

# O anel de Giges e o Arconte: um estudo do diálogo República, de Platão

*The ring of Gyges and the Archon: a study of the Republic, Plato's dialogue*

Fernando da Silva Machado<sup>1</sup>

**Resumo:** O intuito deste artigo é promover um debate em torno da obra *República*, de Platão, visando situar e estabelecer: 1) os argumentos do autor a favor de um modelo de *pólis* ideal; 2) as características do fazer político do Arconte enquanto comportamento dominante e eficaz dentre os líderes de governo da *pólis*, insurgindo contra o desejo de posse indevida (*pleonexia*) por parte dos homens que, se portadores do anel de Giges fossem, invisíveis, acreditariam, daqueles que estão ao seu redor, poder reverter a seu favor qualquer tipo de liderança, sobretudo a soberana, passando então a encarnar, para Platão, a metáfora do homem injusto neste escrito; 3) elaboraremos, por fim, a definição de justiça, bem como a consciência individual *in totum* dos cidadãos que compõem a *pólis* e agem em prol do bem comum e funcionamento pleno da cidade, discernindo-os segundo a diferença de habilidade e posição hierárquica em relação a seus demais, produzindo o que podemos chamar de estrutura tripartite social e política, tanto da *pólis* quanto da alma, ambas, em plena harmonia, na teoria platônica.

**Palavras-chave:** Platão; Anel de Giges; Pólis; Justiça; Alma.

**Abstract:** The purpose of this article is to promote a debate around Plato's work *Republic*, aiming to situate and establish: 1) the author's arguments in favor of an ideal *pólis* model; 2) the characteristics of Archon's political making as dominant and effective behavior among the leaders of the *pólis* government, insurgent against the desire for improper possession (*pleonexia*) on the part of the men who held the ring of Gyges and were invisible, which would believe, of those who are around him, they may revert in their favor any kind of leadership, especially the sovereign one, and then embody for Plato the metaphor of the unjust man in this writing; 3) Finally, we will elaborate the definition of justice, as well as the individual conscience *in totum* of the citizens who compose the *pólis* and act in order to achieve the common good and full functioning of the city, discerning them according to the difference of skill and hierarchical position in the city in relation to their others, producing what we may call the tripartite social and political structure of both the *pólis* and the soul, both in full harmony in platonic theory.

**Keywords:** Plato; Ring of Gyges; Polis; Justice; Soul.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) – linha de pesquisa Ontologia e Metafísica. Graduando em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: [fernandomusfil@gmail.com](mailto:fernandomusfil@gmail.com).

Ó jovem, companheiro de aurigas mortais,  
tu que assim conduzido chegou à nossa morada,  
salve! Pois não foi mau destino que te mandou perlustrar  
esta via, mas lei divina e justiça; é preciso que tudo te instruas  
do âmago inabalável da verdade bem redonda,  
e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira.  
(Parmênides, Fr.1)

## **Introdução**

A produção intelectual de Platão (mesmo se não considerarmos aquelas obras de cerne duvidoso, os apócrifos *Hiparco*, *Rivais*, *Teages*, *Critófon* e *Minos*, por exemplo) dispensa comentários quando o que está em questão é o alcance e a amplitude de sua influência ímpar na história da filosofia ocidental. Sabe-se que seu pensamento contribuiu para toda a concepção futura do que hoje entendemos por ciência, política, ética, estética, epistemologia etc.. Várias foram as vezes em que seus escritos foram lidos e relidos ao longo das eras, seja em meio a busca por preceitos basilares do pensamento, como, por exemplo, aqueles ressignificados pelo humanismo renascentista e os do iluminismo, “passando pelas *Meditationes de Prima Philosophia* de Descartes”, também pela *Kritik der reinen Vernunft* de Kant, pela *Lógica* de Hegel, assim como pelas *Meditações cartesianas*, de Husserl (NUNES, 1973, p. 11). Whitehead, famoso filósofo inglês do campo da lógica, em seu livro *Process and Reality* (1929), chega a dizer, com um pouco de exagero, é verdade, mas o que não seria totalmente incoerente, em referência ao *corpus platonicum*, “de que a tradição filosófica no Ocidente consiste num conjunto de achegas, de notas de pé de página, à obra de Platão” (NUNES, 1973, p. 11).

“Firmei o propósito, tão logo me tornasse independente, de ingressar na política”, diz Platão, em sua *Sétima Carta - praeclara platonis epistola* - assim denominada por Cícero (NUNES, 1973, p. 11). Propósito quase que evidente quando se é de família nobre por parte de pai (descendente do Rei Codro) e mãe (descendente do político Sólon), cujo caminho não é outro senão aquele que o leva à política e para quem já neste tempo atuava como escolarca em sua Academia, recém-fundada nos arredores de Atenas, resultado direto ou indireto, não se sabe, mas concreto, por motivos de uma contenda filosófica com o rei Dioniso. Contudo, além desse fato biográfico, notamos que em sua maturidade o pensador escreverá sua densa obra *As leis*, compilado de saberes e complementos sobre o governo, visto de início na *República*, obra que servirá de amparo neste artigo, em que é manifestado o resultado de uma vida

dedicada ao bem público, ou seja, atuando como “doutrinador político” (NUNES, 1973, p. 35).

O problema para o qual desde o primeiro instante se orienta o pensamento de Platão é o problema do Estado. Ainda que invisível a princípio, este problema vai-se destacando nele com clareza cada vez maior, como meta de todos os esforços dialéticos das suas obras anteriores. Como vimos, já nos diálogos menores a análise socrática das virtudes está enformada pela ideia de virtude política, e no *Protágoras* e no *Górgias* o conhecimento socrático do Bem em si é concebido como arte Política [...] (JAEGER, 1995, p. 749).

Discípulo de Sócrates, acima de tudo, Platão buscava através do exemplo da prática virtuosa de seu mestre, ora personagem, ora formador de “opiniões” em seus diálogos, papéis interconectados, ser, ele próprio, exemplo de virtuosidade, onde nos é apresentado - sob o paradigma daquele que sabe que não sabe -, a indústria em que consiste o empenho em praticar a ação justa: “Sendo a alma imortal e de valor incalculável, o que mais importa ao homem é não prejudicá-la com a prática de qualquer ação irrefletida” (NUNES, 1973, p. 48). Basta lembrarmos da longa defesa do discurso socrático por parte do autor contra seus acusadores em *Apologia*, acomodado, por sua vez, na boa ética que se desdobra em boa política. Assim se espera nesta doutrina filosófica idealista, a elaboração de “sucessivos planos de reforma social e da criação de esquemas da cidade perfeita, e o desejo de atuar diretamente junto dos governantes para a mais pronta concretização daqueles” (NUNES, 1973, p. 18).

Nós nos deteremos, portanto, a debater neste artigo a obra *República* especificamente, buscando delinear: 1) o tema que versa sobre o ideal de *pólis*, definido neste diálogo; 2) as características do fazer político do Arconte que tomará as rédeas do governo da cidade referida na obra *República*, onde a presença se dá acirrada ao lado de outras obras que abordam temáticas não menos interessantes de mesma fase que abordaremos a seguir, abrangidas sob seu período de produção que vai de 387 a. C. a 366 a.C.; 3) o ideal de justiça será esboçado aqui por nós com base no mesmo escrito suprarreferido, e que deve conduzi-lo (fazer político), segundo nosso estudo, a objeto de análise de conduta dominante e eficaz dentre seus líderes de governo, e prevalecer, igualmente, como um hábito virtuoso, constante dentre os demais cidadãos que levarão o título de justos e que na *pólis* habitarão. Tentaremos definir também, *en passant*; 4) a consciência individual *in totum* do cidadão de tipo ideal (Arconte) e a ocupação de cada um na *pólis* em prol do bem comum e funcionamento pleno da cidade, discernidos

segundo a diferença de habilidade e posição hierárquica em relação a seus demais, produzindo o que podemos chamar de estrutura social e política tripartite da *pólis* apresentada na *República*. Destacando apenas que as quantidades numéricas dos objetivos não servem de modelo para a subdivisão dos subcapítulos que aparecerão no decorrer artigo, embora as respostas que se esperam, diante da imposição questionadora destes, sejam contempladas no curso dos tópicos, pois tal divisão pré-existente dos subcapítulos foi escolhida segundo o fluxo de estruturação reflexiva, seguindo muito mais as ideias que nos compeliavam a escrever antes de qualquer coisa.

Se a cidade perfeita de Platão é um sonho visionário, momentaneamente irrealizado, ou um modelo utópico, veremos ao longo da discussão. Mas o fato é que a política é um fazer exclusivamente humano e sua condição está atrelada a seu próprio modo de ser (modo de ser este dos gregos que fez com que Nietzsche dissesse que somente eles eram dignos de serem chamados: o povo político por excelência). Vale destacar que preferimos o termo *modo de ser* para evitar outro que nos parece obsoleto, qual seja, *caráter*, por tender a denotar um sentido psicológico que não assumimos aqui diante do determinismo interpretativo desinformado de alguns comentadores secundários que enxergam, à revelia, um fundo psicológico na definição de alma (*psyché*) platônica excessivamente científica, metapsicológica, segundo nossa concepção atual do termo. Pois falar de psíquico como aparelhamento da mente, em Platão, soa bastante anacrônico, já que o termo surge, assim como a disciplina, junto ao aparato técnico e terminológico da corrente clássica da psicologia do século XIX e seus manuais, assim como daqueles da psicanálise freudiana, da neurociência e da psicofísica. Fala-se, antes, de alma (*psyché*) platônica como uma teoria da alma eminentemente metafísica e a essa tradição de pensamento deveremos filiar-la, apesar de se relacionar diretamente com uma dita epistemologia e teoria do conhecimento, podendo ser reconhecidas em franca articulação com aquela. Torna-se prudente, então, elencar a referência a estes termos modernos de maneira cautelosa e situada.

## **1. Estilometria Platônica**

Em relação à obra *República*, por pertencer ao período médio de sua produção, é marcada por uma transição não apenas de estilo,<sup>2</sup> mas também de intenção. Para além

---

<sup>2</sup> Segundo Penner (2013, p. 155-168), são os seguintes aspectos que marcam o que ele definiu como “estilometria” dos diálogos platônicos: 1) “os diálogos socráticos tendem a ser breves [...]; os diálogos

da estilometria, dá-se, sobretudo, a mudança de postura de seu principal interlocutor que deixa de ser o Sócrates histórico aos poucos ao promover cada vez mais perguntas que conduzem o questionador à resposta por si mesmo via o método dialético, sobretudo com a introdução da ironia, onde se estabelece a criação de “vocábulos que se incorporam definitivamente na linguagem filosófica, e a que, por força do hábito, não damos devida atenção, como, por exemplo: ideia, sistema, teoria, hipótese, método, problema, fantasia, diagnose, critério, e a dezenas de outras expressões técnicas [...]” (NUNES, 1973, p. 57). Vê-se, como característica de tal transformação, especialmente na obra *República*, a impressionante “violência nos debates de Sócrates com seus adversários e o empenho de defender a proposição de que é preferível ser vítima de injustiça a vir a praticá-la” (NUNES, 1973, p. 48).

A divisão dos escritos platônicos, segundo Rogue (2005, p. 16-17), pode ser estabelecida assim: 1) “Primeiros diálogos ou diálogos socráticos”, compostos nos anos que se seguiram à morte do mestre. Sua estruturação segue a influência socrática em seus debates, ou seja, “perguntas e respostas breves em torno de um problema das definições”, onde as respostas são atingidas parcialmente e por vezes se cai em aporia, são eles: *Apologia de Sócrates*, *Crítón*, *Hípias Maior*, *Laques*, *Cármides*, *Lísias*, *Hípias menor*, *Eutrífon*, *Alcibíades* e *Protágoras*; 2) “Diálogos intermediários”, escritos após 388 a.C., depois do retorno de Platão da Magna Grécia, “o recurso ao mito faz sua aparição”, assim como a teoria da reminiscência toma contorno, são eles: *Górgias*, *Mênon*, *Eutidemo*, *Crátilo*, *Menexenas* e *Ion*; 3) “Grandes diálogos”: integram ao pensamento platônico o “dualismo ontológico e a precisão do temas disjuntivos (reminiscência, fuga do mundo, participação, metempsicose...”, são eles: *Fédon*,

---

não socráticos tendem a ser bem mais longos”; 2) “os diálogos socráticos tendem a ser aporéticos e desprovidos de resultados positivos, [os demais] costumam ter resultados positivos [...]”; 3) “os diálogos socráticos são quase sempre exclusivamente éticos em seu conteúdo”, os demais diálogos se preocupam com questões que vão além desse tópico; 4) “Sobre a questão da alma, existe pouco interesse nos diálogos socráticos. A *Apologia de Sócrates* parece quase agnóstica a respeito [...]”; 5) “Os diálogos socráticos tratam da virtude [uma habilidade que provém] de outra habilidade”, a saber: “ciência, arte, técnica” subjaz “da medicina, da navegação, sapataria, encaixotagem, treinamento de cavalos, aritmética, geometria. Essa habilidade é evidentemente pensada por Sócrates como intelectual, e como envolvendo a capacidade de ‘contar alguma coisa’, explicar a outros e ensiná-los. [...]. Em compensação, em diálogos dos períodos intermediário e tardio, a virtude já não é meramente uma habilidade intelectual, pelo menos como pré-condição, um grau de treinamento de emoções e atitudes de maneira que não envolvam muito substancialmente o intelecto treinado. As histórias certas devem ser contadas, a música certa deve ser ouvida - deixe-se para lá toda e qualquer discussão - para que o diálogo possa fazer algum bem, por menos que seja [...]”. Mais exemplos que podem ser encontrados em: PENNER, T. Sócrates e os primeiros diálogos. In: KRAUT, *Platão*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Editora: Ideias e Letras, 2013, p. 155-168.

*Banquete, República, Fedro*; 4) “Diálogos tardios”, cujo marco é “uma renovação do pensamento ontológico platônico centralizado na análise da alteridade e no status não concedido ao não-ser”, são eles: *Teeteto, Parmênides, Sofista, Político, Filebo, Timeu, Crítias, Leis*.

Há um consenso geral entre os intérpretes modernos de Platão em promover a divisão de seus diálogos como foi estabelecida acima. Corrobora com Rogue neste quesito outro intérprete. Segundo Penner (2013, p. 147), é possível destacar os diálogos platônicos “nos quais o personagem Sócrates mais ou menos fala pelo Sócrates histórico” e aqueles tidos como médios e tardios onde uma nova tendência se impõe, “não obstante, em alguns sentidos [Platão] vai muito além de seu mestre, em alguns aspectos, eu sugiro, chega a contradizê-lo”. Contudo, autores da antiguidade já indicavam tal conjuntura. Surpreendentemente, Aristóteles foi o primeiro a indicar tal disjunção, a saber, há aspectos gerais pouco trabalhados, mas o argumento do estagirita é substancial: 1) Platão havia recebido influência quando jovem não somente de Sócrates, mas estudou com Crátilo, familiarizou-se com as concepções deste e também de Heráclito sobre o fluxo, o que configuraria uma fonte independente do saber socrático; 2) Não menos relevante influência Platão herdou, segundo Aristóteles, ainda na *Metafísica*, dos pitagóricos e seus preceitos, bem como a justificação do mundo através de uma ressignificação de suas teorias dos números. À parte, ou em paralelo a estas, apresenta-se a teoria da forma platônica que abarca a explicação perceptiva do mundo, o que Rogue (2005, p. 13) chamou de *dualismo ontológico* (“a saber, a ideia de que há dois níveis distintos de realidade, o sensível e o inteligível.”). Este saber platônico está para as entidades abstratas, assim como os números para as estruturas abstratas nas teorias pitagóricas, cujos fenômenos eram matematizáveis segundo princípios isonômicos aos intervalos musicais.

Assim, o testemunho de Aristóteles nos é providencial para distinguir diálogos onde o Sócrates fala pelo Sócrates histórico e diálogos onde o personagem Sócrates fala mais por Platão. Onde quer que esteja a falar de fluxo, ou perceptíveis partilhando Formas ou participando delas, e onde quer que haja um argumento substantivo sobre questões cosmológicas (como teleologia na natureza da imortalidade da alma), estamos ouvindo mais a Platão do que ao Sócrates histórico (PENNER, p. 151).

Fato relevante da mesma forma, digno de destaque, é que muitos trabalhos de Platão se perderam por não serem destinados à publicação. O motivo é que muitos de

seus diálogos, incluindo *República*, “servem para cultivar a memória de Sócrates e de divulgar-lhe os ensinamentos [...]”, pressupondo a composição destinada a um público vinculado à sua Academia, constituído de jovens da nobreza ateniense (NUNES, 1973, p. 56-57). Consistindo seu *know-how*, portanto, “principalmente, o ensino oral, nas relações vivas entre aluno e professor” (NUNES, 1973, p. 45). Daí, para aquém da influência recebida de Sófron e outros comediógrafos, seus diálogos não eram “para serem representados, mas para leitura em classe, interrompida, sem dúvida, a cada instante, consoante às perguntas dos ouvintes [...]” (NUNES, 1973, p. 56-57). Ainda segundo Nunes (1973, p. 45), “Platão pouca importância dava ao público, no sentido moderno, à maioria, ao grande número [...] não confiava no livro – em linguagem moderna: no papel impresso [...]”.

Isso se deve ao privilégio de muitos poucos aristocratas interessados no cultivo da boa virtude e que visavam a serem educados ativamente, acentuando suas predisposições físicas e de alma e, do mesmo modo, a que cada um desses cidadãos que exercerão função política, sendo eles os futuros formadores das leis que arregimentarão a vida dos demais membros da *pólis*, possam se tornar exemplos de modelo ético de conduta. Posição esta, cabe dizer, elitista e exclusivista, relegada somente aos poucos membros capazes da verdadeira e boa ação virtuosa e reta, e a eles apenas será permitida a participação em tal casta, por isso, notamos que Platão, sem dúvida, projetava uma doutrina filosófica hierarquizante, alguns diriam hoje pejorativamente anti-democrática, o que não faria sentido algum na época, isto é, não o fato de ser antidemocrática, como naturalmente o é, mas o fato disto ser moralmente e amplamente constatável diante dos valores de um tempo e sociedade eminentemente aristocrática em essência. Finalizamos este subtópico com a síntese genial de um dos maiores filólogos do século que se passou:

A mais arquitetada de suas obras tem por título *República*, e isso deve-se precisamente ao fato de o autor escolher nela como unidade suprema da exposição não a lógica abstrata do sistema, mas sim a plástica do Estado, em cujo âmbito enquadra a totalidade de seus problemas éticos e sociais [...] (JAEGER, 1995, p. 750, grifo do autor).

## **2. Em busca do conceito de justiça**

Passada esta introdução aos aspectos gerais da vida de Platão, bem como de seu pensamento e obra, sigamos para o debate do diálogo *República*. O livro I inicia-se com o personagem Sócrates caminhando pelo Pireu com seu amigo Glauco e, no

caminho, eles encontram alguns outros que também se tornarão importantes interlocutores no decorrer do diálogo, sendo eles, Polemarco, seu pai, Céfalo (que na verdade os esperavam em outro lugar) e Trasímaco. Diante do convite inesperado de Polemarco, todos concordam em seguir para sua casa no intuito de conversar, enquanto aguardavam o início do festejo noturno em homenagem à deusa trácia Bêndis que ocorreria. O primeiro diálogo do livro é travado entre Sócrates e Céfalo a respeito da velhice, já na casa de Polemarco, constituindo uma espécie de preâmbulo à discussão central a respeito da justiça (*dikaíosýne*) que virá logo a seguir. Para Sócrates, conversar com os velhos é essencial para a superação dos problemas da vida tendo em perspectiva a experiência destes, pois eles já percorreram o caminho que será trilhado pelos mais jovens, se ele caminho áspero e árduo ou tranquilo e cômodo. Céfalo opina dizendo que a velhice é uma bem-aventurança se admitida de maneira reta (*orthos*), uma vez que se dá, livrando-se das paixões e vicissitudes do amor, como ensinou o trágico, desvencilhar-nos-íamos dos desgostos e aborrecimentos da vida doméstica. Aqui já está o próprio resumo da obra presente neste diálogo inicial, isto é, o caminho do meio termo, da retidão, cujo fim último é o homem justo visto na imagem do sábio, com que se conciliará. A sabedoria lhe permite governar a pólis por poder *a priori* governar a si próprio.

Como dirá Nunes (2000, p. 9), em sua introdução à obra *República*: “em tudo e por tudo, a velhice de Céfalo retrata a satisfação dos justos”. Esta aí se definindo o Arconte, ou seja, aquele que irá governar a cidade, devendo ele, enquanto alma superior, estender a sabedoria que emana da vida justa e vitoriosa pela experiência satisfeita da contemplação das formas: “o filósofo desvia o olhar dos negócios humanos pelos conflitos, voltando-se às coisas que são imutáveis e ordenadas (*tetagma*) (PLATÃO, VI, *República*, 500c2) (KRAUT, 2013, p. 367)”. Por este motivo ele se encontra no topo da cadeia social da *pólis*. Veremos esta teoria ser tratada dentro da *República* platônica sob o nome de estrutura tripartite das funções na *pólis* e das símeles almas que a formam. Segundo Kraut (2013, p. 375),

se ele [Platão] puder nos convencer de que essas correspondências existem, e se puder fazer concordar que a cidade ideal que ele descreve é ideal, então ele tem alguma base para chegar a conclusões de que tipo ideal de pessoa é alguém cuja alma exibe o mesmo tipo de ordenação que a possuída por uma comunidade política ideal.

É importante, para Platão, então, concentrar seus esforços em definir um conceito de justiça que possa servir de modelo a todos os indivíduos e ser compartilhada entre todos os homens. Para o filósofo, a justiça deve ser um princípio das relações políticas da *pólis* entre os sujeitos, que na diferença saberão se submeter ao mérito de sua função própria, concordando todos entre si sobre que isto é o justo. Posteriormente ao diálogo entre Sócrates e Céfalo, é a vez de Sócrates de conversar com outros interlocutores sobre o tema que estamos desenvolvendo agora, ou seja, o da justiça. Platão usa seus estratagemas dialéticos por meio da refutação perspicaz de Sócrates frente aos argumentos dos outros personagens, desconstruindo as percepções destes a respeito do que vem a ser a justiça. Tais definições dadas pelos interlocutores de Sócrates não detêm senso algum de universalidade (vemos alguns exemplos no texto, para citar alguns: Platão (*República*, I, 331e, 332d, 334b). Antecipamos que se há uma ideia que será melhor sustentada ao longo do diálogo é que a justiça é um bem, e é por este motivo que uma comunidade política, uma alma humana ou um corpo humano, que estão em boas condições, dividem “algum aspecto comum a que nos referimos, e é porque eles compartilham desse aspecto comum que são propriamente chamados de ‘bem’”, daí a ideia que será desenvolvida logo mais a respeito da analogia platônica entre alma e *pólis*, donde se dispõe uma paridade isonômica entre elas (KRAUT, 2013, p. 374).

Na sequência do diálogo, Trasímaco, irritado com as refutações de Sócrates, exige que ele responda com clareza e precisão o que é então a justiça. No entanto, o próprio Trasímaco oferece sua própria consideração tomado pela ansiedade, esperando que Sócrates compartilhe da mesma opinião. Ele afirma que a justiça é o interesse do mais forte que, aproveitando-se do governo - pois este é considerado a esfera mais forte em cada cidade -, constrói as leis para seu próprio benefício, castigando aqueles que as transgridem, sob acusação de cometerem injustiça (PLATÃO, *República*, I, 338c). Para Trasímaco, o justo é que é vantajoso para o governo formado em cada cidade e sendo ele mais forte que um grupo de cidadãos, determina-se, como justo, o interesse do mais forte segundo suas preferências, sejam elas democráticas, oligárquicas ou tirânicas. Para Sócrates, uma vez que a justiça é definida como algo de conveniente a todos e não favorável a alguém, e que essa justiça é simplesmente a da lei do mais forte para o com o mais fraco, como crê Trasímaco, chega-se por esse pensamento antes à definição de injustiça, pois tal qual a medicina se aplica ao corpo, a política deve ser aplicada a todo

o corpo social, sem hierarquizar nenhuma demanda pessoal em relação às demais, senão àquela que abarque a todos, pois “nenhuma ciência procura ou governa o que é vantagem para o mais forte, mas para o mais fraco e por ele governado” (PLATÃO, *República*, I, 342b).

### **3. O conflito no homem: a força no mito do anel de Giges**

No final do primeiro livro da República Sócrates e Trasímaco concordam, pelo menos em parte, sobre que a justiça é uma virtude e a injustiça um vício para a alma. Que o homem justo é feliz e que o injusto infeliz, mesmo que ainda não se chegue a nenhuma definição irrestrita do termo, como veremos na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, por exemplo. Em várias seções da referida obra platônica podemos notar tal anteposição entre as definições de justiça e injustiça, citando alguns casos, segue-se:

É melhor (*ameinon*) o justo do que o injusto (375b1); a justiça deve ser bem acolhida por si mesma se o indivíduo quiser ser bem-aventurado (*makarios*, 358a3); a opinião comum de que a injustiça é mais lucrativa (*lusitelein*) deve ser refutada (360c8); temos de decidir se o homem justo é mais feliz (*eudaimonesteros*) do que o injusto (361d3); a justiça em si mesma beneficia (*oninanai*) alguém que a possua enquanto a injustiça é nociva (*blaptein*) (367d3-4); [...] (KRAUT, 2013, p. 371).

Ademais, não seguiremos na esteira de uma análise que revele em que grau e em que medida a justiça “proporciona maiores prazeres” que a injustiça, como decididamente escreveu Kraut (2013, p. 371), “[...] ele [Platão] jamais implica que, se pode mostrar como aquela justiça traz maiores prazeres, então, o texto da *República* em si, será uma defesa suficiente ou necessária da justiça”. Perguntamos, então, o que vem a ser o justo em sentido estrito para Platão? Se o justo não pode ser a definição que Trasímaco deu, sendo o mesmo argumento do Estrangeiro de Atenas, isto é, as coisas justas não são por natureza, [...] o que é justo é o que alguém pode ganhar com a força (PLATÃO, *Leis*, 889e6-890a5), o que ela é afinal? Necessitamos de nos debruçarmos sobre alguma categoria convergente para evitar o complexo, se assim pudermos chamar, do uso do anel de Giges, isto é, a tentação de todo homem querer se tornar um deus, agindo como bem entender, como se fosse invisível ou imune ao *nomos* e à consequência da ação injusta. A isto Platão nomeia o desejo de mais e mais (*pleonexia*). Keyt (2011, p. 320) sustenta que “Platão encontra esse padrão, obviamente no mundo

das formas”. Neste âmbito a idealização da cidade perfeita pode ser pensada como conquista da sabedoria política capaz de regê-la.

Mas convém, antes, debatermos sobre o mito do anel de Giges presente na obra *República* de Platão e toda a simbologia que o circunda e envolve. Buscaremos apreender o sentido mesmo e a reflexão nodal de algumas ideias que são medulares para o pensador apresentadas nesta obra, como também a origem de tal mito que fora retomado pelo autor, bem como o que este mito representa no grande arcabouço teórico do diálogo. Começemos pela seguinte questão: Qual o papel e sentido do mito na obra platônica e de que maneira o filósofo bebe nesta fonte histórica? Verás (2018, p. 34) nos oferece uma resposta parcial que de antemão nos norteia, a nós ela serve como início de reflexão: “as imagens dos mitos impulsionam a alma a ‘ver melhor’ e a ‘enxergar além’ das aparências, ‘ver’ além das coisas sensíveis”. Sabe-se o horror que Platão tinha dos mitos homéricos e a maneira como a epopeia moral dos grandes heróis como, por exemplo, Aquiles, fere o sentido de equilíbrio da alma sábia traçada na *República*, faltalhe a medida, o aprumo, eles contentam-se com os aspectos sensíveis da vantagem na guerra e da ação concreta na vida que lhes bastam, e, diante de todas as permissividades dos trágicos cantos, só nos são legado os pormenores da existência por meio das “traições, adultérios, crimes entre consanguíneos e outras coisas do gênero” e que “não devem ser ensinadas para as crianças, pois marcarão de forma indelével” (OLIVEIRA, 2016, p. 145). Eis a resposta total como antípoda da tragédia tradicional de que se exige ante a doutrina das ideias fundada na teoria da alma em Platão, ou seja, se se evita o mito deformado em prol de um reformado pela boa educação via música, ginástica ou matemática oferecidas nesta cidade utópica ao filósofo, guerreiro e artesão, atinge-se a retidão pela norma educacional, bem como pelo respeito à lei.

[...] O mito traz consigo a força das realidades simbólicas utilizadas na “paidéia” platônica, apresentada nas margens fantasiosas. Abandonando a marcha do diálogo até então exercida e inserindo o mito, Platão deixa seu interlocutor vislumbrar a alma e suas partes sem que nenhuma ascensão dialética se efetue pelo uso de árduos exercícios, e sem correr o risco que as perguntas trazem àquele que se inicia (ANDRADE, 1994, p. 89-90).

Mas o mito da forma como é posto na obra *República* por Platão sofre alterações de sentido, pode-se dizer que o filósofo cria um novo gênero de mito, não se tratando daqueles mitos de ordem hesiódica, homérica, dos trágicos ou dos órficos em sua inteireza. Fator interessante que aproxima Platão dos sofistas mais do que o próprio

autor gostaria, já que o uso pedagógico do mito carrega o vetor próprio da verdade, enquanto teoria das formas, mesmo que os meios de transmissão não sejam ortodoxos e fiéis ao símbolo real do mito inicial, como no tempo dos trágicos, contudo, à maneira dos retóricos:

[...] o mito pode também ser entendido como uma imagem polida pela explicação, que aqui pode ser uma aparência, tal como a *skiagrafia* que circunda quem quer parecer justo. Não é casual em ambos os casos a noção de aparência emergir de uma analogia com artes visuais. Trata-se daquilo que se mostra sem compromisso com a verdade. Aquilo que é polido e medido para parecer melhor. O tipo de imagem que, no jogo metafórico entre poesia e pintura, no livro X, deve ser banida da cidade, porque engana os incautos, sejam eles jovens ou adultos. Portanto, parece ser essa estrutura mito/opinião comum/poder da aparência, que Sócrates visa derrubar com sua teoria da educação, uma vez que reconhece a força dos mitos: se imprimirem na alma e causarem impressões duradouras por toda a vida (OLIVEIRA, 2016, p. 150).

Passemos ao mito do anel de Gíges e o seu sentido original a partir da acepção platônica. A história do mito surge justamente quando serve a Sócrates como argumento na discussão que visa a demonstrar que a prática da justiça é melhor que a da injustiça. Estima-se que a fonte próxima a Platão de onde provém o mito é Heródoto, contudo, várias foram as versões escritas por diversos autores antes e depois do tempo de produção intelectual do pensador da Academia ateniense. Segundo Verás (2018, p. 40), ainda que não haja consenso dos comentadores quanto ao fato de o Gíges do mito ser o “Lídio Gíges”, e nem mesmo em relação à possibilidade do mesmo personagem ser outro Gíges, isto é, sustentado como o “Gíges antepassado de Lídio”, parece improvável que não tenha sido levado ao conhecimento de Platão a narrativa de autoria de Heródoto. Mas nada começa com Heródoto certamente. Do mesmo modo como nada se torna estanque em Platão. O próprio Heródoto menciona ter lido a história desse mito por meio da poesia lírica do grego Arquíloco de Paros. Ele viveu no séc. VII a.C. e seus fragmentos chegaram até nós pela doxografia de Eliano. Fora fatores que configuram o que Ferreira (2009, p. 3) defende, diga-se de passagem, em seu excelente artigo *A lírica grega arcaica: Arquíloco de Paros estudo do fr.19*, a respeito da escrita de Arquíloco, seu estilo se diferencia da poesia puramente épica: “a criação poética de Arquíloco, pela descoberta do indivíduo, pela exploração da individualidade, apresenta certa independência anterior incompatível com qualquer outro tipo de controle”. Em passagens marcantes dos principais poetas que se referem ao mito, Ferreira (2009, p. 5)

nos lega a tradução de alguns versos: 1) poema - *Giges de muito ouro* (fr. 19W) de Arquíloco:

Não a mim, as coisas de Giges de muito ouro  
interessam,  
nem a inveja me toma, nem admiro,  
as obras das divindades, não amo (desejo) a  
grande tirania  
longe, pois, de meus olhos estão;

2) narrativa - Heródoto (I.12):

Assim, prepararam o projeto e a noite chegou (Giges, pois, não foi liberado, nem mesmo existia escape algum, mas era preciso ou matar-se ou a Candaules [rei]); seguia para o quarto com a mulher, e ela, tendo-lhe dado um punhal, esconde-o atrás da mesma porta. E depois destas coisas, enquanto Candaules repousava; tendo saído furtivamente e tendo-o matado, Giges não só teve a mulher, mas também, o reino, o que também Arquíloco de Paros, nascido segundo o mesmo tempo, em trímetros jâmbicos, mencionou.

Já o mito aludido por Platão, em 359d-360d, da *República*, com sua alteração peculiar em relação às fontes de Arquíloco e Heródoto, desdobra-se diante da justificação inerente à sua perpetuação e composição: ela é formadora das próximas gerações de homens, pois, sabe-se, segundo Laird<sup>3</sup> (2001 apud Menezes, 2013, p.11), “Platão teria inventado sua versão da história, inspirado primeiramente pela leitura da versão de Heródoto, [...] esse ponto justifica tomarmos tal narrativa como uma ficção platônica, [...]” que terá uma função filosófica imprescindível:

A maneira de alcançar a liberdade a que me referi seria dar-lhes o poder que outrora teve Giges, segundo contam, genearca do Lídio. Giges era um pastor a serviço do rei da Lídia. Por ocasião de um grande temporal acompanhado de tremor de terra, o solo se abriu, formando-se uma fenda no lugar em que ele levava a pastar o seu rebanho. Ao ver isso, tomado de admiração penetrou na abertura, tendo percebido, segundo contam, entre outras maravilhas um cavalo de bronze, oco e provido de pequenas janelas, através das quais, enfiando a cabeça, notou um cadáver que lhe afigurou de proporções mais do que humanas; inteiramente despido, deixava apenas ver um anel de ouro em uma das mãos. Retirando-o voltou Giges para cima. Na reunião habitual dos pastores, para apresentarem ao rei o relatório mensal do estado do rebanho, compareceu também Giges com o anel no dedo. Como estivesse sentado no meio dos outros, aconteceu virar casualmente a pedra do anel para a palma da mão, com o que imediatamente se tornou invisível para os circunstantes, que passaram a referir-se a ele então como se já não se encontrasse ali presente.

---

<sup>3</sup> LAIRD, A. Ringing the Changes on Gyges> Philosophy and Formation of Fiction in Plato’s Republic. *JHS*, v121, 2001, p. 12-29.

Cheio de admiração, tornou a mexer o anel e virou o engaste para o lado de fora, depois do que voltou a ficar invisível. Tendo percebido o que se dera, fez várias experiências para ver se, de fato, era o anel dotado de tão extraordinária virtude, e sempre com o mesmo resultado: tornava-se invisível quando a pedra era virada para dentro, voltando a aparecer quando dirigia para fora. De posse desse conhecimento, trabalhou para ser um dos mensageiros para o rei, e, chegado à corte, seduziu a rainha, com a sua ajuda atacou o rei, assassinou-o e apoderou-se do trono (PLATÃO, *República*, II, 359d-360d).

Quais são os desdobramentos deste mito para a teoria da justiça e teoria política platônica? Inúmeros. A quantidade é quase que infinita de interpretações desde que se dê liberdade para realizá-las. Como defende Uchoa (2018, p.140), a invisibilidade, assim como o asilo de um templo, permite imiscuir-se da intimidade dos outros, [...]. Giges pretende desenvolver sua vida em comunidade considerando somente sua própria pessoa [...]”. Por se tornar invisível, seu verdadeiro poder é se tornar impune, a saída do tempo físico e humano pelo anel o permite adentrar no templo e morada dos deuses, como símbolo dessa não apetência do que se é em realidade, i.e, significa tornar-se onipresença pura, bem como tomar feições de um Deus, é como se houvesse uma “retração do mundo” no ato de manipular a pedra do anel em sentido à palma da mão (UCHOA, 2018, p. 143). Os seres humanos nunca se escondem da visão dos deuses, por isso são passíveis de punição, contudo, o privilégio do anel promove a isenção à responsabilidade com os outros e com a lei, o que no mito nos é revelado pelo narcisismo egoísta daquele que só enxerga a si próprio no poder. Por esta via nasce o tirano, por isto, talvez, diz-se que a certa altura um ditador considera-se um Deus que manda e desmanda a seu bel prazer. Outro aspecto do mito é que Giges era um pastor, cuja função é cuidar e guiar seu rebanho, todavia, ele nunca teria tanto poder como obteve se não fosse pela força sobrenatural do anel, “e um dos exemplos que coloca Trasímaco para refutar Sócrates (343b) é o do pastor, pois, segundo aquele, o pastor atende e cuida das ovelhas só em vistas de seu próprio bem”. Por conhecer cada uma das ovelhas que integram o grupo, o pastor pode guiar, exercendo a parcimônia, seu bem próprio, neste contexto, logo seria atingido, como repercussão do bem do grupo, é claro, daí a analogia possível com a ideia de um governo de todos que se busca na pólis ideal de Platão (UCHOA, 2018, p. 143). Outra significação interessante proveniente do mito, interpretado muito bem por Menezes (2013, p. 13), é que a descida de Giges à caverna (fenda) e o roubo do anel poderoso simboliza a usurpação do “poder retórico

que lhe permite escravizar as pessoas de sua comunidade política”. Havia a chance, se Gíges fosse sábio, de libertar a comunidade, isto é, motivando seus pares, desde que não usasse o poder ctônico<sup>4</sup> do anel. Mesmo que permanecendo no coração de Gíges a vontade de ceder ao gosto do uso e da não passibilidade da vantagem de ser invisível, logo, irreprimível, a injustiça, na visão platônica, nunca teria tomado corpo e vindo à tona em sua ação, pelo simples fato de que o aspecto visível da aparência acaba por se conciliar às formas inteligíveis. O anel, portanto, é signo e lembrança do poder que já fora dos homens, decaídos pelos deuses que os tornaram mortais, esta é sua condição atual, mas que agora deve contentar-se em não mais tê-lo, ou antes, em reconhecer a beleza e o poder que há no controle e domínio de si por reconhecer, pensar e exercer seus limites. Sendo assim:

O anel de Gíges demonstra que as pessoas praticam a justiça como algo necessário, mas não como algo bom por si mesmo, uma vez que, no íntimo de cada homem, existe o desejo de cometer injustiça como bem agradável. O verdadeiro governante não precisa usar o anel para se tornar invisível, mas somente visível deve ser como um rei. Se levarmos em conta a analogia com a nobre mentira, e considerarmos que o ouro compõe o verdadeiro governante [alma], o anel de ouro torna-se um artefato necessário ao governo, porém, o tipo de governo é determinado por quem usa o anel e de que maneira o usa. Sendo visível, é um verdadeiro governante; invisível, um falso governante (MENEZES, 2013, p. 17).

Como veremos, a partir da estrutura tripartite das almas que compõem o cenário social da *pólis*, o filósofo, por ser alguém que consuma seu amor pelo conhecimento na forma “de amor por objetos abstratos, como beleza, bem, justiça [...]” etc., será o único capaz de alcançar o senso de perfeição tal como a forma exige e sujeita, consumando, enquanto metáfora para o esclarecimento dos seus concidadãos, não a partir de uma visão da aparência, mas da própria essência, a clarividência antecipadora das ações más evitáveis às condutas justas necessárias (KRAUT, 2013, p.

---

<sup>4</sup> Menezes (2013, p. 17) nota alguns aspectos interessantes sobre um sentido ctônico no mito, a saber: 1) o anel é um objeto de “dupla *dýnamis*”, i.e, capaz de dar a invisibilidade/visibilidade, muitas vezes representado por outro objeto, o elmo de Hades. Por outro lado, há aí uma associação possível com o deus Hades que é o “senhor do invisível, que reina abaixo da terra, como esse lugar subterrâneo, desconhecido e escondido para aqueles que estão sobre a terra”, a descida de Gíges à fenda aberta pelo terremoto pode, portanto, ser comparada ao caminho do mortal que consegue descer à morada dos mortos e que ainda mais conseguiria retornar à vida, 2) Outro viés do mito, não menos importante, é destacado por Schuhl (1947, p. 80): “animal ctônico, o cavalo, é estreitamente ligado a Poseidon, deus ἵππιος, e mesmo ἵππος, a Hades, κλυτόπολος, manifesta-se em um poder demoníaco, fúnebre e inquietante”. Destarte, é patente esta relação do Gíges ctônico com as perigosas forças inferiores através do anel.

377). Aqui, aludimos à conhecida alegoria da caverna de Platão (*República*, VII, 514a-519d): “a maior parte de nós encontra-se aprisionada em um submundo escuro, porque apenas vislumbramos nas sombras manipuladas por outros; livrar-nos dessa situação requer uma mudança em nossa concepção dos tipos de objetos que eles são”. Estamos já aqui mais próximos da resposta, mas não a miramos ainda em seu cingir (o que vem a ser a justiça já consolidada dentro da doutrina política platônica presente na obra *República*?).

#### **4. A harmonia entre Arconte e *Pólis***

Chegamos agora à noção de harmonia por ter *pólis* e indivíduo como síntese expressa da teoria da forma em sua disposição unificadora, cujo Arconte, ao ver a essência e não aparência das coisas se torna visível referência para a comunidade e ascende ao conhecimento verdadeiro e dele retira a justa decisão. “O maior castigo para quem se furta à arte de governar é vir a ser governado por alguém pior do que ele” (PLATÃO, *República*, I, 347c). Isso se dá porque a cidade ideal de Platão versa em sintonia com a alma que sabe bem governar, a alma do Arconte que reproduz a harmonia do mundo das ideias no ato político que a materializa.

Jaeger (1995, p. 751) postula que a “chamada concepção orgânica do Estado” apresenta-se sob a imagem retrospectiva da alma. Daí as funções dos cidadãos dentro da *pólis* de Platão se darem conforme o princípio de eficiência e habilidades concernentes a cada atributo pessoal, ou seja, a partir de senso e gestão de conjunto. Podemos nomeá-la de “divisão natural do trabalho”, segundo Keyt (2011, p. 322). A este respeito, para Platão (*República*, II, 370c): “tudo se fará em maior quantidade, mais facilmente e melhor quando cada pessoa puder trabalhar de acordo com suas aptidões no tempo certo, e deixar tudo mais de lado”. Conclui-se que haverá todo os tipos de sujeitos, dispostos segundo sua função atributiva e contributiva para a comunidade. “Uma hierarquia natural de talento e habilidade, simbolizada no mito dos metais pelo ouro, prata, ferro e bronze” (KEYT, 2011, p. 322). E mais uma vez a conexão com o mito de Gíges pode ser estabelecida, ora, se há as inúmeras almas equiparadas aos metais, aquele que sabe ser de ouro deve se apresentar diante das demais e guiá-las, jamais se esconder diante da diferença. Portanto, segundo a visão de Platão, há uma estrutura de castas sociais muito bem precisada na *República*, apresentada já no livro II, em que cada indivíduo exerce sua função sem dela se privar, o homem de ouro, portanto,

governa no tocante à atividade do Arconte, ou seja, o filosofar-agir do Rei, as almas de prata exercem a função guerreira e protegem a cidade e, por fim, as almas de bronze produzem e a abastecem, função restrita ao fazer dos artesãos e agricultores. Por si só esta divisão acarreta uma posição antípoda dos preceitos democratas de liberdade, igualdade e fraternidade que veremos aparecer somente vinte e três séculos depois, já na era moderna durante a Revolução Francesa, e que ainda hoje guiam os valores de nossa escolha no formato político de estado ideal. Logo,

a igualdade moral dos seres humanos está em conflito com o fato do mito implicar que algumas almas valem mais que outras, assim como o ouro vale mais que a prata e a prata mais que o bronze ou ferro. A igualdade política e a noção que a acompanha, que os cidadãos médios têm inteligência suficiente para discutir e decidir sobre a política pública (*Protágoras*, 310b-d7), estão em conflito com a ideia, acarretada pelo princípio platônico em conjunção com o mito, que governar é uma arte que requer conhecimento especializado, que pode ser obtido somente por uns poucos indivíduos dotados de intelectos excepcionais (KEYT, 2011, p. 323).

Daí se ver as noções de *politéia* e *paidéia* andarem lado a lado na teoria platônica, cujo descuido com o plano de estado “constitui, a seu ver, a razão principal da desvalorização e degenerescência da vida política de seu tempo” (JAEGER, 1995, p. 752). Sabe-se que o projeto platônico é um projeto educacional que forma e conduz as várias almas por meio de uma pedagogia que atenua sua desmedida e acentua o teor de sua virtude restrita à potencialização de sua habilidade via música, ginástica e matemática, principalmente. Desse modo, vale lembrar, a função da *pólis* consiste em atender à necessidade de todos os cidadãos, segundo o princípio de harmonia refletida de cada alma que trabalha e atua socialmente através de sua competência, dada segundo a devida proporção entre valor/trabalho de sua própria alma e sua atuação, transplantada, finalmente, ao modelo de estado e conduta social. Se a política está garantida pela boa política do Arconte, é claro, a boa defesa do guardião e a produção dos produtores, podemos concluir, junto a Keyt (2011, p. 323),

que a justiça da *pólis*, assim como sua ordem, fascículo de sua função, será “cada cidadão fazendo o que lhe é próprio” - assegura[ando], entre outras coisas, que os trabalhadores, ao se aferrarem a seus ofícios e não se meterem em guerra ou na política, produzam a riqueza de que precisa a cidade.

Jaeger (1995, p. 763) igualmente defende que este princípio, onde cada cidadão deve executar a “sua própria tarefa (*tá euatou pratrein*) está para Platão relacionado

com a própria essência da virtude (*aretê*)” grega, isto é, do mesmo modo como ocorria no campo das artes e ciências, que impelia os gregos para a perfeição máxima, chamado pelo comentador de “impulso congênito”, vigoraria também já no horizonte do pensamento político de Platão a busca pela ação correta e oportuna de cada peça dentro da engrenagem do estado. E, novamente, defrontamo-nos com a questão já diante de sua resposta: Quais garantias receberíamos de que esse mesmo Arconte de capacidade excepcional seja justo ao governar a *pólis* sem beneficiar a si próprio, como Giges do mito do anel, e no qual os demais cidadãos deverão confiar seu governo? A garantia está contida na virtude (*aretê*) do próprio filósofo. Ser filósofo-rei é experimentar a sensação de que a “justiça situa-se acima de todas as normas humanas e remonta até a sua origem na própria alma. É na mais íntima natureza desta que deve ter seu fundamento aquilo que o filósofo denomina justo” (JAEGER, 1995, p. 756). Kraut assente (2013, p. 391) com a citação de Jaeger e conclui:

Assim, a vida filosófica incluirá a harmonia sentida da alma que todos podem reconhecer e valorizar, o mesmo se aplicando ao tipo mais complexo de harmonia que só se pode compreender por meio de uma investigação filosófica das partes da alma e dos objetos metafísicos que entram em nossa vida quando a razão governa.

## **Conclusão**

Viu-se que a função da *pólis* e seu bom funcionamento “consistem em responder às necessidades dos cidadãos quanto à sabedoria, liberdade, tranquilidade doméstica e riqueza” (KEYT, 2011, p. 323). Na medida em que cada cidadão, segundo o princípio natural, faz “o que lhe é próprio”, respondendo à teoria tripartite das almas, estabelece-se dentro do escopo teórico-platônico a pirâmide de divisão de trabalho e de castas entre os membros da *pólis*. Segundo a simbologia dos metais e seu valor, vale lembrar, tomada emprestada por Platão, em parte, dos mitos hesiódicos (*Os Trabalhos e os dias*),<sup>5</sup> a justiça se dá largamente neste âmbito de afazeres e funções do homem, ou seja, cada cidadão se submetendo a seu ofício nada faz mais que submeter-se à virtude (*aretê*) que compõe sua própria alma (aos governantes concerne a sabedoria política, aos guerreiros sua coragem, etc.). Essa *práxis* da alma faz com que a potencialidade constitutiva de seu trabalho floresça em equilíbrio e harmonia política na *pólis*, permitindo a manutenção, liberdade e prosperidade de si próprio na medida em que

---

<sup>5</sup> Ver o excelente artigo que faz alusão a esta questão: VERNANT, J-P. *Mito e pensamento entre os Gregos: Estudos de psicologia histórica*. São Paulo: Paz e Terra, 1990, p. 25-132.

garante a de todos: “[...] está claro que quando os filósofos governam, [...] sua atividade imitativa já não é meramente contemplativa, e eles começam a agir de um modo que produz uma harmonia na cidade, à semelhança da harmonia das formas” (KRAUT, 2013, p. 394).

Platão irá amparar, portanto, sua teoria tripartite e sua forma de governo no conceito de justiça, refletindo na ocupação do filósofo-rei a matriz acabada da virtude (*aretê*), enquanto bem mais elevado, à execução do plano simétrico da forma perfeita de regência de estado e a divisão necessária e racional do trabalho. Ao imitar a forma, os filósofos depreendem a modelagem de formatação do “caráter humano à sua semelhança, eles estarão em excelente função para executar sua função” (KRAUT, 2013, p. 394).

Por fim, nada mais suntuoso que rematar nossa exposição com outra síntese inteligente e originária feita por Jaeger (1995, p. 762) a respeito do pensamento de Platão presente no diálogo *República*, a saber:

visto que a justiça existe tanto na alma do indivíduo como no conjunto do Estado, é evidente que neste quadro muito maior, ainda que mais distante, se poderá ler a essência da justiça em sinais mais vultosos e mais claros, por assim dizer, que na alma do homem individual. É certo que à primeira vista a aparência é tratar de fazer do Estado o protótipo da alma, mas o que acontece é que para Platão têm ambos a mesma essência e a mesma estrutura, em estado quer de saúde quer de degenerescência. Na realidade a imagem por ele traçada da justiça e da sua função no Estado perfeito não corresponde à experiência real da vida do Estado, mas é, sim, uma imagem reflexa da teoria de Platão sobre a alma e suas partes, a qual se projeta, ampliada, na concepção que ele tem do Estado e das suas classes.

### **Referências Bibliográficas**

- ANDRADE, R. G. *Platão: o cosmo, o homem e a cidade - um estudo sobre a alma*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- FERREIRA, M. O. *A lírica grega arcaica: Arquíloco de Paros estudo do fr. 19. Alétheia*, Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo, V. 1, Jan./Jun., 2009.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KEYT, D. Platão e a justiça. In: BENSON, H (ORG.). *Platão*. Trad. Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Editora Artmed, 2011.
- KRAUT, R. A defesa da justiça na República de Platão. In. BENSON, H (ORG.), *Platão*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

MENEZES, L. *Poderia a narrativa do Gyges de Platão ser uma ficção baseada em Heródoto? Trans/Form/Ação*, Marília, V. 36, N. 3, p. 9-22, Set./Dez., 2013.

NUNES, C. A. *Marginaglia Platonica*. Belém: EDUFPA, 1973.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: PLATÃO. *A República* (ou: sobre a Justiça. Gênero Político). Belém: EDUFPA, 2000.

OCHOA, H. O anel de Gíges: a propósito do poder e da impunidade. *Hypnos*, São Paulo, V. 41, 2º Sem., p. 134-145, 2018.

OLIVEIRA, L. Obliquamente, os mitos. (República, II). *Prometeus*, V. 9, N. 21, dez. 2016. Edição Especial.

PARMÊNIDES. *Os pensadores, pré-socráticos*. Trad. José Calvacante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

PENNER, T. Sócrates e os primeiros diálogos. In: KRAUT, *Platão*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

PLATÃO. *A República* (ou: sobre a Justiça. Gênero Político). Belém: EDUFPA, 2000.

\_\_\_\_\_. *Leis*. Lisboa: Edições 70, 2004.

ROGUE, C. *Compreender Platão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

SCHUHL, M. *Études sur la Fabulation Platonicienne*. Paris: Universitaires de France, 1980.

VÉRAS, A. *A noção de dikaiosýne: análise do mito do anel de Gíges em Platão*. 2018. 93f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.