὰ δόξαν

²⁸ BEATTY, J. Plato’s Happy Philosopher and Politics. *The Review of Politics*, v. 38, n. 4, 1976, p. 549.

²⁹ *Rep.*, 428c-d.

³⁰ *Rep.*, 428c12-d1.

³¹ *Rep.*, 428e-429a.

ῥηθήσεται· χαλεπὸν γὰρ ἰδεῖν ὅτι οὐκ ἂν ἄλλη τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ.

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas compulsoriamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucou, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a politeia³² que há pouco descrevemos. Mas isto é o que eu há muito hesitava em dizer, por ver como seriam paradoxais essas afirmações. Efetivamente, é penoso ver que não há outra felicidade possível, particular ou pública.³³

Para a realização da Kallípolis³⁴ a filosofia se torna parte necessária, assim como o seu governante deve ser filósofo educado da melhor maneira pela cidade. Será nesse momento que a política irá cruzar caminho com um projeto metafísico estabelecido nos livros VI e VII, que se relaciona diretamente com o longo caminho citado no livro IV e iniciado no livro VI³⁵. Dessa maneira, se faz necessário um conhecimento do Bem para que se possa agir com sabedoria [ἐμφρόνως πράξειν]³⁶, sendo esse conhecimento reservado aos filósofos os quais se imporá a guarda da cidade [ἀναγκάσεις ἰέναι φυλακὴν τῆς πόλεως], por serem os mais instruídos nos meios de bem governar a *pólis* [φρονιμώτατοι δι' ὧν ἄριστα πόλις οἰκεῖται] e que possuem outras honras e uma vida melhor que a vida política [ἔχουσί τε τιμὰς ἄλλας καὶ βίον ἀμείνω τοῦ πολιτικοῦ]³⁷. De acordo com Brickhouse o termo *anankaíon* serviria como um requerimento moral ou uma coação política³⁸, nesse caso, “uma pessoa somente adquire *eudaimonía* se ele é psicologicamente justo, um estado que requer que alguém adira aos preceitos da moral comum”³⁹. Dessa forma, haveria um objetivo maior com o todo, ou seja, a cidade, o que faria com que a felicidade somente estivesse ligada aqueles que cumprissem seus deveres morais. 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 traz do próprio interesse que é a felicidade geral da cidade. Isso faria da descida para a cidade para governar uma continuidade do filosofar⁴⁰. Os filósofos, através do conhecimento da Forma do Bem, seriam motivados a governar não pelo seu próprio bem, mas pelo Bem em

³² Modificação nossa.

³³ *Rep.*, 473c11-e4.

³⁴ Para nos referirmos à cidade justa estabelecida na *República*, usaremos a palavra grega Kallípolis transliterada e sem itálico em toda tese.

³⁵ Cf. *Rep.*, 435d; 504b.

³⁶ *Rep.*, 517b-c.

³⁷ *Rep.*, 521b7-10.

³⁸ BRICKHOUSE, T. C. The Paradox of the Philosophers' Rule. *Apeiron*, v. 15, n. 1, 1981, p. 7-8.

³⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁰ WHITE, N. P. The Ruler's Choice. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 68, n. 22, p. 22-46, 1986.

si⁴¹. Dessa forma, o Bem seria o critério de decisão necessário para que o filósofo resolva governar.

A arte do governo na *República*, portanto, não se faz por vontade, como parece colocar Trasímaco ao tentar atrelar justiça e *krátos*, mas ela é uma arte que é exercida por *anánke*, por uma compulsão que é imposta aos melhores (que longe estão da vida política) de bem governar a *pólis* para a inteira felicidade desta. A arte do governo apresentada por Sócrates visa o desenvolvimento de uma filosofia política, de maneira que, todo governo que preze pelo bem da *pólis* deve levar em consideração a necessária relação que se faz entre saber e governar. Desse modo, o retorno do filósofo se faz necessário para a obtenção da justiça e do bem como um todo na cidade. Nisso se constitui a missão do filósofo governante.

BIBLIOGRAFIA

1. Edições e traduções da *República*

GUINSBURG, J. *A República de Platão*. Tradução e organização de J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

PEREIRA, M. H. R. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

SLINGS, S. R. *Platonis Rempublicam, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit*: S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.

2. Estudos

ARAÚJO, C. M. B. *O Poder e o Possível – δύναμις na República de Platão*. Tese de Doutorado. Orientadora: Maria das Graças de Moraes Augusto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

ARONSON, S. H. The Happy Philosopher – A Counterexample to Plato's Proof. *Journal of the History of Philosophy*, v. 10, p. 383-398, 1972.

BRICKHOUSE, T. C. The Paradox of the Philosophers' Rule. *Apeiron*, v. 15, n. 1, p. 1-9, 1981.

BROWN, E. Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers. *Ancient Philosophy*, v. 20, p. 1-17, 2000.

⁴¹ Ibid., p. 31.

- BUCKELS, C. Compulsion to Rule in Plato's Republic. *Apeiron*, v. 46, n. 1, p. 63-83, 2012.
- DEMOS, R. A Fallacy in Plato's Republic?. *The Philosophical Review*, v. 73, n.3, p. 395-398, 1964.
- DOBBS, D. The Justice of Socrates' Philosopher Kings. *American Journal of Political Science*, v. 29, n. 4, p. 809-826, 1985.
- DUNCAN, C. M.; STEINBERGER, P. J. Plato's Paradox? Guardians and Philosopher-Kings. *The American Political Science Review*, v. 84, n. 4, p. 1317-1322, 1990.
- FOSTER, M. B. Some Implications of a Passage in Plato's Republic. *Philosophy*, v. 11, n. 43, p. 301-308, 1936.
- 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.
- HARMAN, J. D. The Unhappy Philosopher: Plato's "Republic" as Tragedy. *Polity*, v. 18, n. 4, p. 577-594, 1986).
- HEINAMAN, R. Plato's Division of Goods in the Republic. *Phronesis*, v. 47, n. 4, p. 309-335, 2002.
- _____. Why Justice Does Not Pay in Plato's Republic. *The Classical Quarterly*, v. 54, n. 2, p. 379-393, 2004.
- KERFERD, G. B. The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic. *Durham University Journal*, v. 40, p. 19-27, 1947; reimpresso in CLASSEN, C. J. *Sophistik*. Wege der Forschung, band 187, Darmstadt, p. 545-563, 1976.
- KRAUT, R. Egoism, Love, and Political Office in Plato. *The Philosophical Review*, v. 82, n. 3, p. 330-344, 1973.
- _____. "The defense of justice in Plato's Republic". In: KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 311-337.
- MENEZES, L. M. B. R. *O Desafio de Gláucon: análise do lógos dos polloí no livro II da República de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. 115 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).
- PENNER, T. Thrasymachus and the ὧς ἀληθῶς Ruler. *Skepsis*, v. 20, 2009, p. 206-7.
- REEVE, C.D.C. *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*. Indianópolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2006 (1988).
- 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.
- STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1964.

VEGETTI, M. “Realeza e Filosofia em Platão”. In: FRONTEROTTA, F.; BRISSON, L. *Platão: Leituras*. Tradução de João Carlos Nogueira. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 187-202.

WAGNER, E. Compulsion Again in the Republic. *Apeiron*, v. 38, n. 3, p. 87-101, 2005.

WHITE, N. P. The Classification of Goods in Plato’s Republic. *Journal of the History of Philosophy*, v. 22, n. 4, p. 393-421, 1984.

_____. The Ruler’s Choice. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 68, n. 22, p. 22-46, 1986.

3. Obras de Referência

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de La Langue Grecque. Histoire de Mots*, tomes I-IV. Paris: Éditions Klincksieck, 1968-80.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon* (2 ed.). New York: Harper & Brothers, 1883.