

O ANEL DE GIGES: A PROPÓSITO DO PODER E DA IMPUNIDADE

THE RING OF GYGES. THE TOPIC OF POWER AND IMPUNITY

HUGO OCHOA*

Resumo: O presente trabalho analisa diversas formas de invisibilidade, tanto as próprias do poder com o propósito do domínio, como aquelas a que recorrem os fracos para defender-se do poder, utilizando-se do tema platônico exposto nos Livros I e II da *República*. Trata-se de tentar demonstrar como o poder sempre se refugia na invisibilidade, porque só deste modo consegue não só total impunidade, mas autoridade e assentimento que surgem da intimidade mesma de quem está submetido ao poder, meandros que Platão deixa entrever em seu texto.

Palabras-chave: Platão; Gíges; Poder; Justiça.

Abstract: The present article analyzes diverse forms of invisibility, as much those that regard power and control as those to which the weak resort for defense against power. The Platonic theme that is found in the *Republic* is used for this purpose. The aim is to try and show how power always takes refuge in invisibility, because in this way it can secure not only impunity but also authority and consent due to its proximity to those subject to power. Plato gives glimpses of these meanderings in his text.

Keywords: Plato; Gyges; Power; Justice.

1.

A definição que propõe Trasímaco (*Rep.* 338ac) – de que “...a justiça é o que convém ao mais forte”- , é imediatamente ridicularizada por Sócrates ao perguntar-lhe se acaso o justo conviria a Polidamas, campeão de pancrácio, em razão de sua força física. Trasímaco se irrita, e com razão, diante dessa aparente simplificação de sua tese. A definição que Trasímaco propõe, significa que o justo será, então, aquilo que convier a Sócrates, ou seja, o que ele aceitar como definição correta ao final. Ora, isto ocorre na medida em que a inquirição do dialogante for derrotada, o que se dá por força, de

* Professor da Universidad de Playa Ancha, Valparaiso, Chile. Email: rochoa2@gmail.com

qualquer modo, se bem que não a mesma força que caracteriza Polidamas, apesar de força ser força.

Deve ter-se em conta que, desde o princípio, Trasímaco coloca a discussão com Sócrates em termos de um combate, e se o justo é o que convém ao mais forte, nessa mesma luta estaria definida a justiça por um dos lados.¹ Sócrates é também um forte lutador em seu próprio campo de batalha (o argumentativo), o qual indica que “forte”, não tendo um sentido unívoco, o justo dependerá do território em que se disputa a primazia.

Assim, se Trasímaco for vencido terá que aceitar a derrota em nome da justiça mesma que invocou, mas, paradoxalmente, como fica demonstrado, a justiça é realmente o que convém ao mais forte, neste caso. Será necessário insistir na suposição de que o saber surge do diálogo mesmo, pois cada afirmação é submetida à prova, e se for superada é estabelecido um patrimônio comum. Se não fosse desse modo, o diálogo não seria mais que uma ilusão retórica, que torna invisível o objeto de discussão recobrando-o com palavras. Trata-se, portanto, de indagar o que é a justiça. Se o ponto de partida é a tese de Trasímaco, por que ele não usa da violência, da força como ele a concebe e aceita medir-se com Sócrates pelo *lógos*, seguindo os parâmetros que não lhe são convenientes (os socráticos)? E exatamente porque não lhe convém tais parâmetros, é possível prever sua derrota.

Ora, a alusão a Polidamas não é sem sentido, porque da perspectiva de Trasímaco a força última que venceria todas as demais é a violência. Se tivesse escolhido a violência, seguramente Sócrates seria derrotado, e, com isso, ficaria demonstrado que a tese de Trasímaco seria a correta. Mas, este aceita as regras socráticas e põe em evidência que ele mesmo não está utilizando sua própria tese, pois se a usasse se submeteria a regra alguma, qual um tirano, mas seria conseqüente.² Seu erro foi crer que poderia ser mais forte nos argumentos, logo, é sua arrogância que desafia Sócrates. Crer-se sábio, virtuoso, poderoso ou forte sem sê-lo augura uma derrota segura, porque o descobrimento da própria debilidade chega sempre tarde, como sobrevém a Trasímaco (à altura da passagem 341a) quando este acredita ter sido enganado, mas não é capaz de estabelecer onde está a trapaça: afinal, esta foi construída por ele mesmo ao aceitar combater em terreno no qual

¹ Esquece, no entanto, de precisar fins e meios nesse combate e a esse respeito ocorre ao ser humano certa ambiguidade, que não se dá entre animais, que se limitam a seguir o instinto mais forte. Cf GARCÍA-HUIDOBRO (2013), p. 22.

² Que se lembre da atividade de Trasímaco, um excelente retórico e embaixador.

Sócrates era claramente mais forte. Paradoxalmente, a definição de justiça emerge, com a vitória de Sócrates, como o que convém ao mais forte, e como perdedor Trasímaco vê sua tese praticada. Vejamos.

2.

A trapaça significa precisamente atrapalhar-se em terreno que se presumia conhecido, no caso de Trasímaco o da força, mas seu erro consistiu em não cuidar-se quanto ao fato de a força depender do ângulo da disputa, porque a força se dá segundo o que convém em cada caso, já dissera Trasímaco. De modo que, se a justiça é o que convém ao mais forte, a própria força é o conveniente tendo em vista a derrota do adversário, o que depende tanto da índole quanto das armas desse adversário. Além do mais, é de notar-se que a violência é atrativa. Ela parece ser uma forma de força que faria absoluta abstração à índole do adversário, sendo garantia total de vitória, desde que se esteja disposto a aplicá-la sem restrições. Mas, isso exige crueldade, e tal é o paradigma do tirano: ser capaz de aplicar violência sem nenhuma autolimitação, ao ponto de fazê-la irresistível. Isso significa não se dar por satisfeito com um mero trunfo, mas pretender alcançar até a submissão absoluta do outro, conseguir com que o outro ame sua própria abjeção e, por esse meio, ame também o tirano. O propósito do tirano é, na verdade, apropriar-se da liberdade do outro.³

O que convém ao mais forte é, então, ou o que fortalece a si mesmo, ou o que debilita seus adversários ou vassallos, porque a força e o poder se ordenam só a respeito de si mesmos.

Ora bem, Trasímaco aceita entrar no diálogo e acolhe implicitamente submeter-se aos critérios da razão e não à força mesma. Talvez por isso, Sócrates aceita desde o começo a tese de que o justo é algo conveniente (339a). Se é para o conhecimento poder surgir de algum modo no diálogo – porque Sócrates já havia confessado que não sabe nada (337e) e que nada tem a ensinar (*Apologia*, 19e) –, então aceita-se que o justo será o que convém ao argumento mais forte, porquanto é da argumentação que surge o que é o justo e não está em jogo a força física. A antiga acusação que Sócrates resume na *Apologia* – *tôn hétto lógon kreíttō poiôn* – (20b) atende efetivamente à cláusula implícita e auto-imposta do diálogo, só que, da perspectiva de

³ Veja-se a exposição platônica do tirano do livro IX da *República*, que não é o caso de analisarmos aqui.

Sócrates não se trataria de converter, fazer do argumento mais débil o mais forte, mas de submeter-se voluntariamente à força argumentativa e alegar-se quando se é vencido nesse terreno porque se é co-vencido.

No entanto, cabe perguntar: como pode converter-se o *lógos* pior em melhor se não for, por sua vez, por meio do próprio *lógos*? Por outro lado, se se atende à suposição mais originária do diálogo, é possível precaver-se no sentido de que este consiste em um encontro ao menos de dois interlocutores. Mas a questão não é trivial, pois que estes devem reconhecer-se como interlocutores, isto é, devem adquirir uma forma de presença um frente ao outro que se caracteriza por certa simetria. E antes disso, cada interlocutor deve recortar-se do fundo como figura individual, isto é, fazer-se visível. O paradoxo é que a visibilidade do outro não é algo que se possa aceitar sem mais no diálogo. E ainda, o habitual é que os outros sejam invisíveis como tais, em sua radical alteridade.

Em sendo assim, mostram-se os adversários como recursos, oportunidades, obstáculos, como prolongações tentaculares de um mundo ajustado. Expliquemos melhor. A visão do outro requer um duplo esforço: por um lado, exige superar a compreensão do real que cinde o Eu e o Não-Eu, do Outro, de modo que a realidade do Não-Eu não alcança jamais a dimensão do Tu; por outro lado, exige a compreensão de si mesmo como ser (tu) para o outro, ou seja, exige uma forma de descentralização de si por aquele que é o eu, mesmo recortado sobre um fundo indistinto. Somente com tais pressupostos é possível começar a construção de significados que caracteriza um diálogo.

3.

Seres invisíveis não podem ser interlocutores de diálogo algum, pois carecem de presença simétrica, e como eles mesmos carecem de significado não podem ser considerados para a tarefa de construí-los.

A tese implícita na afirmação segundo a qual o saber surge do diálogo é que (a) o âmbito do *lógos* como argumento está absolutamente enclausurado sobre si, que (b) argumentos se controlam com argumentos e se desmascaram também com argumentos. A cláusula segundo a qual o diálogo de perguntas e respostas termina num ponto de acordo comum deve ser aceito pelos dialogantes, mas supõe que sua força lógica deve medir-se no interior mesmo do discurso que teria, portanto, uma presumida autonomia a respeito dos discursadores. Para dizer de outro modo, o *lógos* se impõe a si mesmo e Sócrates, e quem quer seja, como os poetas, são veículos de um dizer

que, de algum modo, se auto-sustenta. A aprovação dos espectadores ao dizer de Sócrates, que em muitos momentos chega a interromper o diálogo (340a, 343a), não significa que estes se constituem numa espécie de juízes da disputa, porque o juiz possível é o *lógos* mesmo.

Esta autonomia do *lógos* não se dá só a respeito de quem o esgrime, mas a respeito de toda circunstância (*Crítón*, 41b ss.), e como se pode ver no *Crítón* ou na *Apologia* (38d), nem a ameaça de morte permite a Sócrates fugir do cárcere do *lógos*, que é onde está verdadeiramente encerrado. O *lógos* é invulnerável ao ataque que não provenha dele mesmo. Assim mesmo, o justo parece ser também absolutamente invulnerável, nada de estranho pode provocar-lhe dano.

Ao final da *Apologia*, Sócrates, dirigindo-se aos juízes que votaram pela sua absolvição, convida-os a crer "...que não existe mal algum para o homem de bem, enquanto vive, nem depois de morto, e que os deuses não se descurdam de suas dificuldades" (41d). E isso ocorre porque o único e verdadeiro dano que poderia sofrer o justo é tornar-se injusto, ser corrompido. Para isso, é necessário a cumplicidade dele mesmo. Daí, o caráter "conveniente" aceito por Sócrates deve ser entendido ao inverso do que afirma Trasímaco, isto é, que se há de convir com a justiça e não ela convir a alguém, de modo que, assim como se convém numa afirmação no diálogo anterior, há de convir-se na justiça no interior da *pólis*.

Porém, Trasímaco entende o diálogo agonicamente, ou seja, como luta contra Sócrates, e não seria ele seu antagonista, mas o *lógos*, cujo mero intérprete é Sócrates. A pergunta implícita na ironia inicial de Sócrates – que classe de força é a que definiria a justiça – esconde uma afirmação, na medida em que a mesma pergunta conduz Trasímaco ao terreno do discurso, e será, assim, a força do discurso a definir a justiça. Trata-se do poder, da força, das palavras. E se a justiça é o que convém ao poderoso, afirmar que ela é um assunto que se resolve no *lógos* ou que aí estaria sua identidade, tanto faz. Não é inédito que Sócrates tenha sido um sofista, só que, à diferença destes, entende que o *lógos* tem uma autonomia a ser acatada e não quer convertê-lo em instrumento de poder.

As palavras trariam à presença isso que se busca, e, talvez, possa apanhá-lo numa espécie de rede de pesca que se tece no próprio diálogo. Mas nesse momento da *República*, o diálogo é um combate e parece que Sócrates perde o rumo e a presa fica sem ser caçada. Ainda mais, ele desfruta do fragor da luta como de um banquete, empanturra-se dando golpes no adversário e perde a via original da discussão. Assim, antes de concluir que jamais a

injustiça pode ser mais vantajosa que a justiça, fica claro que não se logrou saber o que é a justiça, razão porque Sócrates diz (*Rep.* 354a,b):

“...não fiquei muito satisfeito e não por culpa tua, mas pela minha; é que, assim como os gulosos são arrebatados pelo manjar que em cada momento se lhes serve, sem haverem gozado devidamente do anterior, assim me parece que eu, sem averiguar o que primeiramente considerávamos que coisa é o justo, desprendi-me do assunto e me lancei a investigar sobre ele, se era vício ou ignorância ou discricção ou virtude; e apresentando-se um novo acerto, que a injustiça é mais proveitosa que a justiça, não me inibi em passar a ele deixando o outro, de modo que agora me acontece não saber nada como resultado da discussão.”

Trasímaco é derrotado, sim, sem que Sócrates tenha a necessidade de contradizer diretamente a definição de justiça proposta por ele, mas dando-lhe golpes de lado, fazendo fintas, atacando as partes que o adversário deixa à descoberto. Obrigou Trasímaco a aceitar que “nenhuma arte ou governo procura seu próprio proveito, mas (...) procura e ordena em benefício do governado, que é o mais débil, e não no interesse do mais forte” (346d); e que “...o justo se revela como sábio e bom e o injusto como ignorante e mal” (350d); ainda que “o homem injusto será inimigo dos deuses e o justo será amigo” (352b); e, finalmente, que “nunca a injustiça é mais vantajosa que a justiça” (354a). Com tais afirmações, Sócrates vai cobrando as esferas do âmbito político, do saber e do divino, e em todas a injustiça se revela inferior, de modo que se sentencia, ao final, contra ela.

Trasímaco foi sistematicamente cedendo terreno até que, sem argumentos, aceita tudo o que disse Sócrates, mas sem perder o ar de suficiência. Talvez tenha descoberto que sua concepção de justiça não se joga nesse terreno, e o que ali se resolve não afeta em nada uma justiça que se afirma a si mesma superando a razão. Ao largo da discussão com Trasímaco, foi sendo deixado um espaço não abordado nem por Sócrates, nem por Trasímaco. Este argumenta que “os que reprovam a injustiça não o fazem por temor em cometê-la, mas por temor em sofrê-la.” (344c). O mesmo Sócrates afirma: “...não aceito que a injustiça seja mais vantajosa que a justiça, ainda que se suponha que nada a impeça de fazer o que quiser” E outra vez Trasímaco: “Crês acaso que me refiro aos furtadores de bolsa? Isto também aproveita se se passa inadvertido..” (345^a e 4 348d).

Em todos os casos anteriores, há um elemento comum que não está resolvido e que Glauco retomará imediatamente dizendo a Sócrates: “ parece-me que Trasímaco se rendeu muito rápido, fascinado como uma serpente por

teus artifícios de encantador”(358b). Com isso, Glauco afirma que Sócrates não resolveu a fundo o problema, e não se trata de encontrar uma definição de justiça e nem desentranhar se acaso é melhor ser justo ou injusto, mas estabelecer as condições reais da prática da justiça, ou seja, se quem faz a justiça a faz em realidade contra sua própria vontade, como uma obrigação; ou, ao contrário, em função de um bem que vale por si mesmo.

Para melhor elucidar a questão, Platão recorre ao mito de anel de Giges.

4.

Sabemos que Giges era um pastor lídio a serviço do rei quando, num temporal, a terra abriu-se enquanto estava com suas ovelhas. Ao olhar dentro do buraco, Giges viu um cavalo ôco, de bronze, cheio de pequenas portas. Olhando por elas, viu o cadáver de um homem enorme, nú, que só trazia um anel no dedo. Roubou o anel e fugiu. Quando, como costume, reuniram-se os pastores para informar os ganhos do rei, Giges estava com o anel no dedo e percebeu que virando a pedra do anel ele se tornava invisível, e voltando a virá-lo ficava visível outra vez. Quando se deu conta disso, usou a seu favor: chegou ao palácio do rei, seduziu sua esposa, atacou e matou o soberano com a ajuda da mulher e se apoderou de seu reino (*Rep.* 359d).

O argumento é claro e é necessário lembrar e precisar a noção de “força” (*krátos*) que esteve presente no diálogo de Sócrates e Trasímaco. O mito de Giges evidencia que uma força sem impunidade está condenada, por sua vez, por outra força mais poderosa. Mais ainda, a verdadeira força, o verdadeiro poder, é a impunidade, tanto assim que um simples pastor, na mesma medida em que chega a ser absolutamente impune, obtém o poder total. A impunidade significa que não há nenhum poder ao qual o impune possa estar submetido, e é o que ocorre com Giges, pois a invisibilidade significa uma forma de asilo que o subtrai do poder humano.

O asilo nos templos, por exemplo, significava uma forma de amparo com relação à autoridade, mas tinha o caráter de misericórdia. O asilo da invisibilidade, pelo contrário, tem como objetivo o crime e implica em poder. Sua invisibilidade, enquanto presença, permite imiscuir-se na intimidade dos outros, o que supõe uma contradição: Giges pretende desenvolver sua vida em comunidade considerando somente sua própria pessoa,⁴ Seduz a esposa do rei e a converte em cúmplice do seu assassinato. Na mesma medida que

⁴ Cf. HIGUERA (2016), p. 91.

ele se subtrai aos olhos dos demais, seu olhar pode penetrar qualquer intimidade. Instalado em seu asilo, não há asilo para os demais que carecem de refugio para a própria intimidade. Enquanto ele se faz completamente invisível a todos, na mesma medida todos se tornam transparentes, como se pudesse localizar-se, em virtude dessa invisibilidade, no centro de um “pan-ótico”. Graças a ela, pode-se dizer que Giges sai do espaço.

Ora, o comum em muitas mitologias são os ritos de saída do tempo, mas sair das dimensões espaciais significa uma forma de onipresença que segue a eternidade, pois esta não tem tempo. A onipresença permite ver sem ser visto, e em alguma medida equipara-se aos deuses, e, talvez, a fonte de poder dos deuses seja precisamente sua invisibilidade e onipresença. Nada se oculta sob seus olhos, nada lhes passa despercebido, e os seres humanos, corpóreos e ineludivelmente visíveis, jamais se escondem da culpa diante do olhar divino. Frente a todos os humanos são culpados e aspiram ao castigo. Esse poder sequer necessita da violência ou da crueldade, de modo que o verdadeiro poder se estriba não tanto em ser capaz de dispor de si sem restrições, nem simplesmente em submeter os outros à sua própria vontade, mas em estar absolutamente isento de toda forma de responsabilidade externa à qual agrega-se o ser capaz de responsabilizar culposamente a todos os demais. Isto significa que não há poder que possa opor-se a ele.

Por outro lado, deve-se ter em conta que Giges se torna visível ou invisível ao seu bel prazer, o que admite fazer dano e ser injusto. Se visível, que seja visto como justo e fazendo o bem. Assim, apesar de fazer mal, administra sua reputação segundo o que quer⁵, e isso transforma seu poder em algo mais que uma simples capacidade de domínio sobre os outros, pois consegue que tal domínio venha da própria vontade do outro sem necessidade de violência nem ameaça: ele pode conquistar o mesmo afeto e respeito do outro.

A força e o poder mais eficientes são os que não se vê. A invisibilidade de Giges, na medida em que é uma forma de domínio sobre a visão do outro, também produz uma capacidade de domínio sobre o verdadeiro e o falso, sobre o que se pode impor como presente imediato. Então, se o último critério de verdade é a evidência, quem se apossa da visão do outro se apossa de sua verdade. Mesmo assim, deve-se ter em conta que se a verdade é desvelamento, transparência, a forma mais absoluta de opacidade é a invisibilidade, o invisível é por si mesmo indelével, não pode ser conhecido. E não pode sê-lo porque pode parecer que assim o queira, e os limites

⁵ Cf CORTINA (2014).

entre ser e parecer voltam a ser, precisamente, invisíveis. Entende-se que a invisibilidade é a contraparte da cegueira, por isso mesmo, não é difícil de estender-se além dos limites do invisível,⁶ cegando o presente enquanto constitui uma ameaça.

5.

Uma primeira conclusão desse mito é que a perfeição da injustiça consiste não só em cometê-la, mas em apoderar-se do sentido da realidade, pois que essa seria a consumação da injustiça porque, neste caso, já não se trataria de cometer tal ou qual má ação, mas de subverter os princípios mesmos que afirmam a ordem universal, invertendo os pólos de ser e parecer. Parecer ser justo, ser justo não o sendo, parecer-ser de tal modo que essa aparência seja in controversa: eis que a impunidade propriamente não significa só o não poder ser castigado de fato, mas antes, em tornar invisível o próprio delito, em ser capaz de tornar-se justo ou injusto.

Ao ter-se o pleno domínio sobre tal inversão entre ser e parecer sem que seja fruto de erro, mas de vontade deliberada, e que se aposse do limite que permite distinguir entre o que parece e o que é, terá alcançado um poder que está além da impunidade, pois poderá colocar e dispor a seu gosto da consciência do outro. Trata-se, certamente, de alguém que, praticando os maiores abusos é, não obstante, reputado como homem bom e justo. Mas essa é só a metade de seu poder. Gíges tem a capacidade de intrometer-se na mais funda intimidade dos outros sem ser visto, e inteirar-se das culpas de cada um, grandes e pequenas. De modo que também conhece a consciência culpada do outro que pensa ser só ele mesmo a conhecer, logo, apodera-se de seu ser e completa seu poder.

O poder mais radical não consiste em submeter o outro, como crê Trasímaco, mas em apoderar-se do ser do outro sem sua fonte mesma. *A contrario sensu*, sustenta Glauco que a perfeição da justiça seria a de quem, sendo ou não justo e bom, teria que assim parecer e seria honrado e recompensado pelo efeito de sua aparência, e não se discerniria se é justo pela própria justiça ou pelas honras que tal atitude lhe dá. Assim, alguém que seja verdadeiramente justo só comprovaria o peso de ser justo se for tido como o pior dos infames, e, assim mesmo, persevera na justiça. Isto porque a justiça deve ser um desses bens que se ama por si (*Rep.* 357b ss.),

⁶ Ser criminoso e parecer que cumpre a lei, segundo RUBIO (2007), p. 145.

e a prova da justiça se ancora no fato mesmo de amá-la por si mesma, e esse amor concretiza sua incondicionalidade. Só se pode comprovar que alguém é verdadeiramente justo quando submetido às piores injustiças. Então, será possível julgar quem é mais feliz, o justo ou o injusto (*Rep.* 361c ss.).

Giges vem a ser invisível para conseguir o que jamais conseguiria sendo simplesmente ele mesmo. Ora, é necessário ter presente que Giges é originalmente pastor, e um dos exemplos que coloca Trasímaco para refutar Sócrates (343 b) é o do pastor, pois, segundo aquele, o pastor atende e cuida das ovelhas só em vistas de seu próprio bem. A imagem do pastor, como foi notado por intérpretes, associa-se a uma forma de cuidado indicativo de conhecimento de cada uma de suas ovelhas para poder guiá-las. Seria característico de uma compreensão do labor político, em que existe certa revogação da responsabilidade que o outro tem sobre si mesmo. Giges, pastor, só busca sua própria satisfação, é certo, mas a busca nos outros e não em si mesmo é essa a tragédia de quem se destina ao poder. Mesmo que seja todo-poderoso, como parece ser o pastor, seu poder esconde uma obscura forma de dependência: ao final, vive sob a mira do outro; e se fosse invisível, e só invisível, seu poder não teria nenhum eco e careceria de reconhecimento e supremacia.

O poder necessita de vassalo, vive do vassalo porque quer ver a força convertida em autoridade. Deve, assim, revestir-se de uma aparência moral como salvador da pátria, protetor dos pobres, restaurador do império da lei, refúgio dos oprimidos, etc. Porque o mesmo malabarismo no qual se mesclam e se confundem aparência e realidade, este é o jogo de visibilidade e invisibilidade – de tornar-se visível ou invisível conforme sua vontade –, mas, paradoxalmente, o que não cabe “invisibilizar” (porque o jogo careceria de sentido) é o público, os espectadores desse espetáculo.

Devemos pensar que a magia do anel atua só quando Giges gira a pedra para a palma de sua mão, o que pode ser interpretado no sentido de que a invisibilidade é uma espécie de retração do mundo exterior, ou uma reconfiguração deste a partir do temor que certamente produz esse “extra-eu” porque estranho. O paradoxo segue ao pensarmos a auto-invisibilidade como garantia de certa impunidade, ou frente à ameaça do outro, do poder e força do outro, e poderia ser, então, o recurso do fraco para fugir dessa ameaça. Frente à ameaça, o fraco tenta tornar-se invisível, e a invisibilidade é a única “força” do fraco, constitui seu asilo peculiar porque pareceria que sua invisibilidade é conseguida em virtude de uma exacerbação da própria debilidade, diminuindo a si mesmo até o ponto de quase desaparecer.

A visibilidade só deve significar uma forma de transparência que vem a conservar a presença porque o poder assim exige, e consiste numa espécie de mimetização indiferenciadora, que replica uma mera presença como um estar-sem-ser. No anterior, porque sem dúvida o poder é ele mesmo ameaça, a própria debilidade é uma ameaça. O forte nunca se sente suficientemente forte, de modo que se a justiça é o que convém ao mais forte, este está sempre temeroso de que a justiça se volte contra si. Por isso, a busca incessante de impunidade.

Mas, há ainda outra forma de invisibilidade que o fraco pode assumir para neutralizar a ameaça do forte, ou seja, converter-se no espelho deste, de tal modo que o poderoso só escute a si mesmo e veja, em cada um dos que o rodeiam, o reflexo de si, como é característico de todas as formas de delicadeza nos modos. Neste caso, trata-se de uma invisibilidade mimética: ao mesmo tempo que se torna de certa maneira invisível para o poderoso, tenta receber, pela mesma qualidade do reflexo, o derrame de algumas migalhas desse poder que o oprime, de fato. Não obstante, também essa invisibilidade mimética pode ser vista pelo poder como uma ameaça, pois é possível suspeitar de uma substituição de si. Para o poder, não só tudo é ameaça mas, precisamente por isso, tende facilmente a cair na chamada teoria da conspiração. O poder vive permanentemente em dúvida sobre si mesmo, contempla as *miméiseis* que o rodeiam, os fracos que o aclamam, os “auto-invisibilizados” que dele se refugiam e suspeita de todos. Se a justiça convém ao mais forte, o que em verdade lhe convém é a suspeita, de modo que a justiça se transforma em uma forma de administração da suspeita.

Por outro lado, o fraco recorre a uma forma de invisibilidade pueril, a da ameaça: a criança na obscuridade frente aos ruídos que crê ouvir repete a si mesmo “...não é nada, não é nada”. Trata-se de um modo de vencer a própria debilidade sem deixar de ser débil, porque sabe que não é capaz de enfrentar a ameaça se fosse ela efetiva. Essa atitude pode chegar a tornar invisível, de modo que não ameaça mas causa dano na forma de autoproteção. Na auto-afirmação, a integridade pode ser uma forma de ocultamento de si mesmo ao tornar-se invisível diante de algum dano recebido, ou pelo fato de estar submetido ao poder do outro. O poderoso, assim, pode contar com a cumplicidade do fraco para ocultar-se nas pregas de sua consciência. A invisibilidade do dano pretende negar não só a própria debilidade e vulnerabilidade mas, principalmente, resguardar formas de pertencimento que dão significado ao que carece deste. Por isso, trata-se de uma cumplicidade inconfessável, portanto culpada, e o fraco quase pede a submissão como

forma de aliviar sua culpa porque, tendo perdido o domínio sobre si logo se autodesculpa e faz com que ela recaia no poderoso. Poder-se-ia falar de uma invisibilidade passiva, própria dos fracos, e de uma invisibilidade ativa, que tem o caráter do encobrimento, da dissimulação, da deslealdade. Trata-se, sempre, do contraste entre aparência e ser.

O mito de Gíges não só coloca que a força e o poder são tais que alcançam a impunidade, mas que todo poder absoluto exige um domínio sobre a realidade, ou seja, supõe ser capaz de uma transposição da vontade do verdadeiro para o falso, do ser para o não-ser. Para tanto, é mister a capacidade de reconstituição do *lógos* a partir do desejo: com ele, subverte-se o significado esvaziando seu conteúdo, e convertido em arma invisível enquanto tal, consegue penetrar na intimidade do outro para seduzi-lo com sua própria voz. A voz invisível se confunde facilmente com a própria consciência, é uma espécie de rumor surdo que opina, mecaniza atitudes, torna óbvio seu próprio sentido, simplifica o complexo, discrimina entre o que é e o que não é. Em definitivo, decide o real.

Então, e concluindo, trata-se sempre de Gíges, cujo poder invisível segue atuando e sendo, afinal, o verdadeiro poder.

[Recebido em setembro 2018; Aceito em outubro 2018]

BIBLIOGRAFIA

- CORTINA, Adela. El anillo de Gíges. *El País*, 7 de septiembre 2014. (<https://smoda.elpais.com/placeres/el-anillo-de-giges-por-adela-cortina/>)
- DANZIG, Gabriel. Rhetoric and the Ring: Herodotus and Plato on the Story of Gyges as a Politically Expedient Tale. *Greece & Rome* (Second Series), 55 (2), 2008, pp. 169-192.
- GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín. *El anillo de Gíges. Una introducción a la tradición central de la ética*. Madrid: Rialp, 2013.
- HIGUERAS LINARES, María Marcela. El mito del anillo de Gíges en la República de Platón. *Universitas Philosophica*, 67, año 33, julio-diciembre 2016, pp. 73-102.
- PLATÓN. *República. Traducción, notas y estudio preliminar* por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1969.
- PLATÓN. *Critón*. Traducción, análisis y notas de Alfonso Gómez-Lobo. Santiago: Universitaria, 2006.
- PLATÓN. *Apología*. Traducción, análisis y notas de Alejandro G. Vigo. Santiago: Universitaria, 2009.
- RUBIO, Ana. Crimen e impunidade. El anillo de Gíges. *Ars Brevis*, 13, 2007, pp. 143-154.