



A vida justa e a invisibilidade do filósofo na *República* de Platão

Carlos Luciano Silva Coutinho*

Resumo: O tema da invisibilidade, na *República* de Platão, está diretamente ligado à prática da justiça e da injustiça. Glauco (livro segundo) faz um relato para sugerir que qualquer homem, mediante um mítico anel de invisibilidade, agiria injustamente: um indivíduo só agiria bem, segundo esta visão, quando submetido aos olhares de testemunhas, já que busca recompensas particulares, se agir bem, e teme ser punida, se agir mal. Sócrates (livro décimo) sustenta, no entanto, que um homem justo é capaz de agir bem, no interior de uma *polis*, mesmo diante da mítica possibilidade de se tornar invisível para buscar recompensas particulares. Tentaremos, nesse sentido, demonstrar como a invisibilidade mítico-algórica, na *República*, serve para exemplificar o caminho filosófico justo para o melhoramento da *psyche* humana e da *polis*. Para tanto, apontaremos o “alguém” (*τις*) que solta o prisioneiro da Caverna (livro sétimo) como um exemplo fundamental dessa invisibilidade alegórica. Afinal, sabemos de sua existência, mas não sabemos quem ele é.

Palavras-chave: *República*. Invisibilidade. Vida injusta. Vida justa. Invisibilidade filosófica.

Fair Life and Invisibility of the Philosopher in Plato's *Republic*

Abstract: The subject of invisibility in Plato's *Republic* is directly linked to the execution of justice and injustice. Glauco (second book) points out that all humans, by means of a mythical ring of invisibility, would act unfairly. Thus, a human being would only act well when exposed to the gaze of witnesses, since it seeks its own reward for acting well and since it is afraid of being punished for

* Doutor em Estudos Clássico e Filosofia Antiga pela Universidade de Coimbra (UC). Fomento: CAPES/Procad. E-mail: lucianocoutinho1@gmail.com

acting badly. However, Socrates (tenth book) argues that a fair man is able to act well inside the *polis*, even in the face of the mythical possibility of becoming invisible and seeking his own reward. In this sense, we will try to show how the mythical-allegorical invisibility in the *Republic* serves to exemplify the right philosophical way to improve the human *psyche* and the *polis*. For this purpose, we will show the “someone” (τις) who releases the prisoner from the Cave (seventh book) as a key example of this allegorical invisibility – we know about his existence, but we do not know who he is.

Keywords: *Republic*. Invisibility. Fair life. Unfair life. Philosophical invisibility.

La vida justa y la invisibilidad del filósofo en la *República* de Platón

Resumen: El tema de la invisibilidad, en la *República* de Platón, está directamente relacionada con la práctica de la justicia y de la injusticia. Glauco (segundo libro) sugiere que cualquier hombre actuaría injustamente se tuviera un anillo de la invisibilidad: una persona sólo actúa bien cuando se somete a la mirada de los testigos, una vez que busca recompensas privadas, se actúa bien, y tiene miedo de ser castigada, se actúa mal. Sócrates (décimo libro) sostiene, todavía, que un hombre justo es capaz de actuar bien, dentro de una *polis*, incluso ante la mítica posibilidad de volverse invisible para buscar recompensas particulares. Así que pretendemos demostrar cómo la invisibilidad mítico-alegórica sirve para ejemplificar la forma justa de mejorar la *psyche* humana y la *polis*. Señalaremos, por lo tanto, el “alguien” (τις) que libera al prisionero de la caverna (séptimo libro) como un ejemplo de esta invisibilidad alegórica, pues sabemos de su existencia, pero no sabemos quién es.

Palabras-clave: *República*. Invisibilidad. Vida justa. Vida injusta. Invisibilidad filosófica.

Apresentação do problema

Um dos *mythoi* mais sintomáticos para a discussão do tema da invisibilidade na *República*, de Platão, é o *mythos* do antepassado de

Giges (*R.* 2, 359b6-360b2)¹ no livro segundo. Nele, um elemento mítico chama bastante atenção: o anel que tem o poder de tornar seu utilizador invisível. Além dessa ocorrência, esse mítico elemento é brevemente retomada na forma de “anel de Giges”² (*R.* 10, 612b4), no livro décimo, e funciona como se fosse um próêmio introdutório ao relato de Er. Tentaremos demonstrar a função desse mítico elemento na problemática da vida justa e da vida injusta no diálogo. Para tanto, abordaremos também uma referência indireta à temática da invisibilidade, presente no livro sétimo: a figura do “alguém” (τις – *R.* 7, 515c6), que liberta um dos prisioneiros da caverna.

Este artigo pretende, portanto, analisar essas três passagens da *República* que remetem à imagem da invisibilidade, a fim de sustentar a ideia de que o filósofo, na concepção do Platão da *República*, deveria agir como o “alguém” da alegoria da Caverna, que age invisivelmente pela ideia de “bom”³.

Antes da interpretação dessas imagens da *República*, no entanto, será necessária uma breve apresentação do contexto da personagem Giges no relato originário de Heródoto, para que evidenciamos melhor a dinâmica de Platão ao propor a recriação do *mythos* de Giges no interior do diálogo, a fim de sustentar a teoria de que a vida filosófica é um caminho de certa invisibilidade.

¹ Dazing apresenta algumas versões desse *mythos*: “The story of Gyges has come down to us in several versions. These include a summary of a version recorded by Nicholas of Damascus, which may descend ultimately from the Lydian historian Xanthos; a fragment of a dramatic version by an unknown Greek author; a brief description by Plutarch; Justin's summary of a version by Pompeius Trogus; and a version by Ptolemy Hephaestion of Alexandria, summarized by Photius. But the most famous and oldest fully extant versions of the story are those told by Herodotus and Plato” (DAZING, 2008, p. 169).

² Γύγου δακτύλιον.

³ Cf., na nota 45, a explicação da tradução de τὸ ἀγαθὸν por “o bom” e não por “o bem”.

Giges no relato de Heródoto

O *mythos* de Giges (até onde temos notícia) está originariamente nas *Histórias* de Heródoto⁴. Nelas, Giges é apresentado como um fiel guardião do rei da Lídia, Candaules. Por considerar sua esposa a mais linda de todas as mulheres, Candaules pede a Giges “que contemple a nudez (de sua esposa)”⁵ (Hdt. *Hist.* 1, 8, 11). Embora inicialmente negue o pedido de seu rei, Giges acaba por ceder e, aparentemente “sem ser visto”⁶ (Hdt. *Hist.* 1, 9, 14), vê a rainha despida⁷.

Mas a trama do relato inicia-se, de fato, quando sabemos que Giges foi visto pela rainha. Para sanar a ação de Giges, a rainha oferece-lhe duas alternativas: 1) matar Candaules e tê-la como esposa, conquistando também o trono da Lídia como fortuna; 2) ou ser morto.⁸ Assim, do mesmo lugar onde havia se escondido para ver a rainha nua, Giges se esconde e “mata”⁹ (Hdt. *Hist.* 1, 12, 6) o rei. Desta vez o intento de não ser visto é, de fato, concretizado.

A estranha história herodotiano finda-se com uma noção de justiça ainda mais problemática:

Giges, senhor da Lídia, fez a Delfos várias oferendas, das quais grande parte em dinheiro. Acrescentou muitos vasos de ouro aos já existentes no templo, bem como seis crateras de ouro, com o peso de trinta talentos, dádiva cuja memória merece ser conservada. Essas oferendas estão incluídas no tesouro dos Coríntios, embora, a bem dizer, esse tesouro não pertença absolutamente à república de Corinto, mas a Cípselo, filho de Etion. Giges foi, depois de Midas, filho de Górdio, rei da Frígia, o primeiro dos bárbaros conhecidos a fazer oferendas a Delfos. Midas tinha presenteado o templo com o trono no qual costumava fazer justiça. Esse trono constitui obra digna de ser vista.

⁴ *Hist.* 1, 8-14.

⁵ Cf. ὄκως θεήσεται γυμνῆν.

⁶ μή ὄψεται.

⁷ Cf. Heródoto (*Hist.* 1, 10).

⁸ Cf. Heródoto (*Hist.* 1, 11).

⁹ ἀποκτείνω.

Está colocado no mesmo lugar onde se encontram as crateras de Giges. De resto, os habitantes de Delfos chamam as oferendas em ouro e prata de “gigeados”, do nome daquele que as fez (Hdt. *Hist.* 1, 14).¹⁰

O nome de Giges é associado à doação que faz ao templo de Delfos. Depois de assassinar o rei Candaulus (Hdt. *Hist.* 1, 12), seu direito de rei é confirmado pelo oráculo de Delfos, apesar da indignação de alguns lídios, conforme se observa a seguir:

Giges subiu, assim, ao trono, e ali foi confirmado pelo oráculo de Delfos. Os Lídios, indignados com a morte de Candolo, haviam, a princípio, pegado em armas, mas concordaram com os partidários de Giges que, se o oráculo a este reconhecesse como rei, a coroa ficaria mesmo com ele (Hdt. *Hist.* 1, 13).¹¹

Assim, a aceitação da coroação de Giges é reforçada pela enorme doação que ele teria feito ao templo de Delfos, que, por sua vez, confirma seu direito à coroa e faz os lídios concordarem, apesar da insatisfação, com o novo rei: Giges.

A história herodotiana oferece a Platão um elemento que, alterado miticamente, provoca uma reflexão acerca da vida justa e da vida injusta na *República*: o ato de Giges esconder-se atrás da porta e passar despercebido, como se gozasse de certo poder de invisibilidade, é, na *República*, alterado em um certo anel da invisibilidade. Embora Giges não tenha passado despercebido pelos olhares da rainha, ele se invisibiliza aos olhares do rei, e, com isso, ganha sua esposa e seu trono, semelhante ao que faz o antepassado de Giges no diálogo de Platão, conforme veremos de agora em diante.

¹⁰ Tradução de Larcher (2006).

¹¹ Tradução de Larcher (2006).

A recriação do *mythos* de Giges no livro segundo

Platão recontextualiza o relato de Giges ao tratar a questão da vida justa e da vida injusta no livro segundo da *República*. Em sua recriação, Platão acrescenta um elemento mítico fundamental para tal reflexão: o anel da invisibilidade¹². A personagem Glauco apresenta, nesse sentido, o *mythos* de “um antepassado de Giges”¹³ (*R.* 2, 359d1), segundo uma perspectiva que pretende retoricamente explicitar a incapacidade humana natural de ser justo.

Glauco diz que se fosse dado um anel da invisibilidade para um homem justo e um outro para um homem injusto, ambos agiriam sem justiça, matando, roubando e fazendo o que lhes apetecesse (*R.* 2, 360b-d).¹⁴ Platão, com isso, dá ao relato originário uma forma mítico-alegórica e espera refletir a disposição do caráter da *psyche* humana.

Diante da possibilidade mítica da invisibilidade, Platão faz sua personagem Glauco apresentar uma maneira de despir e tornar nua¹⁵ a própria *psyche* humana. A metáfora pretende verificar a *psyche* humana

¹² Rocha-Pereira chama atenção para o fato de que “[a] parte relativa ao anel é exclusivamente platônica” (ROCHA-PEREIRA, 2005, p. 57, nota 1). No entanto, chamamos atenção para o fato de que o tema da invisibilidade já está relativamente presente no relato originário de Heródoto, e, de certa forma, no repertório de Antífote (V a.C.), que, entende a justiça como consequência do respeito às leis, por parte dos cidadãos, quando observados por testemunhas; em contraste, se fora de foco das testemunhas, os cidadãos apresentariam comportamentos segundo as prescrições da natureza, pela necessidade e não pelos acordos das leis: “So Justice is not to transgress the laws of the city in which one is a citizen. Thus a person would use justice in a way most advantageous to himself if, in the presence of witnesses, he held the laws in esteem, whereas when he was alone, he valued the works of nature. For the works of law are factitious, whereas those of nature are necessary; and the works of law, being conventional, are not natural, while those of nature, being natural, are not conventional.” (DK 87 B44 col. I; trad. GRAHAM, 2010).

¹³ τῷ [Γύγου] τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ.

¹⁴ Davis diz que “Glaucón goes on to draw conclusions about what all would do should they possess this power of becoming invisible so as to be able to avoid the consequences of their actions” (DAVIS, 2000, p. 636).

¹⁵ A referência à nudez “γυμνήν” (Hdt. *Hist.* 1, 8, 11) da esposa de Candolo é alterada, por Platão, pela nudez da *psyche* humana, para buscar constituir sua disposição em relação à justiça e à injustiça.

em uma forma inobservável em meio social. Glauco propõe a imagem da invisibilidade, considerando que, se fosse possível tornar as ações humanas invisíveis, cada um faria aquilo que realmente fosse necessário para alcançar suas satisfações particulares, afinal não seria julgado. Assim, o anel da invisibilidade é o elemento mítico que tornaria visível a *psyche* humano.

Já tratado anteriormente por Antifonte (DK 87 B44 col. I), o tema da vida injusta é dimensionado pela ideia de que a ação justa só existe diante dos olhares de testemunhas: primeiro porque um indivíduo busca a justiça porque busca também as recompensas particulares; segundo porque esse indivíduo teme ser julgado, caso cometa algum crime.

Em Platão, a problemática recebe uma roupagem mítica, na medida em que os olhares das testemunhas – que se pretendem um tipo de freio social das ações injustas – são anulados pela mítica possibilidade de invisibilidade.

Com isso, o anel é encontrado pelo antepassado de Giges em uma situação inesperadamente mítica:

Devido a uma grande tempestade e tremor de terra, rasgou-se o solo e abriu-se uma fenda no local onde ele apascentava o rebanho. Admirado ao ver tal coisa, desceu por lá e contemplou, entre outras maravilhas que para aí fantasiavam, um cavalo de bronze, oco, com umas aberturas, espreitando através das quais viu lá dentro um cadáver, aparentemente maior que um homem, e que não tinha mais nada senão um anel de ouro na mão (R. 2, 359d)¹⁶

É sob o acréscimo do “anel de ouro”¹⁷ (R. 2, 359e1), juntamente com outros importantes elementos míticos, como a *katabasis* (R. 2, 359d5)¹⁸ (representada pela sua descida por uma fresta aberta no solo)

¹⁶ Tradução de Rocha-Pereira (2005).

¹⁷ χρυσοῦν δακτύλιον.

¹⁸ καταβαίνω.

ou a tempestade e o terremoto¹⁹, que o *mythos* deve ser analisado na *República*. É nesse cenário com acontecimentos míticos que o antepassado de Giges não resiste, desce, e é capturado por um embuste que revelará seu caráter psíquico mais profundo e verdadeiro. Nesse sentido, “[o]s últimos nove livros da *República* são reflexo prolongado de Sócrates sobre esse poema inventado por Glauco para tornar visível o poder e naturalidade da injustiça na alma e a fraqueza e a convencionalidade da justiça”²⁰ (DAVIS, 2000, p. 636). É nesse sentido que precisamos verificar alguns dos elementos do *mythos*.

O “cavalo de bronze”, assim como o cavalo de troia em Homero²¹, apresenta-se como um embuste para desvelar o caráter do pastor simples no relato de Glauco. O anel, que está oculto em um “cavalo de bronze, oco”²² (R. 2, 359d6) “reclama a invisibilidade dos guerreiros homéricos trancados no cavalo de Troia que utilizam o engano e, mediante invisibilidade, conquistam o reino que de outra maneira não seria conquistado”²³ (CALABI, 1998, p. 175).

O homem no interior do cavalo de bronze, do relato de Glauco, representa os guerreiros homéricos “escondidos dentro do cavalo” de Troia, e, como em Homero, reserva uma surpresa perigosa àquele que descobrir seu conteúdo. O conteúdo no interior do cavalo de Troia leva os habitantes da cidade à derrota, enquanto o conteúdo no interior do

¹⁹ Smith (1902) tenta reconstruir o *mythos* de Giges a partir da noção de que ambas as versões, herodotiana e platônica, teriam tido uma hipotética história original como base. A tentativa do historiador, todavia, não consegue encontrar paralelo aos elementos mais importantes que Platão parece ter acrescentado ao *mythos*, com intuito filosófico e não histórico. Tais elementos são o “anel da invisibilidade” e outros ligados ao tema da *katabasis*.

²⁰ “The final nine books of the Republic are Socrates’ extended reflection on this poem invented by Glaucon to make visible the power and naturalness of injustice in the soul and the weakness and conventionality of justice”.

²¹ “cavalo polido” (trad. de Lourenço para: ἵππῳ ἐνὶ ξέστῳ) (*Od.* 4, 273); “escondidos dentro do cavalo” (trad. de Lourenço para: κεκαλυμμένοι ἵππῳ) (*Od.* 8, 503).

²² ἵππον χαλκοῦν, κοῖλον.

²³ “L’image richiama l’invisibilità dei guerrieri omerici rinchiusi nel cavallo di Troia (*Od.* IV 277; VIII 495-515) che utilizzano l’inganno e, mediante la loro invisibilità, conquistano il regno altrimenti imprevedibile”.

cavalo de bronze leva o “antepassado de Giges”²⁴ a uma aparente vitória. Aquilo que o anel proporciona, é, na verdade, um desvelamento do caráter psíquico de seu utilizador. Nesse sentido, o anel seria antes uma arma disfarçada em benefício, já que exporá a falta de virtude da *psyche* de seu utilizador. Se tal artefato existisse, seria possível, segundo sugere Glauco, ver as ações injustas de um homem que se diz e é considerado justo.

Colocado no relato como um “pastor”²⁵ (R. 2, 359d2), o antepassado de Giges representa uma vida simples, reivindicando a ideia de vida purificada, justa. Mas, com o acontecimento mítico, a trama configura-se com a revelação da má disposição de caráter psíquico do antepassado de Giges.

No relato originário, a ação de Giges conduz a um certo tipo de invisibilidade, afinal é exatamente ao se esconder atrás da porta que o intento de assassinar Candaules se concretiza. O princípio de vida justa, no contexto herodotiano, é, portanto, relativizado na medida em que Giges opta por matar o rei em prol de sua sobrevivência e benefício particular. Outro ponto fundamental é que a noção de justiça também é assumida a partir de uma grande oferenda feita ao templo de Delfos, a partir da qual o espírito do povo lídio é apaziguado, para que Giges seja aceito como novo rei. Seu bem-estar e sua posição política como rei, portanto, teriam sido alcançados pelo dinheiro, que fora conquistado de modo injusto. A palavra final está no discurso religioso de Delfos, que garante, depois de recebida a grande oferenda, a coroa ao Giges herodotiano.

²⁴ Ao tratar de um “antepassado” de Giges, Platão sugere ainda a noção de “*miasma*” (μίσμα) transmitida de geração a geração em uma linhagem familiar: aspecto que pode assumir um valor trágico. Neste caso, o *miasma* determina um tipo de mancha familiar por meio de uma culpa. Para entender melhor a questão do *miasma* no contexto trágico, cf. os argumentos de Braga (2015, p. 217-228) acerca da visão grega da mancha familiar em função do homicídio, que dá início a um tipo de maldição à linhagem familiar do homicida.

²⁵ ποιμήν.

Baseado nisso, Platão mantém a ideia do contexto originário, mas intensifica a problemática miticamente. O anel da invisibilidade a que se refere Glauco serve como elemento alegórico para a reflexão da vida justa diante do mítico poder da invisibilidade: “[n]o início do livro segundo, Glauco exige que Sócrates mostre o que é a justiça na alma – ou seja, despida de todas as consequências externas, com tudo à mostra”²⁶ (DAVIS, 2000, p. 652).

Segundo sugere Davis, o Gíges das *Histórias* aceita ver a rainha nua em função de uma tensão trágica no próprio fundamento contextual herodotiano das leis.

A história nos revela esta duplicidade de uma dupla maneira, o que é verdade para Candaules também é verdade para Gíges. Gíges reverencia a lei; isto parece ser o porquê de Candaules confiar nele assim. Ele, então, recua a partir do comando de olhar para as belas coisas secretas - *ta kala*. Mas, como seu rei legítimo o comanda, ele deve obedecer. A lei força Gíges a transgredir a lei.²⁷ (DAVIS, 2000, p. 644)

A esse respeito, Dazing relembra o fato de que Heródoto desculpa a decisão de Gíges, “ênfatizando que ele não teve alternativa, ou que a única alternativa era a morte. Explicando porque Gíges concordou com a sugestão do rei, Heródoto diz que ele era ‘incapaz de escapar’ (1, 10, 1) da demanda do rei”²⁸ (DAZING, 2008, p. 174). Esta única alternativa a que se refere Dazing é o que, para Davis, está ligada à situação trágica da lei, uma vez que, ao ser um súdito da lei, Gíges precisa obedecer ao

²⁶ “At the beginning of book 2 Glaucon demands that Socrates show him what justice is like in the soul - that is, stripped of all external consequences, of all seeming”.

²⁷ “The story reveals this doubleness to us in a double manner, for what is true of Candaules is also true of Gyges. Gyges reveres the law; this seems to be why Candaules trusts him so. He therefore recoils from the command to look at the secret beautiful things – *ta kala*. But as his lawful king commands him, he must obey. The law forces Gyges to transgress the law”.

²⁸ “emphasizing that he had no alternative, or that the only alternative was death. In explaining why Gyges agreed to the king's suggestion, Herodotus says that he was 'unable to escape' (1, 10, 1) the king's demand”.

rei, que é símbolo legislativo por excelência, acabando por aceitar, de tal maneira, ver a rainha nua, desobedecendo, assim, a lei vigente da Lídia.

Ao aceitar matar o rei, no entanto, para não ser ele próprio morto por ordem da rainha, Gíges relativiza a virtude mais uma vez. Em Heródoto, no entanto, isso não parece ser algo imperdoável: “[a]o descrever a decisão de matar o rei, Heródoto diz meramente que Gíges escolhe que ele próprio deve viver (1, 11, 4), certamente um motivo compreensível e perdoável”²⁹ (DAZING, 2008, p. 174). A amoralidade própria do relato originário apresenta uma única alternativa para Gíges, já que a morte não está em questão: “Gíges acredita que, contra sua vontade, a rainha forçou-o a matar o rei, como se escolher a morte não fosse uma opção séria (1, 11, 4)”³⁰ (DAZING, 2008, p. 174).

Em Platão, o antepassado de Gíges também não consegue manter a virtude sem relativizações circunstanciais:

Assim, senhor de si, logo fez com que fosse um dos delegados que iam junto do rei. Uma vez lá chegado, seduziu a mulher do soberano, e com o auxílio dela, atacou-o e assim se assenhoreou do poder”.³¹ (R. 2, 360a-b)

Platão intensifica a problemática da virtude na medida em que estar ao lado do rei é um processo provocado já pelo poder do anel e não uma questão de mérito. Em Platão, o antepassado de Gíges mata o rei como um ato de pura ganância, enquanto em Heródoto esse ato pode ser consequência de uma única opção, se a morte não está em questão pelo conceito de virtude do contexto herodotiano. A tensão recriada pelo filósofo ateniense desnuda a *psyche* humana diante dessa

²⁹ “In describing his decision to kill the king, Herodotus says merely that Gyges chose that he himself should live’ (1.11.4), surely an understandable and forgivable motive”.

³⁰ “Gyges believes that the queen forces him to kill the king against his will, as though choosing to die was not a serious option (1.11.4)”.

³¹ Tradução de Rocha-Pereira (2005).

possibilidade alegórica da invisibilidade, buscando compreendê-la diante de sua mais profunda disposição de caráter, além de buscar elucidar que matar o rei não seria a única opção séria a ser tomada, se a cadeia de eventos fosse, desde o início, traçada não pela ambição.

Para tanto, Platão, além do anel da invisibilidade, também acrescenta a imagem da descida do antepassado de Gíges pela fenda do solo. Afinal, é apenas diante dessa *katabasis* que seu antepassado encontra o tal anel, e pode, segundo o relato de Glauco, apoderar-se do poder da cidade ao matar o rei. A *katabasis*, nesse contexto, presta uma dupla função: 1) a conquista do anel da invisibilidade por parte do *soma* de Gíges; 2) a visibilidade da verdadeira disposição de caráter da *psyche* de Gíges diante do poder de invisibilidade do anel.

Platão, com isto, torna invisível o *soma* de Gíges, ao mesmo tempo em que visibiliza sua *psyche*, tornando o *mythos* de Gíges apto à reflexão acerca da vida justa. A verdadeira disposição de caráter da *psyche* tornar-se-ia visível, se um indivíduo pudesse agir livremente, sem medo de testemunhas. Essa fantástica imagem da invisibilidade leva, portanto, à compreensão daquilo que está, verdadeiramente, na *psyche* de cada um. Nesse sentido, a *katabasis* tem a função de fazer a *psyche* do antepassado de Gíges mergulhar em si própria, levando-a à sua máxima exposição, enquanto seu *soma* é miticamente invisibilizado.

O “anel de Gíges” como prêmio do relato de Er no livro décimo

O *mythos* alegórico da invisibilidade é arrematado pela personagem Sócrates no livro décimo da *República* com o intuito de chamar a atenção para o exercício da vida justa. Mesmo diante das tentações dos poderes do “anel de Gíges”³² (R. 10, 612b4), um homem verdadeiramente justo agiria de maneira justa, segundo acredita Sócrates.

³² Γύγου δακτύλιον.

Platão não espera que a *psyche* humana seja perfeita, mas que se “faça ela própria justa”.³³ (R. 10, 612b3-4)

A questão da utilização do nome de Giges na *República* tem causado certa confusão entre muitos comentadores, pois o diálogo apresenta duas referências distintas: uma é para o “antepassado de Giges” no livro segundo (R. 2, 359d1); outra é para o “anel de Giges” no livro décimo. (R. 10, 612b4)

A hipótese de Frutiger é que há duas histórias referentes a duas personagens com o mesmo nome na Lídia: “[e]ssa analogia, podemos dizer (ou relatar), está sugerida desde seu início aparente na Lídia mesma, por uma espécie de contaminação anedótica sobre as duas personagens homônimas, uma histórica e a outra lendária”³⁴ (FRUTIGER, 1976, p. 234-235). Pode-se dizer, todavia, que “Frutiger teve um lapso ao relacionar Giges e não o antepassado de Giges como protagonista de Glauco”³⁵ (LAIRD, 2001, p. 14, nota 16). Laird propõe uma leitura bastante elucidativa ao observar que as referências a Giges são dadas por personagens diferentes no interior da *República*: a referência no livro décimo, na página 612b4, “é feita por Sócrates, não por Glauco”³⁶ (LAIRD, 2001, p. 14).

O *mythos* alegórico da invisibilidade, nesse sentido, assume um papel fundamental ao ser associado, por Sócrates no livro décimo da *República*, ao relato de Er, já que ambos são contextualizados à vida justa: “Não descobrimos que a justiça era, em si mesma, a coisa melhor para a alma, e que esta devia praticar a justiça, quer fosse possuidora do anel de Giges, quer não, e além desse anel, o elmo de Hades?” (R. 10 612b4)³⁷.

³³ καὶ ποιητέον εἶναι αὐτῇ τὰ δίκαια.

³⁴ “Cette analogie, disons-nous, laisse supposer qu'il s'est produit de bonne heure, et en Lydie même une sorte de contamination entre des anecdotes relatives à deux personnages homonymes l'un historique, l'autre légendaire”.

³⁵ “Frutiger has lapsed into regarding Gyges and not Gyges’ ancestor as Glaucon’s protagonist”.

³⁶ “is made by Socrates, not Glaucon”.

³⁷ Tradução de Rocha-Pereira (2005).

Sócrates chama agora nesta dívida “em nome da justiça” e, então, prossegue com seu argumento teológico e, portanto, com a narrativa, que funciona como um tipo de réplica de Glaucon. Filósofos hoje em dia não são susceptíveis de atribuir qualquer significado profundo para o tipo de simetria detectado por aqui – entre a história do anel no início do debate e a história de Er no final dele. Eles vão ver tal simetria como puramente poética, uma característica da ornamentação literária.³⁸ (LAIRD, 2001, p. 24)

Enquanto recriação mítica a partir de elementos da tradição órfica, o relato de Er propõe que não são os deuses do Além que determinam o destino das almas, mas antes que é a alma a responsável pelo seu próprio destino, na medida da “escolha”³⁹ (*R.* 10, 620a1) daquilo que ela gostaria de ser na próxima vida. Em outras palavras, o que seria decidido pelos deuses do julgamento, segundo sugere a tradição órfica, passa a ser decidido, no relato platônico de Er, pela própria alma.

Platão não está preocupado em confirmar a crença órfica no destino da alma no Além, mas sim em sustentar a tese de que a *psyche*, enquanto princípio psíquico, é responsável, “aqui”⁴⁰ (*R.* 10, 621c7; 621d2), por sua vida presente, pelas ações que determinam seu próprio destino psíquico. Mesmo podendo escolher a vida da próxima transmigração, a alma acaba por fazer sua escolha “segundo o intercurso dos hábitos da vida”⁴¹ (*R.* 10, 620a2-3)⁴². Er acrescenta que a disposição de caráter da alma não depende da vida escolhida, pois essa disposição de caráter acompanha a *psyche* em todas as vidas. É suposto,

³⁸ “Socrates now calls in this debt 'on behalf of justice' and then proceeds with his theological argument and then the narrative, which functions as a kind of rejoinder to Glaucon's. Philosophers nowadays are unlikely to attach any profound significance to the kind of symmetry detected here - between the story of the ring at the beginning of the debate and the story of Er at the very end of it. They will see such symmetry as purely poetical, a feature of literary ornamentation”.

³⁹ “ἡροῦντο”, de αἰπέω, significa pegar com as mãos. A esse respeito, cf. Coutinho (2015, pp. 146-154).

⁴⁰ ἐνθάδε.

⁴¹ κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι.

⁴² A noção de “passado” está na figura de Láquesis, que simboliza os hábitos da vida passada que permanecem na vida escolhida pela alma, cf. *República* (10, 617c4).

portanto, que a disposição de caráter da alma melhora a cada vida (R. 10, 618a7-b4). Para que ocorra essa melhoria da disposição de caráter, Platão propõe que a vida psíquica deve pautar-se na vida justa.

Platão chama a atenção para o fato de que a disposição de caráter da *psyche* pode melhorar ou piorar no percurso de cada vida presente. Assim, a teoria psíquica de Platão sustenta o melhoramento da vida psíquica no “aqui” da vida presente, e isto ocorre a partir da prática da vida justa. É neste sentido que, mesmo sob a posse do “anel de Gíges” (R. 10, 612b4), um indivíduo justo é capaz de agir com justiça, pois ele busca melhorar sua própria *psyche*, melhorando também a *polis*, independentemente das testemunhas que o cercam. Nesse contexto, o anel da invisibilidade é aludido por Sócrates como um tipo de prêmio ao relato de Er, que funciona, no livro décimo, como uma resposta mítica à mítica imagem de Glauco no livro segundo.

A invisibilidade do τῆς na alegoria da Caverna

Cícero, em 44d.C., aponta a temática do *mythos* de Gíges na *República* como uma história que trata “a imoralidade de comportamento secreto ou furtivo” (LAIRD, 2001, p. 25) da *psyche* humana: “portanto, o fato de um homem sábio ter um anel, como este, não lhe permitiria cometer erros mais do que se não o tivesse; o homem honesto busca a moral, não o que é secreto”⁴³ (*De officiis* 3, 38).

Cícero está elucidativamente correto por um lado, já que o homem sábio deve buscar a moral, mas equivocado por outro, na medida em que o homem “belo e bom” (R. 6 489e4), de Platão, mesmo sendo invisível e secreto, continua agindo segundo princípios morais de justiça. Para dar um exemplo desse tipo de comportamento, o próprio

⁴³ hunc igitur ipsum anulum si habeat sapiens, nihilo plus sibi licere putet peccare quam si non haberet; honesta enim bonis uiris, non occulta quaeruntur.

Sócrates oferece o misterioso “alguém”⁴⁴ (*R.* 7, 515c6) que liberta o prisioneiro na alegoria da Caverna. Afinal, este “alguém” age com justiça de maneira praticamente invisível, ou pelo menos bastante despercebida.

Por meio desse *mythos* do anel da invisibilidade, Platão sugere que a vida justa é vivida por aquele que se guia, sem os olhares de testemunhas, pela ideia de “bom”⁴⁵ (*R.* 6 508b12-c2). Nesse sentido, sugerimos que o “alguém” que liberta o prisioneiro na alegoria da Caverna, no livro sétimo, é invisibilizado esteticamente por Platão, para representar o justo agindo, invisivelmente, para o melhoramento da *psyche* humana e da *polis* – em nível psíquico e político⁴⁶ – sem precisar dos olhares de testemunhas. É nesse sentido, que o “alguém” que solta o prisioneiro, na alegoria da Caverna, busca guiá-lo ao conhecimento, sem pretender ganhar, em nível particular, nada em troca. Agindo invisivelmente, esse “alguém” mostra-se um filósofo, na medida em que desce, retornando à caverna, para tirar de lá quem ainda acredita psicologicamente nas sombras e nos reflexos como se fossem verdades.

Platão utiliza uma estratégia semelhante à de Homero, que faz Ulisses assumir-se “Ninguém”⁴⁷, para invisibilizar-se (embora não literalmente) diante de Polifemo e, assim, não ser morto por ele, já que,

⁴⁴ τις. Platão utiliza a expressão “τις” muitas vezes na *República*, mas as qualidades e as ações deste que liberta o prisioneiro das correntes na caverna coincidem com a ideia de filósofo que Sócrates aos poucos alcança e sustenta no drama contextual do diálogo.

⁴⁵ Concordamos com Vegetti ao traduzir τὸ ἀγαθὸν por “o bom” e não por “o bem”. Afinal a expressão é utilizada por Platão, na *República*, como “un aggettivo neutro sostantivato, esattamente come *to kalon, to dikaion* e così via (tecnicizzati nel linguaggio dele idee con il sintagma *auto to-*)” (VEGETTI, 2003, p. 253, nota 1). A tradução de τὸ ἀγαθὸν por um adjetivo substantivado em língua neolatina busca aclarar a noção original de que “o bom” é bom em si e atribui bondade àquele que se guia por ele.

⁴⁶ Não incluímos o nível cósmico neste artigo apenas por entendermos que haveria um desvio em sua delimitação temática voltada para a análise da *psyche* e da *polis*.

⁴⁷ Οὐτις (Homero (*Od.* 9, v. 366). Reparemos que, em grego, οὐτις é a junção do pronome indefinido de sentido afirmativo τις, utilizada por Platão para designar o “alguém” da caverna, com a partícula negativa οὐ, formando, assim, o pronome indefinido de sentido negativo “ninguém”.

se soubesse quem é Ulisses, o ciclope certamente buscaria sua vingança por ter sido cegado por ele. A semelhança entre as duas imagens, portanto, guarda a diferença de que Ulisses age em benefício próprio, e o “alguém” da caverna age em prol do bem coletivo.

Assim, da mesma maneira que a referência de Sócrates a Er no livro décimo é um tipo de resposta mítica ao *mythos* de Giges relatado por Glauco no livro segundo (LAIRD, 2001, p. 25), o misterioso “alguém” da alegoria da Caverna, no livro sétimo, funciona como uma alegoria contra-imagética do relato de Glauco presente no livro segundo.

O *mythos* de Giges, no livro segundo, sustenta princípios diretamente ligados às práticas da *psyche* na *polis*. As ações injustas cometidas pelo antepassado de Giges buscam desvelar a disposição de sua *psyche*, para, alegoricamente, desvelar as disposições das *psychai* humanas no contexto da *polis*. O “anel de Giges”, no livro décimo, por sua vez, é associado ao relato de Er, que busca revelar, em nível mítico, a alma como regente de sua própria vida, na medida em que ela escolhe o destino de sua próxima transmigração, com o intuito de sustentar a noção de que as consequências atribuídas à *psyche* são fruto de suas próprias ações. Por isso, o homem “belo e bom”, mesmo sob posse de um anel com tamanhos poderes míticos, agiria de maneira justa, pois ele não depende dos olhares das testemunhas para agir bem.⁴⁸

⁴⁸ Platão opera, na verdade, de várias maneiras com essa problemática da invisibilidade psíquica e da visibilidade testemunhal no contexto das ações políticas. No *Górgias*, por exemplo, o *mythos* do julgamento conta-nos que Zeus prescreve a Prometeus três questões: a) que retire da humanidade a capacidade de prever a data da morte; b) que o julgamento humano seja feito em completa nudez depois da morte, despojado de tudo que está presente na vida sensorial (por isso os deuses do julgamento também devem estar mortos); c) que tudo ocorra, portanto, no nível da invisibilidade da alma, tanto dos deuses quanto dos humanos (*Górgias* 523d-e). Assim, “[a] separação entre o tempo cronológico da vida e o tempo após a morte representa a dissociação entre o visível e manifesto e o invisível oculto” (SOBRINHO, 2011, p. 150). Esta relação, por sua vez, flagra, em Platão, a disparidade entre julgamento testemunhal baseado naquilo que é visível nas ações e o julgamento psíquico baseado nas intenções das ações, e reforça, com isso, a necessidade das justas ações psíquicas, invisíveis.

Assim, a vida justa é aquela que tem como fundamento a necessidade de buscar as ações baseadas na ideia de “bom” para o coletivo. A vida justa não busca alcançar recompensas particulares nem teme ser julgada⁴⁹. Sua recompensa é o melhoramento da *psyche* e da *polis*. O julgamento de sua ação é dado por sua capacidade psíquica de autoconhecimento, que busca a harmonia no interior de sua própria *psyche*.⁵⁰

Para reforçar sua referência ao “anel de invisibilidade”, Platão coloca, na voz de Sócrates, ainda um último recurso: um artefato retirado diretamente de um mito tradicional: o “elmo de Hades”, que, na *Iliada* de Homero, surge como um artefato utilizado pela deusa Atena para que “Ares poderoso não a visse” (*Il.* 5, v. 845). Em outras palavras, Platão, além de seu artefato mítico, recorre a um elemento da tradição, para indicar que, mesmo de posse de um artefato que supostamente tenha existido (segundo atesta a tradição homérica), o filósofo continuaria a agir virtuosamente.

Assim, o “alguém” da caverna (ou o filósofo, se preferirmos) busca o bem coletivo e não as recompensas ou as vantagens particulares. A alegoria da caverna, nesse sentido, simboliza, com esse “alguém” inviabilizado, o exercício filosófico da busca pela superação das satisfações⁵¹ particulares em prol da vida justa no interior da *polis*, indicando-nos que o indivíduo que pratica a vida justa não precisa de testemunhas para agir bem, já que tem sua *psyche* em harmonia e, assim, não conduz suas ações em função de suas satisfações.

⁴⁹ Cf. o julgamento da personagem Sócrates na *Apologia de Sócrates*.

⁵⁰ Para esta questão do autoconhecimento e da harmonia da *psyche* na *República*, cf. a ideia de tripartição da *psyche* (Pl. R. 4, 439dss) e do monstro interior (Pl. R. 9, 588css), que indicam bastante bem a necessidade do domínio da parte racional sobre as partes concupiscente e irascível, para que os excessos do desejo e da ira não assumam o controle da *psyche*.

⁵¹ Para esta questão da satisfação, cf. a noção dada pelo Sócrates da *República* da parte concupiscente da *psyche* (Pl. R. 4, 439d7).

Considerações finais

A *República* de Platão diz muito acerca da vida justa, que, por sua vez, está diretamente ligada à noção de vida filosófica. Nesse sentido, a mítica imagem da invisibilidade, que se encontra explicitamente na imagem do anel de invisibilidade (referenciado tanto no livro segundo quanto no livro décimo do diálogo) é explorada por Platão para a reflexão das ações psíquicas de um indivíduo no interior de uma *polis*.

Com isso, Platão não pretende propriamente criar a imagem de invisibilidade do *soma* de um indivíduo, mas antes a visibilidade da *psyche* humana. É pensando na hipótese da invisibilidade somática que podemos refletir acerca de nossas ações psíquicas, afinal, sem testemunhas para julgar nossas ações, poderíamos agir livremente, e, assim, buscar nossas satisfações mais ocultas. Isto, por assim dizer, revelaria o verdadeiro caráter de nossa *psyche*.

É nesse sentido, que a vida filosófica está ligada às ações que visam ao bem coletivo. Assim, o filósofo não deve buscar agir para alcançar benefícios particulares. Por isso, o “alguém” da caverna é o exemplo prático, na *República*, da ação filosófica em prol do bem comum. Dito de outra maneira, Platão, no livro sétimo, alegoriza uma ação prática no interior de uma *polis* com a imagem de um exemplo de verdadeiro filósofo: o “alguém” que liberta o “prisioneiro” de sua prisão psíquica.

Referências

Fontes primárias

CICÉRON. *L'orateur – du meilleur genre d'orateurs*. Tradução de Albert Yon. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

HERÓDOTO. *Histórias*. Tradução de Pierre Henri Larcher. eBooksBrasil, 2006.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2014.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2012.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha-Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

PLATÃO. *Republic*. In *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey. Cambridge / London: MA, Harvard University Press, 1969.

PLATÃO. *Obras completas de Platón*. Trad. Patricio de Azcárate. Medina e Navarro, Madrid, 1871-1972. 1870 (eBook 2008).

PLATÃO. *Tutti gli scritti*. Traduzione di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2008.

Fontes secundárias

BRAGA, Alessandro Eloy. *As sementes de Cadmo: autoctonia, miasma, nemesis e o trágico nas tragédias do ciclo tebano*. 2015. 267f. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos) – Instituto de Estudos Clássicos, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2015.

CALABI, Francesca. “Gige”. In: CALABI, Francesca. *La Repubblica*. v. 2 (a cura di Mario Vegetti). Napoli: Bibliopolis, 1998, p. 173-188.

COUTINHO, Luciano. *Katabasis e psyche em Platão*. 2015. 304f. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos/Filosofia Antiga) – Instituto de Estudos Clássicos, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2015.

DAVIS, Michael. The Tragedy of Law: Gyges in Herodotus and Plato. *The Review of Metaphysics*, v. 53, n. 3, p. 635-655, 2000.

DAZING, Gabriel. Rhetoric and the Ring: Herodotus and Plato on the Story of Gyges as a Politically Expendient Tale. *Greece & Rome*, Second Series, v. 55, n. 2, p. 169-192, 2008.
<https://doi.org/10.1017/S001738350800051X>

FRUTIGER, Perceval. *Les mythes de Platon*. New York: Arno Press, 1976. (Reprinted from a original copy, by 1930, Paris).

GRAHAM, D. *The Texts of Early Greek philosophy* – The complete fragments and selected testimonies of the major presocratics. Part I. Cambridge: Cambridge University press, 2010.

LAIRD, Andrew. Ringing the changes on Gyges: Philosophy and the formation of fiction in Plato's *Republic*. *Journal of Hellenic Studies*, v. 121, p. 12-29, 2001. <https://doi.org/10.2307/631825>

SMITH, K. F. The tale of Gyges and the king of Lydia. *American Journal of Philosophy*, n. 23, p. 261-282, 1902. <https://doi.org/10.2307/288565>

SOBRINHO, Rubens Garcia Nunes. *Kósmos e inteligência: o mito de julgamento do Górgias*. 2011. 179f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

VEGETTI, Mario. *Megiston mathema: l'idea del 'buono' e le sue funzioni*. In: VEGETTI, Mario. *La Repubblica*, v. 5, (a cura di Mario Vegetti). Napoli: Bibliopolis, (2003), p. 253-286.

Data de registro: 06/03/2017

Data de aceite: 21/02/2018