

O Anel de Gyges nos *Devaneios* de Rousseau

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

The present work aims at studying the myth of Gyges' ring from Jean-Jacques Rousseau's work *The Reveries of a solitary Walker*. Gyges' ring is a magic artefact, allowing its bearer to be visible or invisible according to his will. The ring's myth is portrayed for the first time in the Second Book of Plato's *Republic*. Thusly, our article is divided in two parts: the first one presents an analysis of the *Republic* observing its challenge of justice and the relation it holds with the art of ruling; the second part presents an investigation of Rousseau's work to show how he had absorbed the ring's myth. The main objective of our work is the comparison between Plato's and Rousseau's view of Gyges' ring, and the investigation of the concept of nature as one of the pillars of the social contract theory. As results we present the way Rousseau answers to the challenge of justice from the concept of justice within the soul, whereas no harm could be done to others. In his reflexion on the ring, Rousseau seems to point at the existence of an interior justice according to its "natural inclination", opposite to any obligation of the positive law among men. Therefore, one needs to observe that Rousseau is defending justice according to the natural rights holding that any contract established among men should be according to nature. This agrees with our thesis of a possible political ontology based on firstly, the concept of a universal justice, and secondly, on the art of ruling according to justice.

Introdução

Nosso trabalho se propõe a estudar a obra *Os devaneios do caminhante solitário* de Jean-Jacques Rousseau, mais especificamente a passagem da Sexta Caminhada em que Rousseau faz uma digressão sobre o *Anel de Gyges*.¹ A reflexão que Rousseau desenvolve nessa caminhada é muito importante para entender o conjunto de seus devaneios já que se trata da possibilidade da realização da justiça no indivíduo anteriormente ao estabelecimento de um contrato social. O ponto nodal será a comparação das visões de Platão e Rousseau sobre o anel de Gyges e a investigação sobre o conceito

¹ Rousseau, Jean-Jacques. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 87-88. Toda as citações da obra neste trabalho seguirão esta tradução. Demais citações à obra serão abreviadas por *Devaneios* seguidas da página.

de natureza, que é um dos pilares que sustenta a teoria do contrato social. Dito isso, gostaríamos de verificar até que ponto o pensamento de Rousseau está relacionado com a teoria do direito natural e se, através dessa teoria, podemos pensar em um paradigma de justiça universal.

A teoria do direito natural é aquela que procura embasar o conjunto das leis na natureza, entendendo que o direito tem uma fundamentação *a priori* a todo sistema positivo legal. Essa base legal é racional e pode ser inteligida por qualquer ser dotado de razão. Dessa forma, se entende que a natureza é o campo primário para o desenvolvimento social e jurídico dos seres humanos.

O problema não pode ser resolvido de uma maneira racional se não tivermos um padrão que nos permita distinguir entre necessidades genuínas e necessidades imaginárias, e discernir a hierarquia dos vários tipos de necessidades genuínas. O problema colocado pelas necessidades conflitantes da sociedade não pode ser resolvido se não tivermos conhecimento do direito natural. (Strauss, 2009, p. 5)

O direito natural, na compreensão de Strauss, é justamente a garantia de que não percamos o padrão que nos permite distinguir entre necessidades, princípios e o próprio entendimento sobre a justiça. Entendemos que o conceito de natureza é algo muito questionado desde os tempos modernos e pouco aceito entre os contemporâneos, mas não por isso devemos abandonar os seus pressupostos filosóficos. Como não desejamos cair no relativismo sem reservas, acreditamos que há certos princípios que devem permanecer como base para a construção de alicerces sólidos na política. É nesse ponto que compreendemos a necessidade da uma fundamentação ontológica que sustente a política, isto é, a constituição de uma ontologia política como fundamento da tessitura do real político no mundo.

Vemos no anel de Gyges o desafio máximo à justiça, pois traz consigo uma possibilidade contrafactual em que fazer o injusto é melhor do que fazer o justo. Isso coloca em xeque toda a possibilidade de se defender uma justiça natural, i.e., uma base universal de justiça. O que colocaria em risco toda a proposta que estamos levantando nesse trabalho: que possamos supor a existência da ontologia política como fundamento de todo real político no mundo. De acordo com Vegetti,

onipresente em Platão, a dimensão política nunca pode, portanto, ser isolada dos outros âmbitos que a fundam e a orientam, e este aspecto filosófico decisivo pode contribuir por si mesmo para explicar as incertezas exegéticas e o vastíssimo leque das interpretações que marcaram a tradição do “Platão Político”. (Vegetti, 2010, p. 31)

O esforço de Platão é por um reposicionamento da política de sua época na tentativa de nos apresentar um possível, mas difícil, caminho a se seguir. Tal caminho por não ser unicamente político, mas também ético, psicológico e metafísico, o que constitui o que chamamos aqui de *ontologia política*. Entender o caminho aqui proposto depende de entendermos antes o conceito do Político² em Platão. Esse Político não deve ser entendido como o agente atuante nos assuntos políticos da cidade, mas como o conceito geral que abrange a tudo que é do âmbito da política e, portanto, da *pólis*. O que procuramos, com isso, é a unidade do *tà politiká* dada por Platão na *República*. Falar em unidade em Platão é necessariamente falar em ontologia e na constituição última das coisas. Não pode haver unidade do sensível, somente do inteligível. Um conceito que possa abranger toda a política, tirando-a da multiplicidade de visões e da transitoriedade a que toda política atual está fadada ao se constituir no mundo, é transportá-la para o âmbito do *lógos* e chegar a um conceito geral do Político.

Dessa forma, entendemos que é preciso encarar com profundidade o desafio proposto na hipótese do anel mágico de poder. A maneira pela qual Rousseau descreve em que consiste o anel da invisibilidade e quais seriam as consequências de seu uso, leva-o, ao mesmo tempo, à uma fabulosa e categórica definição de justiça em sua obra. E isso não poderia ser diferente se tomarmos o caso original a que o anel de Gyges se remete dentro da *República* de Platão.³ Em Platão as maravilhas do anel são contadas em um mito e faz parte do desafio que Gláucon lança a Sócrates para que este prove que a justiça é superior à injustiça em qualquer situação contrafactual. Desse modo, o anel de Gyges seria o exemplo de uma dessas possibilidades em que a injustiça seria mais poderosa do que a justiça. Gláucon fará isso associando a gênese da justiça à uma espécie de contrato feito entre homens em que se estabelece o sentido de legal e justo. Isso faz com que a

² Utilizaremos ‘Político’ com ‘p’ maiúsculo para designar tudo aquilo que pretende abranger o âmbito político na sua unidade, todos os ‘negócios da cidade’ ou *tà politiká*, fazendo distinção do ‘político’ agente da política da cidade (*politikós*) e da ‘política’ como ação (*politiké*). Essa distinção é cara a Meier que faz a distinção entre ‘the political’, ‘political’ e ‘politics’. Ver: Meier, 1990, p. 4; “O grande mérito do termo *Político* [the political / das Politische] consiste no fato de que está apto, em sintonia com uma linha essencial do significado moderno da palavra, a capturar alguma coisa não idêntica com a multiplicidade dos significados expressos pelas palavras *político* [political] e *política* [politics]”.

³ Platão. *República*, 359c1-360b3. Para a tradução, utilizaremos o texto de Maria Helena da Rocha Pereira, *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001). Tomaremos esta tradução como base para nosso trabalho, avisando quando usarmos outras traduções. Demais referências à ‘República’ serão abreviadas por *Rep.* indicando-se em seguida a numeração. Para o original grego em todo o trabalho, utilizaremos o texto estabelecido por S. R. Slings, *Platonis Rempublicam* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

justiça só tenha existência através de uma convenção humana, perdendo toda possibilidade de existir anteriormente a isso.

Os Devaneios do Caminhante Solitário é uma obra da maturidade de Rousseau, onde ele reflete sobre a sua vida a partir de caminhadas que faz. Apesar de se manter convicto sobre uma bondade natural existente na humanidade, podemos perceber que o convívio em sociedade foi nocivo para Rousseau. Intrigas, desentendimentos, brigas e uma má interpretação de suas obras levou-o para o exílio. Ali, em contato novamente com a natureza e na solidão que lhe era peculiar, Rousseau se sente tocado para escrever os seus pensamentos durante suas caminhadas, pensamentos esses que são melancólicos sobre sua própria existência. Em sua sexta caminhada, Rousseau está a falar sobre a boa vontade que há nas ações que fazemos não por dever, mas por prazer. Ao fim da caminhada, ele nos diz: “Se tivesse possuído o anel de Gyges ele me teria subtraído à dependência dos homens e os teria posto sob a minha”. (*Devaneios*, p. 87)

O anel de Gyges é um artefato mágico que permite àquele que usá-lo tornar-se invisível e ser semelhante a Deus. Essa característica do anel faz com que ele seja um alvo forte de cobiça do ser humano. Na passagem acima, Rousseau reflete por hipótese o que aconteceria se ele tivesse tal anel. Esse é o ponto nevrálgico do desafio da justiça e que Rousseau está disposto a tomar em sua caminhada final. Para se entender esse ponto, é preciso observar que Rousseau conhece bem a obra de Platão e está dando uma resposta ao desafio de Gláucon. O caminho para a justiça está no enfrentamento do desafio em se encontrar uma resposta que permita a vitória da justiça mesmo levando-se em consideração a hipótese do anel.

Nosso trabalho consiste em responder o desafio da justiça a partir da análise das obras de Rousseau e Platão, entendendo o papel da natureza e do governo para a construção de uma arte do governo capaz de dar as bases seguras para constituição de uma justiça universal e a instauração de uma ontologia política.

O desafio de Gláucon

Com o intuito de que Sócrates demonstre que a justiça é um bem em si mesmo e por suas consequências, Gláucon irá lançar um desafio a Sócrates para que este prove que é melhor ser justo do que injusto em qualquer possibilidade contrafactual (*Rep.*, 357b). Seu desafio consiste em três argumentos: o primeiro trata da origem da justiça; o segundo se o justo age com justiça por vontade e o terceiro sobre a distinção do verdadeiro justo e

do verdadeiro injusto, demonstrando porque os homens não desejam agir justamente. Antes de introduzir seus argumentos, Gláucon irá apresentar a classificação dos bens (*Rep.*, 357b4-d2):

(i) O primeiro tipo de bem é aquele que desejamos não por suas consequências [ἀποβαινόντων], mas por o estimarmos por si mesmo [αὐτὸ αὐτοῦ ἔνεκα], como o que é agradável [τὸ χαίρειν] e os prazeres inofensivos [αἰήδοναι ὅσαι ἀβλαβεῖς], dos quais nada resulta depois no tempo senão o agrado de os possuímos [μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον διὰ ταύτας γίγνεται ἄλλο ἢ χαίρειν ἔχοντα].

(ii) O segundo tipo de bem é aquele que gostamos por ser agradável em si mesmo e pelas suas consequências, como a sensatez, a visão e a saúde [ὃ αὐτό τε αὐτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν καὶ τῶν ἀπ’ αὐτοῦ γιγνομένων, οἷον αὖ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ὄρᾶν καὶ τὸ ὑγιαίνειν].

(iii) O terceiro tipo de bem é do tipo penoso, mas útil, e não aceitaríamos a sua posse por amor a ele, mas sim devido às recompensas e a outras consequências que dele derivam [γὰρ ἐπίπονα φαῖμεν ἄν, ὠφελεῖν δὲ ἡμᾶς, καὶ αὐτὰ μὲν ἑαυτῶν ἔνεκα οὐκ ἂν δεξαίμεθα ἔχειν, τῶν δὲ μισθῶν τε χάριν καὶ τῶν ἄλλων ὅσα γίγνεται ἀπ’ αὐτῶν]. Como exemplos deste, temos a ginástica, o tratamento de doenças, a prática médica e outras maneiras de se obter dinheiro.

A classificação dos bens é muito importante para a definição do desafio proposto.⁴ Gláucon vai querer saber em qual dos bens Sócrates coloca a justiça, o que o fará responder que a justiça se encaixa no segundo tipo de bem, pois considera ser o “mais belo [tipo], que se deve estimar por si mesmo e pelas consequências quem quiser ser feliz” (*Rep.*, 358a). Por isso ele não concordará com Trasímaco e muitos outros que colocam a justiça no terceiro tipo de bens e não veem nada além de um bem necessário, mas penoso e, portanto, a justiça não seria desejada por si mesma. Isso significa dizer que a justiça é vista como um bem instrumental, que se quer por um outro fim, exatamente onde Trasímaco encaixa as ações políticas, o que podemos verificar pela sua defesa de subordinar a justiça ao governo. Desse modo, a relação do governo com a justiça é com vista ao que esta pode proporcionar àquele e não pelo o que a própria justiça é em si mesma.

O desafio de Gláucon é uma retomada do argumento de Trasímaco (*Rep.*, 358c), mas adicionando o dito da maioria das pessoas (*polloi*) que entende que a justiça

⁴ Para um estudo mais apurado sobre a classificação dos bens, ver Menezes, 2020.

“pertence à espécie penosa, a que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa” (*Rep.*, 358a). Desse modo, é preciso entender a maneira como Gláucon irá conduzir seu argumento, pois apesar de usar Trasímaco e os *polloí* como mote para construir seu próprio, ele diz não acreditar no poder da injustiça e que só irá defendê-la com o intuito de ver Sócrates defender a justiça em si mesma [αὐτὸ καθ’ αὐτὸ] (*Rep.*, 358d). Por isso Gláucon irá dizer:

ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι τί τ’ ἐστὶν ἐκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ’ αὐτῶν ἔᾶσαι χαίρειν.

desejo ouvir o que é cada uma delas [justiça e injustiça], e que poder possui por si, quando existe na alma, sem ligar importância a recompensas nem a consequências agradáveis. (Rep., 358b4-7)

O poder (*dýnamis*) que Gláucon está empenhado em conhecer é, primeiramente, definido na alma, de maneira que o ‘em si’ que ele procura investigar tem a ver com a justiça psíquica e sua capacidade de trazer a felicidade àquele que a possui. Para Reeve, o elogio da vida justa conta como o elogio da justiça em si mesma, pois o poder da justiça no qual Gláucon está interessado é esse poder definicional (2013, p. 56). O que significa dizer que sua preocupação em distinguir conceitualmente a justiça da injustiça tem total relação com o tipo de vida que se deve seguir para se ser feliz.

O primeiro argumento de Gláucon irá tratar exatamente disso. Não sendo capazes de prevenir injustiças, os seres humanos resolvem estabelecer um contrato entre eles que determina o justo e o legal para assim evitar que injustiças sejam cometidas. Todos os participantes do contrato passam a ser regido pelas leis e obrigados ao cumprimento da justiça, sendo punidos em caso de promoverem ações injustas. Desse modo, a justiça surge como fruto de um contrato entre os homens. Seguindo as teses de Charles Kahn, as teorias do contrato foram primeiramente formuladas por volta da segunda metade do séc. V a.C., como uma variante das primeiras declarações sobre a origem da vida civilizada em sociedade, fontes estas que apresentam uma teoria geral de como o *cosmos*, as coisas vivas e os seres humanos originalmente vieram a existir (Kahn, p. 92). No entanto, os textos da primeira metade do séc. V a.C. não falam claramente sobre um contrato ou acordo. No texto da *República*, Platão constrói o modelo de um contrato e de que maneira a maioria das pessoas enxerga a justiça na cidade, i.e., como um bem de terceiro tipo: útil, porém penoso. Se o contrato for realmente efetivo, a injustiça se torna uma impossibilidade uma vez estabelecidos o justo e o legal entre os homens. No entanto,

Gláucon parece indicar uma brecha existente na estrutura contratual que permite a um tipo de homem agir com injustiça sem ser punido por isso. É isso que ele vai apresentar através do seu segundo argumento.

No segundo argumento, o mito do anel de Gyges vem retratar justamente uma dessas possibilidades contrafactuais em que a injustiça parece ser superior à justiça. Esse mito nos é importante por ser o mote deste trabalho nos *Devaneios* de Rousseau. Diz o mito que Gyges era um pastor da Lídia, região da Anatólia (Ásia Menor), e que cuidava do rebanho do rei quando presenciou um forte terremoto. O terremoto abriu uma fenda bem onde Gyges tomava conta do rebanho. Sentindo curiosidade, resolveu descer pela fenda e chegou a um lugar repleto de maravilhas e riquezas. Dentre essas, viu um cavalo de bronze oco e dentro deste estava um cadáver de um homem nu, tendo apenas um anel de ouro na mão. Gyges pegou o anel e saiu da caverna em que estava. Mais tarde, reunindo-se com os demais pastores, ele deu um giro com o engaste do anel para dentro da palma da mão e ficou invisível. Depois deu um novo giro no engaste e ficou novamente visível. Percebendo que tinha o poder de ficar visível e invisível quando tivesse vontade, resolveu corromper a rainha para ajudá-lo a matar o soberano da Lídia. Feito isso, Gyges passou a ser o novo soberano da Lídia.

A narrativa de Gyges também aparece em Heródoto (*Histórias*, I.8-15), mas sem o uso do anel, que parece ser uma particularidade de Platão, já que todas as fontes antigas existentes sobre o “anel de Gyges” são posteriores a Platão⁵. A primeira fonte que temos a seu respeito é de Arquíloco de Paros que viveu entre 680-640 a.C.⁶ e foi contemporâneo de Gyges, que teria reinado entre 682-644 a.C.⁷ O fragmento além de ser o primeiro a tratar de Gyges, parece também ter sido o primeiro a utilizar no grego o termo “tirania”:

οὐ μοι τὰ Γύγεω τοῦ πολυχρύσου μέλει,
οὐδ' εἶλέ πά με ζῆλος, οὐδ' ἀγαίομαι
θεῶν ἔργα, μεγάλης δ' οὐκ ἔρέω τυραννίδος·
ἀπόπροθεν γάρ ἐστιν ὀφθαλμῶν ἐμῶν.
*Não me preocupam as coisas de Gyges, rico em ouro,
Nem ainda me persegue a cobiça, nem invejo*

⁵ Para maiores detalhes sobre o anel de Gyges ver Menezes, 2012 e, principalmente, 2018.

⁶ Para a data aproximada de Arquíloco nos baseamos em JACOBY (1941).

⁷ A data comumente aceita pelos estudiosos é de 687-652 a.C., principalmente depois dos estudos de Gelzer (1875). No entanto, concordamos com os estudos de Spalinger (1978). Spalinger em seu texto aponta para o fato de que a morte de Gyges só é apontada no Prisma A dos anais de Assurbanipal. Tal Prisma data de 643/2 a.C., o que faz Spalinger calcular a morte de Gyges por volta de 644 a.C. Para calcular a data inicial do reinado de Gyges, nos baseamos na duração dita por Heródoto do reinado de Gyges, trinta e oito anos.

*As obras dos deuses, ou amor pela grande tirania;
Isto longe está dos meus olhos.* (Fr. 19W)⁸

Como podemos notar, Gyges é uma figura conhecida da antiguidade, apesar do anel só aparecer em Platão. O anel de Gyges é um anel de poder capaz de tornar os homens similares aos deuses e, como isso, testar a capacidade dos humanos de se manterem justos se tiverem esse poder ou, melhor dizendo, se não estiverem sendo vistos por outras pessoas. Pois esse é o real significado da invisibilidade: o que fazemos quando não somos vistos. Sendo o desafio que se faz, a partir da narrativa do anel da invisibilidade, é: quem se manteria justo mesmo invisível? A justiça é natural ao homem ou é apenas uma obrigação moral dada por um contrato, feito pela lei positiva, entre os humanos, que qualquer um deixaria de cumprir quando não está sendo observado pelos outros humanos? A liberdade total é uma corrupção do desejo e tem relação direta com a *pleonexía*, que é a vontade de ter sempre mais. Se o ser humano se reduzir apenas ao desejo, então não será capaz de atos de justiça ou bondade em si mesmos, mas apenas se for coagido a agir conforme a lei estabelecida por um contrato. Esse é um verdadeiro problema para o estabelecimento do direito natural e sua relação com uma justiça universal que possa ser encontrada nos homens independentemente das leis positivas. Caso a justiça seja apenas fruto de um contrato, então a própria possibilidade de se pensar uma ontologia política como fundamento de toda realidade política se torna inviável. É por isso que devemos considerar a hipótese do anel da invisibilidade como uma hipótese poderosa para testar os limites da justiça. Gyges demonstra como o contrato pode ser deturpado pelo seu governante se a ele for permitido "agir como um deus" (*Rep.*, 360c3). Dessa forma, o anel de Gyges é a metáfora do caminho do tirano.

O tirano é o ancestral do perfeito homem justo de Gláucon, que combina a injustiça real com a reputação da justiça. <...> É quando o tirano é representado usando sua nova força para quebrar todas as leis do regime anterior que ele pode ser visto simplesmente como o mais poderoso ladrão de templo ou batedor de carteira. No momento, ele irá desaparecer atrás de sua legislação – verdadeiro injusto, mas com a reputação de justo. (Reeve, p. 78)

Em seu terceiro argumento, Gláucon irá separar o completamente justo do completamente injusto, tentando manter apenas as suas características essenciais e retirando o que for aparente. No entanto, Gláucon fará uma inversão: colocará a aparência de justiça no injusto e a aparência de injustiça no justo para que possam ser julgados sem

⁸ O fragmento foi retirado da edição de WEST (1971), seguindo sua numeração. A tradução do fragmento é nossa.

levar em conta as suas próprias aparências, mas apenas a essência de cada um. Essa inversão da aparência (*dóxa*) torna a justiça viável apenas para aqueles que possuem uma convicção pétrea e não tem medo de sofrer nenhum mal. Ao adquirir a *dóxa* da injustiça o justo receberá todas as penas referentes a esta *dóxa*, e por isso,

será chicoteado, torturado, feito prisioneiro, queimar-lhe-ão os olhos e, por último, depois de ter sofrido toda a espécie males, será empalado e compreenderá que se deve querer, não ser justo, mas parecê-lo. (*Rep.*, 361e4-362a2.)

Já o completamente injusto tem a *dóxa* da justiça e com essa se beneficia. Se ser completamente injusto traz consigo a aparência de justiça, então, esta não é essencial ao justo e pode dele ser separada. Neste tipo de relação, ser não é o mesmo que parecer e, dessa maneira, tudo que parece pode ser algo retirável e manipulável. A justiça só vale a pena se puder ser comprovada como natural, pois, do contrário, ela se torna uma obrigação que não será cumprida em casos análogos ao anel da invisibilidade. Segundo Gláucon na *República*, o problema é que a liberdade total não permitiria aos homens construir uma comunidade, pois cada um levaria em conta somente o que é seu e poderiam vir a prejudicar uns aos outros. O pleno gozo dos desejos seria a prova de que a injustiça é natural e deve ser freada com um contrato que institui a justiça. O anel de Gyges é o retorno do poder do desejo que ultrapassa até mesmo o contrato estabelecido socialmente. Dessa forma, o tirano se instala no governo. E por que o tirano? A tirania se constitui quando um homem detém todo o poder e faz dos cidadãos seus escravos. O tirano é o completamente injusto e controla a justiça, fazendo com que os governados cumpram a lei, enquanto ele mesmo não é obrigado a cumprir, pois é o próprio legislador e faz as leis em benefício próprio. Entendemos que o contrato proposto por Gláucon contribuirá para a sua tentativa de defender o governo injusto, ao atrelar ao completamente injusto a aparência da justiça, enfatizado quando ele diz que o suprasumo da injustiça é "parecer justo sem o ser" [$\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα] (*Rep.*, 361a5). Nisso consiste o poder do tirano.

Nos primeiro e segundo livros da *República* há duas considerações radicais para defender a injustiça: as de Trasímaco e de Gláucon. Ambos propuseram um acordo entre o racional e o político. De acordo com o sofista, quando a injustiça governa, o político não está em conflito com o racional; o tirano representa a razão, não apenas poder político – ‘o governante, enquanto ele governa, não erra (me hamartanein)’ (340d–341a). Gláucon, também, descreve o tirano como um exemplo de sabedoria; ele ‘age como os artífices habilidosos (hoi deinoi demiourgoi)’, ele sabe distinguir entre o que ele pode do que ele não pode alcançar e ele é hábil em corrigir seus próprios erros. Usando a arte do discurso, ele persuade antes de recorrer ao uso da força (360e–361b). Os tipos injustos que Trasímaco e Gláucon descrevem incorporam a harmonia entre o racional e o

político. Os arquétipos da injustiça presentes na abertura do diálogo parecem exemplares da excelência humana e da existência humana de acordo com a demarcação do homem grego. (Ophir, 1991, p. 57)

A retomada do *lógos* de Trasímaco por Gláucon (*Rep.*, 358b8-c1) não poderia deixar de passar pela tirania. O verdadeiro governante de Trasímaco [ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν] (*Rep.*, 343b5) seria aquele em que a *pleonexía* em sua alma o leva a ser um grande *dynámenos* (*Rep.*, 344a1), sendo este o verdadeiro homem de Gláucon [ὡς ἀληθῶς ἄνδρα] (*Rep.*, 359b3), capaz de negar o contrato para si, arrebatando os bens dos governados e fazê-los escravos de seu governo. A colocação de Gláucon do contrato para marcar o surgimento das leis e da justiça, com o intuito de impedir que se possa cometer injustiça, permite que, da mesma maneira que o pastor e a ovelha de Trasímaco, o governante, que deveria preservar o contrato para proteger seus governados, na verdade se utilize deste para tirar proveito próprio, fazendo com que as leis, determinadas pelo contrato, o beneficiem acima dos demais. Gláucon reforça com seu desafio a maneira pela qual os atos políticos de sua época se aproximam dos atos do tirano. A diferença consiste em que Gláucon, ao supor uma aparência que permite ao governante agir injustamente, demonstra como o injusto poderia agir pela injustiça ao se passar por justo, ao contrário de Trasímaco que não é capaz de dar essa resposta a Sócrates (Cf. *Rep.*, 351c7-e3). O mito do anel de Gyges encontrado no segundo argumento de Gláucon parece apontar com o seu desafio um problema de ontologia política ao querer ver demonstrado que *de qualquer maneira* [παντὶ τρόπῳ] é melhor ser justo do que injusto (*Rep.*, 357b1). Se tomarmos isto como parte do desafio de Gláucon imposto a Sócrates, teremos que admitir que até mesmo em situações contrafactuais onde a injustiça parece ser extremamente vantajosa, como o exemplo de Gyges, a justiça deve ser escolhida por ser superior a injustiça. Será esse desafio que fará com que Sócrates procure a sua resposta além da prática política, mas estabelecendo uma dimensão ontológica em que seja possível falar do tipo ideal de governo para a cidade.

O anel de Gyges é, portanto, um artefato mágico que simboliza o ápice do desafio de Gláucon a Sócrates com o intuito de ver defendida a justiça ao máximo contra a injustiça em todas as situações contrafactuais. Dentre todas as situações possíveis, o anel da invisibilidade aparece como a mais difícil de ser derrotada, pois permite que aquele que possui o anel aja como bem entender. É esse dilema que gostaríamos de introduzir antes de entrar na explanação da obra de Rousseau.

O anel de Gyges nos Devaneios de Rousseau

O mito do anel de Gyges tornará a aparecer nos *Devaneios do caminhante solitário* de Jean-Jacques Rousseau. Os *Devaneios* é uma obra da maturidade de Rousseau, onde ele reflete sobre a sua vida com certa esperança amarga. Apesar de se manter convicto sobre uma bondade natural existente na humanidade, podemos perceber que o convívio em sociedade foi nocivo para Rousseau. Intrigas, desentendimentos, brigas e uma má interpretação de suas obras levou-o para o exílio e a solidude. Ali, em contato novamente com a natureza e na solidão que lhe era peculiar, Rousseau se sente tocado para escrever os seus pensamentos durante suas caminhadas, pensamentos esses que são melancólicos sobre sua própria existência. Citemos uma passagem da obra *Vérité et Poésie* de Marcel Raymond sobre o problema da definição da palavra *rêverie*:

Se o sentido do verbo *rêver* se explica, segundo W. von Wartburg, pela suposição de um latim *reexvagare* (significando propriamente “vagabundear para fora”, não em espírito mas materialmente) o fio que une as diversas acepções da palavra *rêverie* é a ideia de vagabundagem interior, de abandono, do descanso do pensamento. Uma acepção derivada, importante no século do classicismo, será a da descida, do mergulhar em si mesmo. A *rêverie* se confunde com a meditação. (Raymond *apud* Moretto, 1986, p. 12)

O sentido do *devaneio* seria o de meditar profundamente em uma vagabundagem interior sem destino, sem direção, mas capaz de suscitar novos pensamentos e olhares diferentes sobre si. A importância do *eu* no mundo também se faz presente, o que faz dos *Devaneios* uma obra de profunda reflexão de Rousseau sobre a sua relação consigo mesmo. Segundo Moretto,

Todos os *Devaneios* colocam o *eu* diante de uma determinada situação, descrevem seus sentimentos, suas lutas, suas dúvidas. Qual deles é mais significativo dentro da obra e mesmo para nós, dois séculos mais tarde? Talvez o *Quinto devaneio*, onde o *eu*, ator e observador, ao mesmo tempo, observa seu próprio esvaziamento e, em seguida, seu tranquilo renascer. Discurso romântico, extremamente preciso, é o “*Devaneio*” que melhor exemplifica a presença do Romantismo no século XVIII como é também o que mais se aproxima de nossa realidade atual. (1986, p. 13)

Esse *eu* que está expondo ao máximo os seus sentimentos únicos através da escrita de suas memórias é o mesmo *eu* que se liga a tantos outros que o leem. E apesar do autor dizer escrever para si mesmo, ele conseguiu angariar um número vasto de leitores e autores que vieram compor posteriormente o movimento romântico, o qual tem na figura de Rousseau um dos principais fundadores. Não podemos esquecer também o conceito de solidão que abre os *Devaneios*: “Eis-me, portanto, sozinho na terra, tendo apenas a

mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia” (*Devaneios*, p. 23); ou depois quando diz: “Sozinho pelo resto de minha vida, visto que somente em mim encontro a consolação, a esperança e a paz, não devo nem quero ocupar-me senão comigo mesmo” (*Devaneios*, p. 26); ou quando apresenta a sua revolta contra a sociedade que não o entendeu:

Em vão os homens voltariam a mim, não mais me encontrariam. Com o desdém que me inspiraram, suas relações me seriam insípidas e mesmo um motivo de desgosto, e *sou cem vezes mais feliz em minha solidão do que poderia ser vivendo com eles*. Arrancaram de meu coração todas as doçuras da sociedade. Nele não poderiam mais germinar, ainda uma vez, na minha idade; é demasiadamente tarde. Que me façam agora bem ou mal, tudo me é indiferente, vindo de sua parte, e o que quer que façam, meus contemporâneos nunca serão nada para mim. (*Devaneios*, p. 25)

A passagem é de um solipsismo sem medida. Rousseau atravessa seus devaneios na mais profunda solidão interna, que o faz sustentar o peso de sua própria existência. A vivência em sociedade só lhe trouxe males e ele abdica da convivência social em troca da solitária vida no campo, pois estar sozinho é também uma dimensão da liberdade. O homem natural também era solitário, porém livre, como podemos ler em seu *Discurso sobre a desigualdade*. De certa maneira, Rousseau, nos seus últimos anos de vida, vem resgatar esse último momento de liberdade em seu contato solitário com a natureza. A sensação de experimentar a liberdade no seu ápice existencial quando se está caminhando solitariamente.

A solidão é um conceito existencial duplo: o solitário é ou bem este que faz mal contra todos ou bem aquele que tem razão contra todos – e há uma relação de intersubjetividade fundamental que pode ser traduzida na inteligência, no sentimento e no coração. (Philonenko, 1984a, p. 14)

A questão da existência em Rousseau é primordial. Como ele descreve em seu *Discurso sobre a desigualdade*: “o primeiro sentimento do homem foi o de sua existência” (1978, p. 260). Esse *sentimento de existência* vai retornar tantas outras vezes no pensamento de Rousseau indicando que aquilo que representa a primeira certeza rousseauiana está em seu sentimento. Enquanto para Descartes, a formulação do ‘eu penso’ faz com que se decorra a própria existência do ‘eu’, em Rousseau a formulação que levaria a constatação da própria existência estaria no ‘eu sinto’. Nos *Devaneios*, em sua quinta caminhada, podemos ver uma longa reflexão de Rousseau sobre esse sentimento:

O sentimento da existência, despojado de qualquer outro apego é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz, que sozinho bastaria para tornar esta existência cara e doce

a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm continuamente nos afastar dela e perturbar, na terra, sua suavidade. Mas a maioria dos homens, agitados por paixões contínuas, conhece pouco esse estado e tendo-o experimentado apenas de forma imperfeita, durante poucos instantes, dele não conservam senão uma ideia obscura e confusa que não lhes faz sentir seu encanto. (*Devaneios*, p. 76)

Esse sentimento que parece tão caro e claro para Rousseau, ele acusa os outros homens de não perceberem a sua importância. E o que faz com que ele apareça tão confuso para os outros homens é o fato de que eles estariam “agitados por paixões contínuas”, e não estariam atentos ao significado da própria existência. Talvez por Rousseau ter sido um homem sempre atento ao próprio sentimento e somado ao fato dele estar em seus últimos momentos de vida, ele estivesse mais próximo de encontrar a satisfação pessoal com o sentimento de existência. Para Rousseau a existência não é algo que eu tenha que me dar conta ou me conscientizar dela, mas um sentir que está dentro de mim e me faz perceber com outros olhos as impressões que se apresentam para mim. A existência está relacionada ao próprio movimento do mundo à impossibilidade de se parar o fluxo da vida.

Tudo vive num fluxo contínuo na terra: nela, nada conserva uma forma constante e definitiva e nossas afeições, que se apegam às coisas exteriores, passam e se transformam necessariamente como elas. Sempre à nossa frente ou atrás de nós. Lembram o passado, que não mais existe ou antecipam o futuro que muitas vezes, não deverá existir: nada há de sólido a que o coração se possa apegar. Assim, na terra, temos apenas um pouco de prazer que passa; quanto à felicidade duradoura, duvido que seja conhecida. Mal existe, em nossas mais vivas alegrias, um instante em que o coração possa realmente nos dizer: *Quisera que este instante durasse sempre*; e como podemos chamar inquieto e vazio, que nos faz lamentar alguma coisa antes ou desejar ainda alguma coisa depois? (*Devaneios*, p. 76. Grifos do autor)

O sentimento de existência é precioso justamente pelo seu desapego com qualquer coisa, buscando apenas o contentamento e a paz, sem se apegar à felicidade duradoura e impossível para os mortais, mas guardando as lembranças dos bons momentos vividos. A felicidade, então, aparece não como um fim, mas como algo que se vive momentaneamente. A concepção de felicidade, presente na quinta caminhada, é poder desfrutar (mesmo que por um momento único) do próprio sentimento de existência. Eis a melhor maneira que Rousseau encontrou para falar sobre o sentimento de existência. A partir da noção de autossuficiência, Meier irá dizer que o sentimento de existência é comum tanto a Deus quanto ao animal.

A autossuficiência de Deus repete a autossuficiência do selvagem, o qual Rousseau traçou há mais de duas décadas atrás “na figura do verdadeiro estado de natureza” para ganhar clareza sobre os fundamentos de sua existência, no mesmo sentido no qual a descrição de felicidade de Rousseau

do *sentiment de l'existence* é ligada ao “estado de animalidade” sem perder por um momento as diferenças entre a existência de Rousseau e do selvagem: se confirma o caráter fundamental da determinação pela transferência para o nível de máxima reflexividade – ou por sugerir essa transposição para quem quer compreender o todo da autossuficiência e o sentimento de existência. (Meier, 2016, p. 68)

A sexta caminhada é uma meditação de difícil análise. Envolve muitos pontos de contraste entre natureza e sociedade encontrados no pensamento rousseauiano. Pegando como exemplo o seu desvio durante a caminhada, Rousseau vai encontrar o motivo do desvio em uma antiga situação que o fez falar sobre a boa vontade natural que há nas ações humanas que fazemos não por dever, mas por prazer. Esse é o cerne da sua meditação durante a sexta caminhada e que o vai conduzir a uma antiga indagação sobre o que ele faria se tivesse em seu poder o anel de Gyges:

Se tivesse permanecido livre, obscuro, isolado, como fora naturalmente feito, somente teria feito o bem: pois não tenho no coração o germe de nenhuma paixão prejudicial. Se tivesse sido invisível e todo poderoso como Deus, teria sido beneficente e bom como ele. É a força e a liberdade que fazem os excelentes homens. A fraqueza e a escravidão somente fizeram os maus. Se tivesse possuído o anel de Gyges ele me teria subtraído à dependência dos homens e os teria posto sob a minha. (*Devaneios*, p. 87)

O anel de Gyges, como já dito anteriormente, é um artefato mágico que permite àquele que usá-lo tornar-se invisível e ser semelhante a Deus. Essa característica do anel faz com que ele seja um alvo forte de cobiça do ser humano. Apesar da semelhança com Deus estar presente tanto na passagem da *República*, como na passagem dos *Devaneios*, há uma diferença sobre o que se entende por isso. Agir como um deus em Platão é o caminho do tirano, pois aquele que detém o anel pode “tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprovesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses” (*Rep.*, 360b-c). Não há dúvidas que Rousseau conhecia bem a *República* e pretendia com o seu exemplo construir uma resposta ao desafio da justiça proposto no Livro II. Em uma carta sua de cunho pessoal, Rousseau irá comentar justamente essa passagem do desafio de Gláucon:

A senhora lê de vez em quando a *República* de Platão? Veja no segundo diálogo com que energia o amigo de Sócrates, que eu esqueci o nome⁹, ele pinta o justo sobrecarregado de ultrajes da fortuna e das injustiças dos homens, difamado, perseguido, atormentado, vítima de todo opróbrio do crime, e merecedor de todos os prêmios da virtude, vendo já a morte que se aproxima, e certo de que o ódio dos ímpios não poupará sua memória, quando eles não souberem mais nada sobre sua pessoa. Tal quadro desanimador, nada poderia desencorajar a virtude! Sócrates ele mesmo

⁹ O «amigo de Sócrates» que Rousseau se refere é Gláucon.

assustado exclama, e acredita que tem que invocar os deuses para responder; mas sem a esperança de uma outra via ele teria mal respondido para ele. (Rousseau, 2014, p. 8033)¹⁰

Rousseau enxerga no anel um desafio para se manter firme nos ditames da virtude. Um dos pontos importantes a ser considerado é a diferença da concepção de natureza entre Gláucon e Rousseau. Enquanto Gláucon diz que cometer injustiça é naturalmente um bem e a justiça não pode ser reconhecida como um bem intrínseco e por natureza, Rousseau entende que a natureza é a própria bondade e não poderia o mal se desenvolver a partir dela. Para Gláucon, cometer injustiça é reconhecido como um mal muito maior do que o bem que há em cometê-la (*Rep.*, 358e), dessa maneira, algo que gera o mal não poderia nunca advir da natureza para Rousseau. Esse é o primeiro ponto a ser levado em consideração e que faz com que a resposta de Rousseau ao desafio seja necessária. Ao contrário dos deuses apresentados na obra de Platão, a ideia de Deus de Rousseau é a concepção cristã, enxergando na “semelhança com o Deus” a própria benevolência divina. Isso é suficiente para entendermos porque nas palavras de Gláucon “agir como um deus” significa agir como um tirano e em Rousseau isso não é possível sem que se perca o atributo da benevolência caro ao Deus cristão. A princípio, por ter uma boa índole, isto é, por ser naturalmente bom, ele iria procurar fazer somente o bem, pois agir livremente é também permitir a liberdade a todos os homens.

Um todo poderoso e invisível Rousseau poderia ter satisfeito a justiça sem a qual a “felicidade pública” não pode ser pensada. Mas ele não poderia ter perseguido os ímpios condenando-os com ódio; embora ele poderia ter piedade deles precisamente por causa de sua maldade, uma vez que ele teria se deixado determinar pelo “reto conhecimento do mal que eles infligem a si mesmos ao querer infligir aos outros”. Nem a invisibilidade que o poder mágico do anel de Gyges é dito ter, nem a onipotência atribuída a Deus, parecem ater-se à necessidade sem a qual não há conhecimento. (Meier, 2016, p. 70)

Para Rousseau, ter esse tipo de poder dado pelo anel o faria sair da dependência dos homens para colocá-los na sua dependência. Dessa forma, o anel de Gyges é um teste da nossa natureza moral (Grace, 2001, p. 118), o que o faz refletir sobre suas próprias atitudes tendo esse tipo de poder sobre os outros:

Perguntei-me, muitas vezes, ao fazer castelos no ar, que uso teria feito desse anel; pois é exatamente neste ponto que a tentação de enganar deve acompanhar o poder. Sendo dono de realizar meus desejos, podendo tudo sem poder ser enganado por ninguém, que teria podido desejar mais tarde? Uma única coisa: ver todos os corações contentes. (*Devaneios*, p. 87)

¹⁰ *Lettre DCCCLXXIX – À M. de ****. Tradução nossa.

Ter o governo dos outros para si não significa dizer que há um governo de si mesmo. Rousseau parece apontar para um problema da liberdade individual e do desejo que, ao tudo desejar, acaba aprisionando a si mesmo em seu desejo. Esse tipo de excesso da liberdade se torna impossível em sociedade, pois será através do ser social que surge o sujeito moral em Rousseau. Para apresentar o problema, Rousseau demonstra que existe uma deturpação em se achar que governar a todos sem se governar a si mesmo é um bem. Como nos diz Polanyi:

<...> a sociedade livre só pode existir quando seus cidadãos têm espírito público, são desinteressados, dados a virtudes cívicas e estão dispostos a sacrificar tudo a serviço de seu país e de suas instituições livres. Em última instância, o indivíduo deve ser *forçado a ser livre*. (Polanyi, 2015, p. 62)

O que Polanyi parece indicar aqui é que essa força que constringe o indivíduo a ser livre é a mesma força que o obriga a ser justo. E isso só é possível se o indivíduo conseguir controlar as suas próprias paixões e agir de acordo com a justiça. O que só se torna possível se os humanos tiverem um senso moral e social em relação aos outros humanos. Dessa forma, o anel de Gyges representa um perigoso artefato que levaria ao aprisionamento do indivíduo em seus próprios desejos tirânicos. O que nos leva a refletir sobre que tipos de desejos perigosos são esses.

Para adentrarmos a sexta caminhada e o que Rousseau chama de virtude, não podemos esquecer o paralelo feito com Platão. Rousseau claramente acredita na existência da alma, a despeito de seus contemporâneos modernos como o Barão de Holbach, La Mettrie, Helvétius, Marquês de Sade, entre outros que defendiam o materialismo.¹¹ Na *República*, a alma se divide em três partes análogas às três classes da cidade. No Livro IV da *República*, Sócrates irá afirmar que a cidade que estão a construir, se for completamente boa [τελέως ἀγαθὴν εἶναι] (*Rep.*, 427e7), deve ter todas as virtudes, sendo estas a sabedoria (*sophía*), a coragem (*andreía*), a temperança (*sophrosýne*) e a justiça (*dikaiosýne*) (*Rep.*, 427e9-10). Dentro da cidade, cada cidadão tem uma função (*érgon*) específica que, se for desempenhada, torna a cidade toda justa. Dessa forma, se cada um dos indivíduos de cada classe determinada na *República* (governantes, guerreiros e artesãos) desempenhar adequadamente a sua função, a cidade será justa. Por analogia, a justiça será também analisada na alma. Uma alma será justa por adequada proporção

¹¹ Cf. WilliamS (2010, p. 533); “A rejeição de Rousseau ao materialismo é, portanto, central para a sua política. Isso porque a ideia de justiça ela mesma somente pode atingir o status como eterna e transcendente se ela estiver acima das convenções”.

das suas partes que irão levar a sua harmonização (*Rep.*, 443d-e). A alma como a cidade se divide em três partes: racional (*logistikón*), irascível (*thymoeidés*) e concupiscível (*epithymetikón*).

O autocontrole proposto por Rousseau como resposta ao desafio se compara à *sophrosýne*, virtude da temperança proposta por Sócrates como pertencente a todos os cidadãos da *pólis* justa (*Rep.*, 431e). Como leitor da *República*, Rousseau está ciente disso e também ciente que a *sophrosýne* precisa ser encontrada antes da justiça. Vejamos como Sócrates irá introduzi-la em sua conversa com Gláucon:

- Há, portanto, ainda duas virtudes a examinar na cidade, a temperança e a que é causa de toda esta investigação, a justiça.
- Absolutamente.
- Como havemos, pois, de descobrir a justiça, sem tratarmos da temperança?
- Eu, por mim, não sei; nem queria que ela nos aparecesse antes de estudarmos a temperança. Se queres ser-me agradável, examina esta antes daquela.
- Claro que quero, se não, seria injusto.
- Vamos ver - disse eu -. Vista de onde estamos, assemelha-se, ainda mais que nos casos anteriores, a um acorde e a uma harmonia.
- Como?
- A temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, «ser senhor de si», e empregam outras expressões no género que são como que vestígios desta virtude. Não é assim?
- Exatissimamente. (*Rep.*, 430c-e)

Há, portanto, uma cadência harmônica para que a temperança possa se constituir, além do domínio de certos prazeres e desejos para que que essa harmonia se faça possível. O domínio de si mesmo indica que há uma parte da alma melhor e outra pior e “quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso «ser senhor de si»” (*Rep.*, 431a). Há, portanto, uma melhor natureza que deve se sobrepor e dominar a pior. Basicamente a harmonia se dá na cidade quando a classe governante está no controle da cidade, da mesma maneira a harmonia na alma se dá quando a parte racional governa. O filósofo é aquele que possui a harmonia plena da alma em que a parte racional comanda as demais partes e, por isso, pode ser chamado de justo. A justiça no filósofo se faz sempre presente devido a boa ordenação que ele possui das partes da alma. Dessa forma, todas as classes estariam contempladas pela justiça desde que cada um exercesse a sua função própria, fazendo com que as virtudes da cidade tomassem forma. No entanto, a justiça política é

considerada, por Sócrates, apenas como uma imagem da justiça [εἶδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης] (*Rep.*, 443c4-5)¹², sendo que

na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos em uma proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, em uma perfeita unidade, temperante e harmoniosa, - só então se ocupe, se é que se ocupa, ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados do corpo, ou de política ou de contratos peculiares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e chamando de sabedoria a ciência que preside a esta ação; ao passo que denominará de injusta a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside. (*Rep.*, 443c9-444a2)

A presente passagem deixa claro que a verdadeira justiça se encontra na alma e, por isso, deve-se, primeiramente, se dedicar a justiça psíquica para que possa haver consonância entre as partes da alma e, somente a partir daí, se dedicar aos afazeres da justiça política. É desse ponto, portanto, que iremos partir para tentar entender o que se passa na alma de Rousseau e qual seria a sua concepção de justiça a partir disso.

A resposta de Rousseau ao desafio de Gláucon não tem a mesma dimensão da resposta de Sócrates, que vai propor a construção de uma cidade no discurso para responder o desafio. No entanto, Rousseau segue o mesmo caminho da justiça, já que a hipótese do anel de poder exige uma solução justa para o problema posto sobre a injustiça. Caso contrário, a injustiça permanece como possibilidade natural à escolha dos homens, sendo a justiça apenas um freio da lei positiva, mas sem qualquer relação com a natureza, o que destruiria qualquer possibilidade de uma universalização da justiça e sua aplicabilidade como fundamento da ontologia política existente nos governos. Nesse sentido, Rousseau justifica a sua resposta com base no direito natural, tomando o bom conforme a ordem da natureza, independentemente das convenções humanas.¹³

Mesmo diante de uma dimensão espiritual, não se pode entender como sendo uma dimensão puramente racional, como poderíamos crer pela influência do pensamento cartesiano. Há uma forte relação da espiritualidade com o sentimento em Rousseau,

¹² Cf. Adam, 2009, p. 263; “A justiça cívica [política] é um εἶδωλόν da justiça na alma como sendo sua reflexão na condução externa”.

¹³ Cf. Williams (2010, p. 533); “Para Rousseau [...] há um reino separado imaterial coexistindo com o material e servindo como o pré-requisito essencial para a liberdade humana e, conseqüentemente, o comportamento moral”.

muitas vezes retratado pela imagem do coração. Ao abrir sua sexta caminhada, Rousseau dirá: “quase não temos movimentos maquinais cuja causa não possamos encontrar em nosso *coração*, se soubéssemos procurá-la bem” (*Devaneios*, p. 81). Isso sugere que a razão é insuficiente em Rousseau e há necessidade de conexão com os sentimentos. “A razão é um instrumento e uma faculdade – mas sua bondade e aptidão para governar é inteiramente contingente com base na substância das doutrinas que ela escolhe promover” (WILLIAMS, 2012, p. 100). Toda essa inclinação de Rousseau para o sentimento nos *Devaneios* afasta-o da maneira como Platão interpreta a ordem das virtudes. Para Rousseau, a virtude consiste em vencer as próprias inclinações quando o dever ordena, “eis o que qualquer homem no mundo soube fazer melhor do que eu” (*Devaneios*, p. 83). Ao que parece, temos uma confissão de Rousseau de que ele não é capaz de seguir os ditames da virtude, por mais corretos que possam parecer, caso eles sejam contrários aos seus sentimentos, pois “foi-me sempre impossível agir contra minha inclinação. Não importa se a ordem vem dos homens, do dever ou mesmo do destino, quando meu coração se cala, minha vontade permanece surda e eu não poderia obedecer” (*Devaneios*, p. 83). Isso é um indicativo da inclinação de Rousseau para avaliar o papel da virtude segundo os sentimentos e a maneira como ele os experimenta.

Aproximamo-nos do problema da justiça posto nos *Devaneios* pelo anel de Gyges. Em sua reflexão sobre o que faria com o anel caso o tivesse, Rousseau chega a especular o seu agir como o Deus invisível em sua perfeita benevolência para com os homens. No entanto, ao fim, ele irá se refrear temendo não estar à altura do poder que lhe foi entregue:

Tudo bem considerado, creio que seria preferível jogar fora meu anel mágico, antes que me tivesse feito fazer alguma tolice. Se os homens se obstinarem em me ver completamente diferente do que sou e se minha vista excita sua injustiça, para que não me vejam é preciso fugir-lhes, mas não eclipsar-me entre eles. São eles que devem se esconder diante de mim, esconder-me suas intrigas, fugir à luz do dia, enterrar-se na terra como toupeiras <...> O resultado que posso extrair de todas essas reflexões é que não fui realmente feito para a sociedade civil onde tudo é opressão, obrigação, dever, e que meu natural independente me tornou sempre incapaz das sujeições necessárias a quem quiser viver com os homens. Enquanto ajo livremente sou bom e somente faço o bem; mas, logo que sinto o jugo, seja da fatalidade, seja dos homens, torno-me rebelde, ou melhor, insubmisso, então sou inexistente. (*Devaneios*, p. 88)

Esse é o começo do enigma de Rousseau. Ele diz que jogaria o anel fora, pois o gosto pelo poder levaria inevitavelmente ao seu aprisionamento. Como somos apenas humanos, mesmo que quiséssemos usar o anel para o bem, acabaríamos caídos na tentação pelo poder e nos tornaríamos, ao invés de senhores, escravos do anel. Por isso o anel é perigoso e deve ser jogado fora. Dessa forma, Rousseau nos apresenta uma

considerável lição da justiça que vem da força interior do indivíduo e não de uma obrigação contratual entre benfeitor e favorecido (*Devaneios*, p. 84). Para Rousseau, “seria preciso que meu ser moral fosse aniquilado, para que a justiça se me tornasse indiferente. O espetáculo da injustiça e da maldade me faz ainda ferver o sangue de cólera” (*Devaneios*, p. 86).

Inegavelmente o desafio proposto pelo anel de Gyges é um desafio da justiça. Afinal, o justo continuaria justo ao utilizar o anel? Para entendermos isso, é preciso antes que se analise as definições de injustiça e de justiça dadas por Rousseau em seus *Devaneios*. A quarta caminhada é uma longa digressão sobre a relação entre verdade e justiça. Vejamos o que diz Rousseau sobre. A justiça para Rousseau está atrelada à verdade, sendo inclusive vistas como sinônimas em algumas situações (*Devaneios*, p. 61). Segundo a definição de justiça apresentada, “a própria justiça está na verdade das coisas; a mentira é sempre iniquidade” (*Devaneios*, p. 58). Há aí uma concepção de justiça que se equipara a equidade dos bens entre os homens. A injustiça, ao contrário, “consiste somente no mal feito a outrem” (*Devaneios*, p. 57). Isso coloca a justiça na dimensão do bem e da verdade e a injustiça na dimensão do mal e do falso.

Em sua reflexão sobre o anel, Rousseau parece indicar a existência de uma justiça interior, conforme a sua “inclinação natural”, que permite ao indivíduo a manifestação do governo de si mesmo, que, “não tendo condições de proceder bem, em relação a mim e aos outros, abstenho-me de agir” (*Devaneios*, p. 85), pois, como concluirá em sua digressão, “nunca acreditei que a liberdade do homem consistisse em fazer o que quer mas sim em nunca fazer o que não quer” (*Devaneios*, p. 88). A identificação de Rousseau com uma liberdade negativa para se fazer o bem, pode ser entendida como o governo de si mesmo, isto é, agir de maneira justa e manter as suas ações dentro do limite possível para não atravessar o limite do outro. No momento em que não mais vemos o outro, em que estamos presos em nosso próprio solipsismo, tudo o mais é permitido. É por isso que Rousseau vê na abstenção do agir uma maneira de não agir mal: “Sei disso, sei que o único bem que, de agora em diante, tenho o poder de fazer é o de me abster de agir por medo de proceder mal sem o querer e sem o saber” (*Devaneios*, p. 82).

A justiça na sexta caminhada se apresenta como a segurança para se abster quando não se está certo quanto ao mal que se pode fazer. Isso não parece estar ligado necessariamente à razão, apesar de haver uma reflexão sobre isso, mas mais diretamente ao coração e a sua inclinação para agir bem ou, quando não o poder fazer, em se abster de agir para não proceder mal em seus atos. O anel de Gyges se remete diretamente ao

que Rousseau diz no início da sexta caminhada, fechando o ciclo da caminhada. Após contar o caso do menino coxo que ele começou a ajudar com prazer e depois passou a sentir um grande desprazer pelo dever de ajudar, Rousseau diz: “A partir de então, passei por lá com menor boa vontade e enfim tomei, maquinalmente, o hábito de fazer, o mais das vezes, *um desvio*, quando me aproximava desse *atalho*” (*Devaneios*, p.81). Ou seja, para não pegar o atalho fácil, porém penoso, Rousseau opta pelo *desvio* que o permitiu fugir ao dever, mas manter a inclinação do próprio coração. Da mesma maneira, o anel de Gyges representa o atalho, pois apesar de toda a benevolência que lhe seria possível fazer em posse do anel, um ponto seria disforme em tudo isso: ele teria que ser desigual com os outros homens, ferindo todos os seus princípios da igualdade entre os homens. E essa marca Rousseau não é capaz de ultrapassar e prefere jogar fora o seu anel, se desviando desse propósito. Não sem antes fazer um jogo de espelhos e mostrar o equívoco dos seus opositores:

nunca verão em meu lugar senão o J. J. que criaram para si mesmos e que criaram como o desejaram, para odiá-lo à vontade. Estaria errado, portanto, afligindo-me com a maneira pela qual me veem: não devo realmente interessar-me por isso, pois não sou eu que veem desta maneira. (*Devaneios*, p. 88).

Rousseau aponta para um equívoco de visão de seus inimigos. Não adianta que ele se esconda tornando-se invisível através de um anel mágico, seus opositores continuaram o vendo de maneira equivocada através de uma imagem que construíram dele para odiá-lo à vontade. Quem ele realmente está, de fato, invisível para todos os demais homens. Para conhecê-lo seria preciso olhar para além do reflexo, seria preciso atravessar o espelho e ir para além da mera reflexão. Em seu *Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo*, Rousseau dirá:

O homem nasceu para agir e pensar, e não para refletir. A reflexão só serve para torna-lo infeliz, sem fazê-lo melhor ou mais sábio; faz com que lamente os bens passados e o impede de gozar do presente; apresenta-lhe o futuro feliz a fim de, pela imaginação, seduzi-lo e atormentá-lo pelos desejos, e apresenta-lhe também o futuro infeliz a fim de, antecipadamente, fazê-lo sentir. O estudo corrompe seus costumes, altera sua saúde, destrói o temperamento e frequentemente destrói sua razão; mesmo que lhe ensinasse alguma coisa, eu o consideraria muito mal recompensado. (1978, p. 425)

O que o faz concluir nos *Devaneios* que ele não foi “feito para a sociedade civil” e, portanto, deve se recolher na natureza longe das sujeições da vida social e para além da reflexão. Na natureza ele pode novamente agir livremente e fazer somente o bem e o justo.

Considerações finais

O Anel de Gyges é o símbolo do desafio da justiça por suas características mágicas que permitem ao seu possuidor ficar invisível ou visível a sua própria vontade. A narrativa do anel aparece pela primeira vez na forma de um mito inserido dentro da *República* de Platão como parte do desafio de Gláucon. A partir do uso do anel, se coloca em dúvida a possibilidade da existência de um homem justo, pois a invisibilidade característica do anel permitiria aos homens somente agir pela injustiça. Rousseau em sua obra resgata o desafio do anel de Gyges em sua obra *Devaneios do caminhante solitário*. Segundo Rousseau, caso ele possuísse o anel, ele o jogaria fora, pois, dessa maneira, ele poderia evitar o mal, mesmo que só quisesse agir bem. Para que se entendesse a dinâmica por trás do desafio, se procurou fazer uma relação entre os primeiros livros da *República* de Platão e a obra de Rousseau, estabelecendo uma ligação com a arte do governo e a justiça em Platão e de que maneira isso aparece em Rousseau.

Nosso trabalho consistiu em investigar e responder questões sobre a justiça, a alma e o governo nas obras de Platão e Rousseau com o intuito de poder estabelecer um paralelo entre essas questões para o estabelecimento de uma ontologia política. Rousseau com sua obra autobiográfica, apresenta elementos políticos em suas reflexões que fazem-nos perceber a dimensão do ‘eu’ para as questões de justiça. Apesar do ‘eu’ de Rousseau estar sempre presente em seus devaneios, para os seus opositores Rousseau continuou a ser um caminhante invisível, que teve que construir seu próprio caminho em sua existencial solidão.

No entanto, tal solidão o permitiu perceber que o verdadeiro caminho para o bem está na natureza que constitui todas as coisas. Isso o faz concordar com Platão sobre a existência de uma justiça natural e universal que dá base para a formação de uma ontologia política.

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes
Instituto Federal do Triângulo Mineiro

Bibliografia

1. Edições e Traduções de Rousseau

Rousseau, Jean-Jacques. *Les Rêveries Du Promeneur Solitaire*. Edition critique par Marcel Raymond. Genève : Librairie Droz, 1967.

Rousseau, Jean-Jacques. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Arvensa Éditions, 2014. (ebook)

2. Clássicos Antigos

Adam, J. *The Republic of Plato*. Edição de J. Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 2v.

Ferreira, J. R.; Silva, M. F. *Heródoto. Histórias*, v.1. Tradução e Notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2002.

Guinsburg, J. *A República de Platão*. Organização e Tradução de J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2006.

Hude, C. *Herodoti Historiae*, Tomvs I. recognovit brevique adnotatione critica instrvxit: Carolvs Hude. Oxford: Oxford University Press, 1927.

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

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

Vegetti, M. *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1998-2007, 7v.

West, M.L. *Iambi et Elegi Graeci. Ante Alexandrum Cantati*. (Editio Altera). Edidit M. L. West. Oxford: Oxford University Press, 1971.

3. Estudos

Benjamin, C. (Org.). *Estudos sobre Rousseau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

Cassirer, E. *O Mito do Estado*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

Cassirer, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

Cassirer, E. *A Questão de Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

Cassirer, E. *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1945.

Cooper, L. D. Human Nature and the Love of Wisdom: Rousseau's Hidden (and Modified) Platonism. *The Journal of Politics*, v. 64, n. 1, p. 108-125, 2002.

Derathé, R. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

- Everson, S. Thrasymachus on Justice, Rulers, and Laws in Republic I. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 14, n. 2, p. 76-98, 2020.
- Garagnon, J. Correction proposée pour un passage de la 6e Promenade des Rêveries du Promeneur solitaire. *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n. 1 pp.102-105, 1975.
- Gelzer, H. Das Zeitalter des Gyges. *Rheinisches Museum für Philologie*, v. 30, p. 230-268, 1875.
- Gilboa, D. Glaucon's challenge challenged. *Hermathena*, v. 160, p. 9-22, 1996.
- Gourevitch, V. A Provisional Reading of Rousseau's "Reveries of the Solitary Walker. *The Review of Politics*, v. 74, n. 3, p. 489-518, 2012.
- Grace, E. Justice in the Soul: The Reveries as Rousseau's reply to Plato's Glaucon. In: Grant, R.; Stewart, P. *Rousseau and the Ancients/Rousseau et les Anciens*. Montreal: North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, 2001, p. 114-126.
- Grant, R.; Stewart, P. *Rousseau and the Ancients/Rousseau et les Anciens*. Montreal: North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, 2001.
- Guthrie, W. K. C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 2007.
- Jacoby, F. The Date of Archilochos. *Classical Quarterly*, v. 35, n.3, p. 97-109, 1941.
- Kahn, C. H. The Origins of Social Contract Theory. *Hermes*, v. 44, p. 92-108, 1981.
- Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Kerferd, G. B. The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic. *Durham University Journal*, v. 40, p. 19-27, 1947; reimpresso in CLASSEN, C. J. *Sophistik*. Wege der Forschung, band 187, Darmstadt, p. 545-563, 1976.
- Koselleck, R. *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 1999.
- Lane Jr, J. H. Reverie and the Return to Nature: Rousseau's Experience of Convergence. *Review of Politics*, v. 68, n. 3, p. 474-499, 2006.
- Lévi-strauss, C. *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Ubu Editora, 2017a. (ebook)
- Martins, A. E. M. *A corrupção e a perfectibilidade. A questão de Jean-Jacques Rousseau*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.
- Meier, C. *The Greek Discovery of Politics*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1990.
- Meier, H. *On the Happiness of the Philosophic Life: Reflections on Rousseau's Rêveries in Two Books*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.
- Menezes, L. M. B. R. *O Desafio de Gláucôn: A Tirania Invisível na República de Platão*. Curitiba: Appris Editora, 2018.
- Menezes, L. M. B. R. Nova interpretação da passagem 359d da República de Platão. *Kriterion*, v. 125, p. 29-39, 2012.
- Menezes, L. M. B. R. O governo do filósofo. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 13, n. 1, p. 40-73, 2019.
- Menezes, L. M. B. R. O Problema da Classificação dos Bens na República de Platão. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 14, n. 2, p. 99-129, 2020.
- Moretto, F. M. L. Introdução. In: *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 7-17.
- Ophir, A. *Plato's Invisible Cities. Discourse and Power in the Republic*. London: Routledge, 1991.

- Philonenko, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Le traité du mal. Paris : Vrin, 1984a.
- Philonenko, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. L'espoir et l'existence. Paris : Vrin, 1984b.
- Philonenko, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Aphotéose du désespoir. Paris : Vrin, 1984c.
- Pocock, J. G. A. *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1960.
- Polanyi, K. É possível uma sociedade livre? In: BENJAMIN, C. (Org.). *Estudos sobre Rousseau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 53-65.
- Popkin, R. H. Did Hume or Rousseau influence the other? *Revue Internationale de Philosophie*, v. 32, n. 124/125 (2/3), p. 297-308, 1978.
- Prado Jr., B. *A Retórica de Rousseau*. São Paulo: Editora UNESP, 2018.
- Raymond, M. Introduction. In: ROUSSEAU, J.-J. *Les Rêveries Du Promeneur Solitaire*. Genève : Librairie Droz, 1967, p. VII-LXII.
- Reeve, C. D. C. Glaucon's Thrasymachean Challenge. In: REEVE, C. D. C. *Blindness and Reorientation: Problems in Plato's Republic*. New York: Oxford University Press, 2013, p. 53-78.
- Riley, P. (Org.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Riley, P. How Coherent is the Social Contract Tradition? *Journal of the History of Ideas*, v. 34, n. 4, p. 543-562, 1973.
- Romilly, Jacqueline de. *La Loi dans la Pensée Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- Rosanvallon, P. *The Society of Equals*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 2013.
- Rosanvallon, P. *Le bon gouvernement*. Éditions du Seuil, 2015.
- Rosen, S. Political Philosophy and Ontology. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 18, n. 4, 1958, p. 536-7.
- Senellart, M. *As artes de governar*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.
- Shklar, J. N. Rousseau's Images of Authority. *The American Political Science Review*, v. 58, n. 4, p. 919-932, 1964.
- Skinner, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Spalinger, Anthony J. The Date of the Death of Gyges and its Historical Implications. *Journal of the American Oriental Society*, v. 98, n. 4, p. 400-409, oct.-dec., 1978.
- Starobinski, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.
- Still, J. Justice and difference in the works of Rousseau. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Storey, B. Rousseau and the Problem of Self-Knowledge. *The Review of Politics*, v 71, n 2, p. 251-274, 2009.
- Strauss, L. What is Political Philosophy? *The Journal of Politics*, v. 19, 1957, p. 343-368.
- Strauss, L. *Direito Natural e História*. Com introdução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

Vaughan, C. E. Rousseau e o contrato social. In: BENJAMIN, C. (Org.). *Estudos sobre Rousseau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 111-246.

Vegetti, M. *Um Paradigma no Céu: Platão Político de Aristóteles ao Século XX*. São Paulo: Annablume, 2010.

Xirau, J. Rousseau e as ideias políticas modernas. In: BENJAMIN, C. (Org.). *Estudos sobre Rousseau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 11-51.

Williams, D. L. The platonic soul of the reveries: the role of solitude in Rousseau's democratic politics. *History of Political Thought*, v. 33, n. 1, pp. 87-123, 2012.

Williams, D. L. Political Ontology and Institutional Design in Montesquieu and Rousseau. *American Journal of Political Science*, v. 54, n. 2, p. 525–542, 2010.