

O *lógos* dos *polloí* no argumento de Gláucon

The *lógos* of *polloí* in Glaucon's argument

Luiz Maurício B.R. Menezes¹
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo

No Livro II da *República* de Platão, após o elogio de Sócrates à justiça como parte da mais bela classe de bem, Gláucon irá dizer não ser este o parecer da maioria (δοκεῖ ... πολλοῖς). Nosso trabalho tem o intuito de investigar quem seriam os *polloí* apresentados por Gláucon como um contra-argumento a Sócrates. Para isso nos utilizaremos de uma parte específica do seu discurso: o mito do anel de Gyges. Como hipótese para a nossa investigação, traçamos um paralelo com a lírica arcaica, que, em suas poesias, foi a primeira a falar de Gyges, o lídio.

Palavras-chave: *República* de Platão, discurso de Gláucon, Gyges, lírica arcaica.

Abstract

In Book II of Plato's *Republic*, after the praise of justice as part of the most beautiful class of goods by Socrates, Glaucon responds by saying that this is not the opinion of the majority (δοκεῖ ... πολλοῖς). Our work aims to investigate who are the *polloí* presented by Glaucon as a counter-argument to Socrates. For this we will use a specific part of his speech: the myth of Gyges' ring. As a hypothesis for our investigation, we draw a parallel with ancient Greek lyrics, which in its poetry spoke for the first time Gyges of Lydia.

Keywords: Plato's *Republic*, Glaucon's speech, Gyges, ancient Greek lyrics.

¹ Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Largo de S. Francisco de Paula 1/320B, 20051-070, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: Imbrmenezes@yahoo.com.br

Apresentação do problema

Depois de fazer sua classificação dos bens (Platão, 2001, 357b4-d2)², Gláucôn irá enfatizar o dito dos *polloí* com toda força dizendo que a justiça não será vista como um bem em si mesmo, e sim pelas recompensas e honras que carrega à parte de si. Dizendo isso, Gláucôn irá dividir seu discurso da seguinte maneira (Platão, 2001, 358c): primeiro falará sobre o que é a justiça e qual a sua origem; depois dirá que aqueles que a praticam o fazem por necessidade; e, por último, fará a comparação entre as vidas do justo e do injusto, dizendo que a deste é muito melhor do que a daquele. A classificação dos bens feita por Gláucôn envolve três tipos de bem: o primeiro tipo seria aquele desejado por si mesmo; o segundo tipo, desejado por si mesmo e por suas consequências, e o terceiro tipo somente por suas consequências. O problema consiste em entender em qual destes tipos de bem se inclui a justiça e qual proporciona a felicidade ao homem. Segundo Sócrates, a justiça deve ser posta no segundo tipo de bem se os homens quiserem ser felizes. No entanto, não é desta forma que os *polloí*³ veem a justiça, pois a incluem no bem de terceiro tipo. Tendo esta diferença em vista, Gláucôn irá defender esta posição ao máximo, querendo depois ouvir de Sócrates a refutação de seu argumento e a defesa da justiça como sendo boa por si mesma.

Para entendermos melhor o argumento, devemos observar a voz que está por trás dos *polloí* e que estaria direcionando o pensamento deles para tal conclusão. Acreditamos que a chave para descobrirmos isto está na seguinte narrativa que Gláucôn irá contar:

E o poder a que me refiro seria como o seguinte: terem a capacidade que se diz ter sido concedida ao antepassado do Lídio Gyges. Era ele um pastor que servia na casa do que era então soberano da Lídia. Devido a uma grande tempestade e tremor de terra, rasgou-se o solo e abriu-se uma fenda no local onde ele apascentava o rebanho. Admirado ao ver tal coisa, desceu por lá e contemplou, entre outras maravilhas que contam no mito, um cavalo de bronze, oco, com umas aberturas, espreitando através das quais viu lá dentro um cadáver, visivelmente maior do que um homem, e que não tinha mais nada senão um anel de ouro na mão. Arrancou-lho e subiu. Como os pastores se tivessem reunido, da maneira habitual, a fim de comunicarem ao rei, todos os meses, o que dizia respeito aos rebanhos, foi lá também, com o seu anel. Estando ele, pois, sentado no meio dos outros, deu por acaso uma volta ao engaste do anel para dentro da palma da mão e tornou-se invisível para os que estavam ao lado, os quais dialogavam sobre ele como se tivesse ido embora. Admirado, passou de novo a mão pelo anel e virou para fora o engaste e, ao virá-lo, se tornou visível. Tendo observado estes fatos, experimentou, a ver se o anel tinha aquela capacidade, e verificou que, se tivesse seu engaste virado para dentro, se tornava invisível; se o voltasse para fora, ficava visível. Consciente disto, logo fez com que fosse um dos mensageiros do rei. Uma vez lá chegado, seduziu a mulher dele e, com o auxílio dela, atacou e matou o soberano, e assim tomou o poder (Platão, 2001, 359c1-360b3, as modificações na tradução são nossas).

² Utilizamos aqui a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, *A República* (2001). Tomaremos esta tradução como base para nosso trabalho, indicando outras traduções, inclusive nossas, quando for o caso. Para o original grego, utilizaremos o texto estabelecido por Slings (2003). Para a paginação seguimos o sistema organizado por Stephanus.

³ Utilizamos a transliteração do grego *πολλοί* para indicar 'a maioria das pessoas'. Mantivemos o termo em grego, pois ele é importante para o desenvolvimento de nosso argumento.

A narrativa que aqui reproduzimos se refere a uma capacidade concedida ao antepassado do lídio, que é posto nas diversas edições da *República*, utilizando-se colchetes ou não, como sendo Gyges. Mas quem é Gyges? De quem seria ele antepassado? Qual é sua relevância histórica e qual é sua relação com o desenvolvimento da narrativa contada por Gláucon?

Para que melhor possamos esclarecer estas questões, precisamos atentar para a dificuldade da passagem 359d1, onde podemos ler τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ⁴. Os estudiosos se dividem basicamente em dois grupos quando nos referimos a tal passagem estudada. O primeiro grupo se refere ao comentário de Adam (1979, p. 126-127) à *República*, onde este defende que o antepassado vem a ser do lídio Gyges. Já o segundo grupo defende que Gyges é o antepassado do lídio. Tomando esta diferença por princípio, pretendemos expor cada um dos grupos e analisar seus argumentos, utilizando também para nosso auxílio outros textos antigos que falem de Gyges e, assim, possam nos ajudar com a interpretação da passagem supracitada.

Em sua edição da *República*, Adam assim coloca a passagem 359d: τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ, indicando explicitamente como sendo o antepassado do lídio Gyges. Defende, dessa maneira, que o Gyges a que Platão se refere não é o mesmo Gyges de Heródoto (2002, I.8-15) ou Arquíloco (Cf. fr. 19W)⁵. Segundo ele, a maioria das emendas feitas no texto grego sugere uma harmonia com a passagem 612b no Livro X da *República*, onde aparece no texto Γύγου δακτύλιον (anel de Gyges)⁶. No entanto, de acordo com Adam, o antepassado a que Platão se refere é o bisavô do lídio Gyges, também chamado Gyges, e fundador da casa dos Mermnadae, da qual faria parte o Gyges de Heródoto. Adam, assim, sugere que o texto entraria em harmonia com o comentário de Proclo⁷ à *República*, onde este coloca: τῷ κατὰ τὸν Γύγου πρόγονον διηγῆματι (Proclus, II.111.4, in Kroll, 1901). Adam também discorda que τοῦ Λυδοῦ se refira ao lídio Kroisos, que era a quinta geração de Gyges (Heródoto, I.13) e cujo renome se fez muito conhecido a partir do século V a.C. Dessa forma, sugestões como a de Wiegand (in Smith, 1902a, nota 1, p. 267-268)⁸: τῷ [Γύγου] τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ; Jowett e Campbell (1894, p. 61-62): τῷ Κροίσου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ, Γύγη τῷ Κροίσου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ e Stallbaum (1829, p. 96): τῷ Γύγη [τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ] não são aceitas por Adam por não terem uma justificativa demonstrável para a interpretação do lídio como sendo Kroisos, assim como ele também não aceita a posição de Schneider (1830, p. 107) em supor que o Gyges mais antigo seja uma invenção de Platão.

Para Adam, não há uma razão sólida para conectar o Gyges de Platão ao Gyges de Heródoto. Primeiro porque o anel mágico não é mencionado por Heródoto e nem mesmo por Nicolau Damaskenos, que conta a história de Gyges seguindo uma tradição diferente da de Heródoto na qual tem Xanthos, o lídio, como referência. Adam segue a sugestão de Stein (1883, p. 17) de que a narrativa de Platão não segue o Gyges de Heródoto, mas seu ancestral homônimo, o fundador mítico da família, cujo nome sobreviveu no Lago Gyges [λίμνη Γυγαίη] (Heródoto, I.93). Dessa forma, o Gyges histórico não teria sido o primeiro membro da família a utilizar esse nome, mas seu bisavô que também se chamava Gyges (Cf. Damaskenos in Müller, 1849, III, fr. 49, p. 382). A história do Gyges posterior poderia ter sido confundida

⁴ Slings utiliza o sinal † entre o começo e o fim da passagem para indicar uma possível corrupção do original grego, o que nos leva a uma dificuldade para relacionar a quem estaria Platão, de fato, falando.

⁵ Para os fragmentos de Arquíloco utilizamos a edição de West (1971).

⁶ Tais emendas, segundo Adam, seriam do tipo Γύγη τῷ τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ, que tentariam ligar Gyges diretamente ao anel.

⁷ Utilizamos como base a edição de Kroll (1901).

⁸ Sobre a proposta de Wiegand de utilizar parênteses em Γύγου, ver Wiegand (1834, p. 863 in Smith, 1902a, nota 1, p. 267-268). Os parênteses também são utilizados por Hermann, Baiter, Hartman e Burnet.

com a do seu antepassado, ou ele poderia tê-lo copiado no ato de assassinato com a ajuda da rainha.

Heródoto nos conta a história de Gyges da seguinte maneira (Heródoto, I.8-12)⁹: Candaules, o soberano da Lídia, oferece a Gyges, seu guarda pessoal, a permissão para que este veja sua mulher nua e, assim, possa comprovar que ela é a mais bela, pois, segundo diz Candaules, “os homens confiam menos em seus ouvidos do que em seus olhos” (Heródoto, I.8.2). Mesmo dizendo-se persuadido pelas palavras de Candaules de que a mulher é a mais bela, Gyges é obrigado a ver para comprovar tal fato. Escondido atrás da porta do quarto, Gyges vê a rainha nua e, quando se prepara para se retirar, acaba sendo visto por ela sem que ele assim o perceba. Entendendo o ocorrido e percebendo que se tratava de obra de Candaules, a rainha nada fala e aguarda. No dia seguinte, a rainha chama Gyges em sua presença e apresenta a este dois caminhos: ou mata o soberano ou morre (Heródoto, I,11.2-3). Este, para evitar a morte, escolhe matar o soberano e, assim, toma para si a mulher e a soberania (Heródoto, I,12.2).

Xanthos, embora seja lídio, escreveu em grego. Sua *Lydiaka* foi composta de anedotas, etimologias, mitos, genealogias, além de apresentar extraordinárias histórias sobre os primeiros reis da Lídia (Pedley, 1972, p. 2). O problema é que sua obra foi perdida, restando-nos apenas citações que foram feitas por pensadores posteriores. Nicolau Damaskenos, que viveu por volta do século I a.C., relatou a história de Gyges no Livro VI de sua *História Universal*, da qual só nos sobraram alguns fragmentos. Apesar de ser uma fonte tardia sobre Gyges, Damaskenos parece ter seguido a *Lydiaka* de Xanthos, o lídio, que viveu na mesma época de Heródoto. Para darmos nossa segunda versão histórica sobre Gyges, seguiremos aqui o livro de Damaskenos¹⁰.

No reinado de Myrsos, Daskylos, filho do Daskylos assassinado por Adyattes, temendo que algo lhe aconteça por parte dos Heráclidas, deixa a Frígia e parte para a Síria, vivendo em Pontus. Casa com uma mulher síria e tem um filho com ela, Gyges. Em Sardis, um tio de Daskylos que foi para Pontus, chamado Ardys, filho de Gyges, desapontado desde sua infância, pede ao rei que deixe Daskylos de Pontus vir para Sardis com o fim de adotá-lo. O pedido de Ardys é aceito, mas Daskylos não vai, e envia no seu lugar Gyges, seu filho, que tinha então por volta de 18 anos. Sadyattes, o rei, faz de Gyges seu guarda e o faz passar por vários testes, e ele passa em todos.

Sadyattes pretende se casar com Toudo, filha de Anossus, rei da Mysia e envia Gyges para buscá-la. Gyges se apaixona por Toudo, perde a cabeça e tenta forçar sua atenção. Ela declina e conta o acontecido para o rei. Este promete matar Gyges no próximo dia. Uma escrava apaixonada por Gyges conta-lhe tudo. Gyges chama seus amigos, conta o acontecido e pede a eles que o ajudem a matar o rei, lembrando-os da maldição que Ardys jogou contra os assassinos de Daskylos. Gyges mata Sadyattes enquanto este dormia. Uma consulta ao oráculo de Delfos diz que a vingança dos Heráclidas virá na quinta geração. Gyges toma posse do reino, mata alguns inimigos e ganha outros com presentes. Gyges casa com Toudo e assume o poder.

Na versão de Cícero (Cícero, *De Officiis*, III, IX, 38 in Miller, 1928) da história de Platão, ele não fala em um ‘ancestral’, mas em Gyges diretamente¹¹, apesar de, como aponta Adam, não haver nada que indique uma possível relação do Gyges

⁹ A nossa tradução é baseada na de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva (2002). Utilizamos para o texto grego a edição estabelecida por Hude (1927).

¹⁰ A parte que fala de Gyges pode ser encontrada em Müller (1849, III, fr. 49, p. 380-386).

¹¹ Assim Cícero começa seu texto sobre Gyges e seu anel: “Hinc ille Gyges inducitur a Platone”.

de Platão com o Gyges de Heródoto. Pensando desta forma, há probabilidade do proverbial “anel de Gyges”¹² não pertencer ao Gyges de Heródoto, mas sim a seu ancestral homônimo, o que faz com que Adam dê a seguinte emenda para a passagem: <τῷ Γύγῃ>, τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ. Segundo ele, essa solução entraria em harmonia com a passagem 612b da *República*, com Cícero e outros que seguem Platão falando de um “anel de Gyges”¹³ e não um “anel do ancestral de Gyges”.

Baseada no Gyges de Heródoto, a interpretação histórica procura associar este ao antepassado citado por Platão na passagem 359d. Para isso, os estudiosos da passagem tentam aproximar o lídio, citado na passagem, com algum dos descendentes de Gyges da casa dos Mermnadae, mais propriamente Kroisos, que foi o último descendente da família. Isto, de certa forma, se deve à fama adquirida por Kroisos entre os gregos como tendo sido o primeiro bárbaro a submeter alguns gregos a pagamento de tributo e a fazer outros seus amigos (Heródoto, I.6.2). Respaldoando-se na passagem 612b, Jowett e Campbell (1894, p. 61-62) sugerem a alteração de Γύγου por Κροΐσου, que poderia ainda ter um acréscimo anterior de um Γύγῃ, formando por fim Γύγῃ τῷ Κροΐσου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ. Se contarmos ainda que, de 11 referências ao termo ὁ Λυδός encontradas em Heródoto, seis se referem a Kroisos e duas se referem a Alyattes, seu pai, temos uma recorrência alta (oito de 11) do termo “o lídio” em Heródoto para indicar algum dos descendentes de Gyges. Isto fortalece a interpretação que diz que a omissão de Platão do nome do antepassado foi proposital, pois seria subentendido supondo que o lídio citado na passagem fosse conhecido pelos gregos apenas pelo mero uso do termo supracitado. Burnet (1905, p. 100), em resposta a Adam, irá dizer que devemos lembrar o interesse especial dos gregos do século V a.C. por Kroisos, o que daria sentido ao uso de ὁ Λυδός, e, com isso, Platão estaria tentando reproduzir o tom dos antigos mitos.

Fontes anteriores a Heródoto comprovam a historicidade de seu Gyges, mas apenas uma fonte tardia (Damaskenos) nos conta sobre a possível existência de um bisavô deste Gyges, que também se chamaria Gyges. A linhagem de Heródoto começaria com Daskylos e depois viriam Gyges, Ardys, Sadyattes, Alyattes e Kroisos. Já a linhagem de Damaskenos seria maior e começaria com Gyges I, que teria dois filhos: Ardys e Daskylos I. De Daskylos I viriam Daskylos II, Gyges II, Alyattes I, Sadyattes, Alyattes II e Kroisos. Apesar de ser uma fonte tardia, Damaskenos parece se apoiar em Xanthos, o lídio, que foi contemporâneo de Heródoto. Mesmo assim, Damaskenos nada nos conta dos feitos deste primeiro Gyges, que teria dado o nome da casa Mermnadae, assim como não há fontes anteriores a Heródoto que falem deste Gyges I. Quanto a Gyges II, há diversas fontes antigas que comprovam sua historicidade.

No entanto, é interessante notarmos que as fontes anteriores a Heródoto são todas líricas, o que demonstra uma tradição entre os poetas líricos de narrar

¹² Segundo Smith (1902b, p. 374-377), o provérbio Γύγου δακτύλιος, que pode ser encontrado no *Suidae Lexicon Graece e Latine* (1705) como tendo por significado ἐπὶ τῶν πολυμηγάνων καὶ πανούργων, teria sido usado apenas pelos autores mais tardios, não havendo nenhum provérbio antes de Platão.

¹³ Para a posterior tradição que seguiui a história de Platão do anel de Gyges, sem pretensão de exaurir a questão, colocamos aqui todas as fontes que encontramos a partir de nossas pesquisas: Luciano, *Bis accusatus sive tribunalia*, 21; Luciano, *Navigium*, 42; Socraticorum Epistulae, Ep., 14.2; Joannes Stobaeus, *Anthologium*, III.9.63; Libanius, *Epistulae*, 432.5; *id. Orationes*, 56.10; 64.35; Gregorius Nazianzenus, *Contra Julianum imperatorem* (orat. 4), 35.628; Gregorius Nazianzenus, *Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopo* (orat. 43), 21.3; Gregorius Nazianzenus, *Carmina moralia*, 683; Gregorius Nazianzenus, *Carmina de se ipso*, 1435; Philostratus, *Vita Apollonii*, 3.8; Gregorius Nazianzenus, *Heroicus*, 669; Anônimo, *In Aristotelis artem rhetoricam commentarium*, (CAG, 21.2) 256.6; Theon, *Rhet. Graeci*, I.159; Tzetzes, *Chiliades*, I.137-66; VII.195-202; Nonnus, *Invect.*, 1.55; Anônimo, *Violarium da Eudocia*, 247; *Suidae Lexicon* (1705), letra gamma Γύγου δακτύλιος, letra sigma Σφενδόνη Γύγου; *Anthologiae Graecae*, Appendix, Epigrammata demonstrativa 253; os próximos serão citados a partir do *Paroemiographi Graeci* editado por Leutsch e Schneidewin (1939-1951), volume I: Diogenianus, 3.99; Gregorius Cyprius, 2.5; volume II: Diogenianus, 2.20; Greg. Cyp., 2.58; Apostolius, 5.71; Macarius, 3.9.

acontecimentos dos quais ouviram falar. A interpretação histórica da passagem 359d, segundo entendemos, deve levar em conta não só Heródoto como também toda essa poesia lírica anterior a este e que afirma a fama de Gyges entre os gregos.

Tendo em vista a poesia lírica como a primeira a falar de Gyges, queremos demonstrar duas hipóteses sobre o Gyges de Platão. A primeira seria a de Smith, que acredita que tanto Platão como Heródoto tiveram antes uma fonte comum da qual eles desenvolveram suas narrativas. Em seu trabalho, Smith (1902a, 1902b) tenta reconstruir aquela que seria a mais antiga lenda sobre Gyges. No entanto, o próprio Smith admite em nota que “a lenda clássica de um anel da invisibilidade vem à tona somente em conexão com Gyges e, pela primeira vez, na passagem de Platão em discussão” (1902a, nota 2, p. 268). Também o provérbio Γύγου δακτύλιος teria sido usado apenas pelos autores mais tardios, não havendo nenhum provérbio antes de Platão. Baseada nisto, a segunda hipótese seria a de Laird (2001, p. 12-29), de que Platão teria inventado sua versão da história inspirado primariamente pela leitura da versão de Heródoto (Laird, 2001, p. 14), sendo as diferenças encontradas nas narrativas elementos acrescentados por Platão para compor o seu argumento filosófico. Apesar de existirem outras versões da chegada de Gyges ao poder, as mais conhecidas e antigas versões são as de Platão e Heródoto¹⁴. Mesmo possuindo diferenças, elas apresentam semelhanças, como a questão da visibilidade, da peculiaridade da usurpação do poder e a união com a rainha. Mas esses fatores poderiam aparecer em qualquer história de usurpação; o que realmente aproxima as narrativas é que ambas possuem os termos “Lídia” e “Gyges”, fazendo com que seus temas entrem em conexão. É a partir desta investigação que pretendemos responder a seguinte pergunta: que *polloí* seriam estes com quem Platão estaria a dialogar? Para isso, tomaremos como hipótese a tradição que nos restou sobre Gyges.

A lírica arcaica

A poesia lírica grega é uma designação comum para vários tipos diferentes de poesias e tem por característica a expressão dos sentimentos, ideias, esperanças e medos de seus poetas. Algumas, no entanto, têm origem numa narrativa mítica em alusão aos velhos mitos contados pela tradição (West, 1993b, p. viii). É nesta tradição que parece estar inserida a história de Gyges e sua ascensão ao poder, já que foi a lírica grega o lugar onde os primeiros relatos sobre ele apareceram.

Apesar da grande capacidade dos antigos gregos de preservar a poesia oralmente, é provável que contemporâneas cópias escritas dos poemas líricos já existissem (Gerber, 1997, p. 3-4). O grande problema é que muitos dos trabalhos líricos que nos chegaram são apenas fragmentos de obras que, em seu todo, estão perdidas. Isso faz com que qualquer detalhe, por menor que seja, possa ser relevante para o entendimento histórico dos séculos VII e VI a.C. Várias guerras, crises políticas e revoluções estão nos fragmentos líricos, e estes, além da relevância poética, são extremamente importantes para os historiadores (West, 1993b, p. ix-x). A maneira como se editaram os poemas não reflete os princípios originais da composição artística, mas os princípios posteriores da classificação alexandrina. Uma interpretação do ‘eu’ dentro da poesia lírica talvez seja muitas vezes dificultada pela falta de contexto e pela natureza fragmentária do que sobrou. O ‘eu’ na lírica poderia ser um simples representante das visões mantidas pela audiência, ou uma declaração

¹⁴ Entre as versões que contam a chegada ao poder de Gyges de uma maneira diferente das versões de Heródoto e Platão, podemos incluir a de Xanthos, contada por Damaskenos (Müller, 1849, III, fr. 49, p. 380-386); a de Plutarco (*Aetia Graeca*, XLV); e a de Justino (I.7).

altamente pessoal à qual se opõem alguns membros da audiência, ou ainda uma peça/ato ficcional (Gerber, 1997, p. 7-8). Snell chama esse falar de si mesmo, esse expressar sentimentos pessoais, como sendo uma consciência de si (Snell, 1992, p. 84). Para isso, a lírica irá fundar-se em dois pressupostos: o primeiro, as formas populares pré-literárias como os cantos, a dança, hinos culturais e outras semelhantes, e o segundo, a influência da poesia épica, sobretudo de Homero (Snell, 1992, p. 84).

A maior parte da lírica grega primitiva que chegou até nós consiste em poemas compostos para as mais diversas celebrações em honra dos deuses ou dos homens; a sua finalidade é realçar o significado do presente por cima do *hic et nunc*, dar prioridade à alegria do momento. Os dois meios fundamentais com que tal se consegue (se prescindirmos agora da rigidez da forma externa, que serve justamente para sua consolidação) são o mito e a sentença. O mito esclarecido, sobretudo pela poesia épica, coloca ao lado do acontecimento terrestre uma imagem paralela do mundo dos deuses ou dos heróis e proporciona assim ao que é mutável inteligibilidade e significado. As máximas relacionam o particular com o universal, muitas vezes em forma de exortação ou de instrução, e caminham assim para os valores permanentes, isto é, para a verdade.

Reuniremos agora os fragmentos que falam sobre Gyges e a Lídia de sua época, atentando para seus autores e para o que eles dizem, assim como também pretendemos demonstrar em que contexto tal tradição está inserida e de que maneira se perpetuou através da poesia lírica numa linguagem popular.

A primeira fonte que temos é Arquíloco de Paros, que assim nos fala sobre Gyges:

οὐ μοι τὰ Γύγεω τοῦ πολυχρύσου μέλει,
οὐδ' εἰλέ πώ 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
As obras dos deuses, ou amor pela grande tirania;
Isto longe está dos meus olhos* (Fr. 19W, tradução nossa).¹⁵

Arquíloco, que viveu entre 680-640 a.C. (Jacoby, 1941)¹⁶, representa a irrupção da personalidade individual, desligada da antiga tradição épica e aristocrática. Foi contemporâneo de Gyges, que teria reinado entre 682-644 a.C.¹⁷, e teria tido uma obra vasta da qual nos chegaram apenas fragmentos. O fr. 19W, além de ser o primeiro a tratar de Gyges, parece também ter sido o primeiro a utilizar no grego o termo “tirania”. Segundo Ure, a palavra tirania não é grega, mas pode ser de origem lídia (Ure, 1922, p. 134). De acordo com Adrados, a palavra designa o poder absoluto dos monarcas orientais (Adrados, 1990, nota 2, p. 54). Euphorion (século III a.C.) diz que Gyges foi o primeiro a ser chamado de tirano (Müller, 1849, vol. III, fr. 1, p. 72). Tal declaração pode ser apenas uma inferência de Hippias de Elis (século V a.C.), que disse não ter Homero usado a palavra *τύραννος*, mas seu

¹⁵ Para os demais editores do texto de Arquíloco, a numeração deste fragmento seria: 102A(drados), 22D(iels), 15L(assere), 25B(ergk) e 19G(erber). Em nossa tradução dos fragmentos, não mantemos a métrica original.

¹⁶ Para a data aproximada de Arquíloco nos baseamos em Jacoby (1941).

¹⁷ 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 indicada no Prisma A dos anais de Assurbanipal. Tal Prisma data de 643-642 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, baseamo-nos na duração dita por Heródoto do reinado de Gyges, 38 anos.

uso somente aparece com Arquíloco (Müller, 1849, II, fr.7, p. 62). Heródoto diz, em suas *Histórias*, que Arquíloco contou a história de Gyges, sendo também ele contemporâneo deste (Heródoto, I.12.2,7-8)¹⁸.

O fr. 19W indica o poder de Gyges, suas riquezas e posses, que faz dele o senhor da Lídia e tirano da Ásia. Ele reinou em Sardis, e suas terras iam do meio ao alto do vale do Hermo, mas o reino se estendia para o norte e o sul onde o lídio era falado (Boardman, 1991, p. 643). Apesar de o poema estar na primeira pessoa, sabemos que Arquíloco não se coloca como falante, mas atribui o dito ao personagem Kháron, conforme nos informa Aristóteles:

καὶ τὸν Χάρωνα τὸν τέκτονα ἐν τῷ ἰάμβῳ οὗ ἀρχή
οὐ μοι τὰ Γύγεω

e Kháron, o carpinteiro, em iambo que assim começa:

não a mim as coisas de Gyges (Aristóteles, 1418b30-31 in Ross, 1959, tradução nossa).

O uso de uma personagem para dizer algo sobre outro é um método original da crítica de Arquíloco. Segundo West argumenta, há um tipo particular de poesia que os antigos chamam de iambo para usar personagens e situações imaginários (West, 1974, p. 22-39). Jaeger fala que tais versos tratam de uma justa “escolha de vida”¹⁹, e Snell diz que

costuma louvar-se quem tem aquilo que Gyges possui: é rico em ouro, portanto, ὄλβιος; os deuses encheram-no de dádivas, é εὐδαιμόμων; a posse do poder faz que ele apareça semelhante aos deuses, ισόθεος; tudo isso mereceria um macarismo, uma canção glorificatória (Snell, 1992, p. 87-88).

Pelos comentários dos autores, Arquíloco nos apresenta uma crítica à riqueza exacerbada, ao desejo sem limites, à comparação do homem aos deuses e à tirania, poder soberano da Lídia. Adrados nos chama atenção para outro fragmento, que assim diz:

ὁ δὲ Ἀσίης καρτερὸς μηλοτρόφου

Senhor da Ásia, pastora de ovelhas (Fr. 227W, tradução nossa).²⁰

Parece que, neste fragmento, Arquíloco ressalta o poderio de Gyges por toda a Ásia, dando mostras de como ele influenciava uma grande área com sua força tirânica. Garner (1990, p. 22) nos chama atenção para o termo ‘Ἀσίδος μηλοτρόφου’ do verso 763 dos *Persas* de Ésquilo como um empréstimo deste ao fr. 227W de Arquíloco. É interessante notarmos que o verso não fala de ninguém especificamente, como podemos notar com a leitura da passagem por inteiro colocada abaixo:

τοιγάρ σφιν ἔργον ἐστὶν ἐξειργασμένον
μέγιστον, ἀείμηστον, οἶον οὐδέπω
τόδ’ ἄστν Σούσων ἐξεκείνωσεν πεσόν,
ἐξ οὗγε τιμὴν Ζεὺς ἀναξ τήνδ’ ὥπασεν,

¹⁸ A passagem indicada [τοῦ καὶ Ἀρχίλοχος ὁ Πάριος, κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον γενόμενος, ἐν ἰάμβῳ τριμέτρῳ ἐπιμνήσθη] é tomada por alguns editores como um acréscimo posterior feito em forma de nota marginal.

¹⁹ Jaeger (2003, p. 160) assim diz: “Em versos famosos, fala-nos de uma justa ‘escolha de vida’, em que se renuncie às riquezas de Gyges, em que não ultrapassem pelo desejo as fronteiras entre o Homem e Deus e não se estenda a mão à força do tirano. Tudo isso se encontra *longe da minha vista*”.

²⁰ Ressaltamos que Adrados coloca um fragmento seguido do outro, assim como Diels, Lassere e Bergk (1882), sendo estes, respectivamente, 103A, 23D, 16L e 26B.

ἐν ἄνδρ' ἀπάσης Ἀσίας μηλοτρόφου
ταγεῖν, ἔχοντα σκίπτρον ἰθυντήριον.
*De fato, a obra é meticulosamente
grande e sempre será lembrada, pois, jamais
assim, a cidade de Susa tombara,
desde que senhor Zeus todo-poderoso permitiu
a um homem só a honra de governar a Ásia pastora de ovelhas,
estendendo por ela seu cetro* (Ésquilo, 1992, v. 759-764).²¹

Ésquilo possivelmente se utiliza do dito de Arquíloco para exemplificar o poder dos reis da Ásia, no caso, os persas. No entanto, devemos atentar para o fato de que, na época de Arquíloco, os maiores governantes da Ásia não se encontravam na Pérsia e, com base no fr. 19W, podemos destacar a Lídia como o mais poderoso governo de sua época. É importante também ressaltarmos que Gláucon, em sua narrativa, coloca Gyges como sendo pastor, e que isso pode ser um indício do pastor-governante indicado no diálogo entre Trasímaco e Sócrates no Livro I (*Rep.*, 343b-344c; 345c-e). A extensão de seu poder pela Ásia intensificou os conflitos existentes na região da Anatólia, o que determinou o acontecimento das guerras promovidas por Gyges. No fr. 20W, Arquíloco dá-nos mostras de alguns desses conflitos:

κλαίω τὰ Θασίων, οὐ τὰ Μαγνήτων κακά.
lamento os males dos thasios, não os dos magnésios.

De acordo com Estrabão (14.1.40 *in* Jones, 1924), Arquíloco, ao falar dos males dos magnésios (Μαγνήτων κακά), se referia à invasão dos cimérios, que se deu na época do reinado de Gyges e devastou a região; posteriormente vieram a invadir e a tomar a própria Sardis, principal cidade lídia (Boardman, 1991, p. 644-645). Dessa invasão também nos fala Calino, que também viveu no século VII a.C.:

νῦν δ' ἐπὶ Κιμμερίων στρατὸς ἔρχεται ὀβριμοεργῶν
já se aproxima o exército dos terríveis cimérios (Fr. 5(a)W, tradução nossa, baseada em Adrados, 1990).

Τρήρεας ἄνδρας ἄγων.
Levando consigo os treres (Fr. 4W, tradução nossa, baseada em Adrados, 1990).²²

Os cimérios procediam da Crimeia e, através do Cáucaso, penetraram na Ásia Menor no século VII a.C., invadindo duas vezes a Lídia, sendo a segunda vez fatal para Gyges após a derrota para o chefe cimério Lygdamis (Boardman, 1991, p. 64). Sob o reinado de Alyattes teriam sido expulsos (Adrados, 1990, vol. 1, p. 107).

Outros poetas líricos anteriores a Heródoto comprovam a historicidade de Gyges, sendo estes Alcman (*fl.* 652 a.C.), Mimnermo (*fl.* 632 a.C.) e Hipponax (*fl.* 540 a.C.). O testemunho de Alcman nos é dado por Alexandre da Aetolia, que assim diz:

Σάρδιες ἀρχαῖαι, πατέρων νομός, εἰ μὲν ὑμῖν
ἐτρεφόμαν, κέρνας ἦν τις ἄν ἢ βακέλας²³
χρυσοφόρος, ρήσσω καλὰ τὺμπανα· νῦν δέ μοι Ἀλκμᾶν

²¹ Para o texto grego utilizamos a edição de Prickard (1879).

²² Segundo Adrados (1990, vol. 1, nota 1, p. 109), os treres eram um “povo cimério segundo Estrabão e trácio para Estebão de Bizâncio. Os cimérios eram um povo indo-europeu e com eles viriam os treres, sejam da mesma raça ou não”.

²³ Segundo Liddell e Scott (1883, p. 272); βακέλας é um sacerdote eunuco a serviço da deusa Cybele.

οὔνομα, καὶ Σπάρτας εἰμὶ πολυτρίποδος,
καὶ Μούσας ἐδάην Ἑλικωνίδας, αἶ με τυράννων
θῆκαν Κανδαύλεω²⁴ μείζονα καὶ Γῦγεω.
*Antiga Sardis, casa de meus pais, se tivesse sido lá
Criado, seria um sacerdote eunuco,
Vestindo ornamentos de ouro, tocando belos tambores; mas me
Chamo Alcman, e sou de Esparta de muitos trípodes,
E aprendi as Musas Heliconidas, que me colocaram
Acima dos tiranos Candaules e Gyges* (Paton, 1918-1919, VII.709.1-6, tradução nossa).

É interessante notarmos que Mimnermo compôs versos elegíacos da batalha entre a *pólis* de Esmirna contra Gyges e os lídios (fr. 13W), e parece ter escrito uma *Esmirneida*, mas desta só nos restaram pouquíssimos fragmentos:

ἐπεῖτε Πύλον Νηλήϊον ἄστυ λιπόντες
ἡμερτὴν Ἀσίην νηυσὶν ἀφικόμεθα,
ἐς δ' ἐρατὴν Κολοφῶνα Βίην ὑπέροπλον ἔχοντες
ἐζόμεθ' ἀργαλέης ὕβριος ἡγεμόνες·
κεῖθεν δ' ἄλσιήεντος ἀπορνύμενοι ποταμοῖο
θεῶν βουλῆ Σμύρνην εἴλομεν Αἰολίδα.
*depois, abandonando a íngreme Pilos, cidade de Neleu,
chegamos com nossas naus à bela Ásia,
e nos estabelecemos na charmosa Colofon com um grande exército,
empreendendo os primeiros caminhos da cruel guerra;
desde então afastamo-nos de seu rio, que corre entre os bosques, tomamos
Esmirna, a cidade eólia, por desígnio dos deuses* (Fr. 12a, tradução nossa, baseada em Adrados, 1990).²⁵

ὥς οἱ πὰρ' βασιλῆος, ἐπε[ί ρ'] ἐ[ν]εδέξατο μῦθο[ν]
ἦ[ιξ]αν κοίλη[σ' ἄ]σπίσι φραζάμενοι.
*Assim eles partiram do lado do rei²⁶, uma vez que escutaram suas palavras,
cobrindo-se com seus côncavos escudos* (Fr. 12(a)A, tradução nossa, baseada em Adrados, 1990).

Παίονας ἄνδρας ἄγων, ἵνα τε κλειτὸν γένος ἵππων.
Trazendo homens da Peônia²⁷, onde há uma famosa raça de cavalos (Fr. 14A, tradução nossa, baseada em Adrados, 1990).

Os fragmentos de Hipponax de Éfeso ilustram o ambiente das cidades gregas da Ásia Menor no século VI a.C. (Adrados, 1990, vol. 2, p. 13). Em um de seus fragmentos, ele indica o túmulo de Gyges:

Πᾶσαν, τέαρ', ὄδευε τὴν ἐπὶ Σμύρνης·
ἴθι διὰ Λυδῶν παρὰ τὸν Ἀττάλεω τύμβον
καὶ σῆμα Γῦγεω καὶ Μεγάστρουος στήλην

²⁴ Bentley: Δασκίλεω corrector, Plut.: Δυσ- cod.

²⁵ Utilizamos aqui os fragmentos da *Esmirneida* reunidos por Adrados, pois consideramos que, nesse caso, sua edição dos fragmentos encontra-se mais completa. A nossa tradução é baseada na de Adrados.

²⁶ Segundo Adrados (1990, vol. 1, nota 3, p. 223); o rei aqui é, provavelmente, Gyges.

²⁷ Segundo Adrados (1990, vol. 1, nota 2, p. 224); "Os peónios eram um povo da Macedônia; seguramente acompanharam os treres e os cimérios em suas andanças pela Ásia no século VII a.C. Se estes versos pertencem à *Esmirneida*, não sabemos em que contexto entrariam: se falaria da derrota e morte de Gyges pelos cimérios?".

καὶ μνήμα τ' Ὀττος, Ἀττάλυδα πάλμυδος,
πρὸς ἥλιον δύνοντα γαστέρα τρέψας.
*Recorre, oh bandido, todo o caminho que leva à Esmirna;
marcha através da Lídia passando junto da tumba de Atales,
o sepulcro de Gyges, a estela de Megastris
e o monumento funerário de Átis, o rei da Atálida,
movendo teu ventre para o sol poente* (Fr. 42W, tradução nossa, baseada em Adrados,
1990, fr. 42A).

Também podemos encontrar um poema referente a Anacreonte que muito se parece com o que Arquíloco escreveu a respeito de Gyges:

οὐ μοι μέλει τὰ Γύγω, ἄνακτος
τοῦ Σαρδίων ἄνακτος·
οὐδ' εἶλέ πώ με ζῆλος
οὐδὲ φθονῶ τυράννοισι.
*Não me preocupam as coisas de Gyges,
Senhor de Sardis,
Nem me persegue a cobiça,
Nem invejo as tiranos* (Fr. 8W, tradução nossa).²⁸

Na *Greek Anthology*, encontramos um poema semelhante atribuído a Anacreonte, mudando em sua estrutura as linhas 3 e 4, apesar de manter dentro do fragmento a coerência quanto à riqueza e à tirania:

οὐ μοι μέλει τὰ Γύγω, ἄνακτος,
τοῦ Σαρδίων ἄνακτος,
οὐθ' αἰρέει με χρυσός,
οὐκ αἰνέω τυράννοισι.
*Não me preocupam as coisas de Gyges,
Senhor de Sardis,
Nem me captura o ouro,
Nem louvo os tiranos* (Paton, 1918-1919, XI.47.1-4, tradução nossa).

Ressaltamos que o que aqui se diz de Anacreonte foi produzido posteriormente à morte do poeta no período helenístico e atribuído ao poeta de forma pseudepigráfica. Esse material se encontra reunido na obra conhecida como *Anacreontea*. Por último, queremos ressaltar o caráter da palavra 'tirano' também presente nos versos de Semônides²⁹:

Τὴν δ' ἵππος ἀβρὴ χαιτέεσσ' ἐγείνατο,
ἢ δούλι' ἔργα καὶ δῆν περιτρέμει,
κοῦτ' ἂν μύλης ψαύσειεν οὔτε κόσκινον
ἄρειεν οὔτε κόπρον ἐξ οἴκου βάλαι,
οὔτε πρὸς ἱπνὸν ἀσβόλην ἀλευμένη
ἴζοιτ'· ἀνάγκη δ' ἄνδρα ποιεῖται φίλον.
Λοῦται δὲ πάσης ἡμέρης ἄπο ρύπον

²⁸ Utilizamos para este a edição de West, *Anacreonte* (1993a).

²⁹ Não é o mesmo que Simônides. De acordo com Adrados (1990, vol. 1, p. 143), Semônides nasceu em Samos, mas é mais conhecido como sendo de Amorgos, pois parece ter conduzido a esta ilha uma colônia de sua cidade natal, estabelecendo-se ali.

δῖς, ἄλλοτε τρεῖς καὶ μύροισ' ἀλείφεται·
αἰεὶ δὲ χαίτην ἐκτενισμένην φορεῖ
βαθεῖαν ἀνθέμοισιν ἐσκιασμένην.
Καλὸν μὲν ὧν θέημα τοιαύτη γυνή
ἄλλοισι, τῷ δ' ἔχοντι γίγνεται κακόν,
ἦν μὴ τις ἢ τύραννος ἢ σκηπτοῦχος ἦ,
ὅστις τοιούτοις θυμὸν ἀγλαΐζεται.

*A outra fez a formosa égua, de longa crina; esta
evita os trabalhos servis e as penalidades e não é capaz
nem de cuidar de uma pedra de moinho nem de tomar uma peneira
nem de tirar o lixo de casa
nem de sentar-se junto ao forno para evitar a fuligem;
mas ama o homem com ajuda de uma força invencível.
Cada dia se lava duas ou três vezes
e põe perfume; e
sempre tem o penteado abundante
e adornado de flores.*

*Esta mulher é para os outros um belo espetáculo,
mas para aquele que a tem torna-se um mal,
salvo se este for um tirano ou rei com cetro,
desses cujo coração se deleita com tais coisas* (Fr. 7W, v. 57-70, tradução nossa, baseada em Adrados, 1990, fr. 8A).

Esse trecho, retirado do fr. 7W que trata das mulheres, fala especificamente sobre a mulher que é semelhante a uma formosa égua. Existe uma passagem nele que nos chama atenção para a relação que estamos desenvolvendo. Segundo Gerber (1974, nota 6, p. 252), quando Semônides diz que ela “é para os outros um belo espetáculo, mas para aquele que a tem torna-se um mal, salvo se este for um *tirano* ou rei com cetro, desses cujo coração se deleita com tais coisas” (versos 67-70, grifos nossos), ele poderia estar se referindo à história de Candaules-Gyges, cuja mulher era apreciada por sua beleza (Heródoto, I.8). Para Gerber, o uso da palavra *τύραννος* no poema reforçaria esta ideia.

O *lógos* dos *polloí* e o mito filosófico

Apresentados os diferentes fragmentos líricos que demonstram a repercussão do lídio Gyges entre os gregos, podemos agora reforçar a tese de que os *polloí* estariam, na apresentação de seu argumento pela boca de Gláucon, baseados em uma tradição poética e seria justamente essa tradição com quem Platão estaria dialogando. Se pensarmos dessa forma, temos que entender a importância para Platão de tratar e, principalmente, de dar uma resposta a esta tradição, pois há uma função dialógica explícita relacionada à maneira como ela é introduzida e à maneira como ele procura respondê-la. Para que esse trabalho seja possível, vamos analisar os pontos da narrativa platônica que divergem da de Heródoto, além de observar os pontos convergentes com a lírica, verificando se podemos tomar tal narrativa como um mito criado por Platão com uma função filosófica. Mas o que significa a utilização do mito por Platão? O que faz da narrativa de Gyges um mito e qual seria sua importância para o desenvolvimento do argumento?

O mito, de maneira geral, é um tema amplo que envolve propósitos e funções diferentes. Há uma forte relação entre os contos populares e os mitos, o que torna difícil estabelecer a diferença entre estes (Kirk, 1990, p. 36-37). Entre os gregos, os mitos consagraram-se como parte de sua literatura. Cantados pelos poetas, os

grandes feitos eram guardados a princípio na forma de uma tradição oral através das poesias, que mantinham viva a memória dos mitos. Segundo Kirk,

os mitos gregos como os conhecemos não são do tipo de contos tradicionais que alteram seus focos de acordo com as mudanças de interesses e pressões sociais. Pelo contrário, muitos destes já estão fixados numa relativa inflexibilidade das formas literárias (Kirk, 1990, p. 95).

Com o advento da escrita, os mitos passaram a ser registrados, e isso ajudou a consagrá-los como parte da literatura grega. Brisson defende que os mitos se formam dos acontecimentos cuja lembrança a coletividade se esforça para conservar (1982, p. 23). Por isso, há um esforço coletivo do que se deve lembrar, pois, numa civilização oral, a memória está indissociada do esquecimento, pois aquilo que não se guarda pela memória é descartado e esquecido (Brisson, 1982, p. 25). Este é um ponto importante para ressaltarmos: a ligação do mito com a memória. Em Platão, apesar de não podermos classificar os mitos para uma só causa (Frutiger, 1976, p. 2), podemos dizer que eles também possuem essa mesma relação com a memória. Para entendermos a narrativa de Gyges em Platão, precisamos entender a relação desta com a tradição que fala de Gyges. Os feitos dele são lembrados pela lírica e pela história. Além destes feitos terem sido registrados pela escrita, possuem uma recorrência popular, o que reforça a lembrança de Gyges entre os *polloí*. No entanto, a tradição de Gyges é próxima temporalmente da época em que ele viveu, não tendo ele com a lírica uma relação mítica por não estar num passado desconhecido. Outro fator é sua historicidade, pois, sendo ele uma figura histórica, dificilmente poderia ser considerado uma figura mítica. Para Kirk, há uma distinção entre o que pode ser considerado mito e o que pode ser lenda; personagens históricos ou quase-históricos não são considerados mitos, mas estão na classe das lendas populares (Kirk, 1990, p. 23-24); sendo assim, Gyges não poderia ser considerado um mito, segundo a tradição. Entretanto, a tradição que consagrou Gyges por suas riquezas e seus grandes feitos foi registrada e, inegavelmente, foi muito contada entre os *polloí*. Isso fez com que Platão se apropriasse desta tradição popular para compor o seu mito do anel de Gyges, que marca um elemento importante do argumento que está desenvolvendo. Para entender isso, devemos agora confirmar o uso de Gyges como um mito em Platão, assim como demonstrar a sua função filosófica dentro do argumento que ele está construindo.

No Livro II, ao determinar os termos da educação, Sócrates chegará à conclusão que a melhor *paideia* é a ginástica para o corpo e a música para a alma (Platão, 2001, 376e). Começando-se pela música, verificaremos que há duas espécies de *lógos*: um verdadeiro e outro falso. Ambos serão ensinados, mas primeiro o *lógos* *pseûdos*: que nada mais é do que os mitos que serão ensinados às crianças (Platão, 2001, 377a). Os mitos contados são, assim, a primeira educação que as crianças recebem, e serão definidos por Sócrates da seguinte maneira:

τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὄλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίοις χρώμεθα.

no todo, estes são falsos, embora contenham alguma verdade. E servimo-nos de mitos para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios (Platão, 2001, 377a).

Entendemos aqui que o mito não é a enunciação do falso³⁰ propriamente, pois a própria falsidade e a verdade fazem parte de sua estrutura e nela mesma se

³⁰ Para defender a tese de que o mito não é a enunciação do falso utilizamos os estudos de Edelstein (1949, p. 469): "To be sure, it is inherent in the nature of human understanding that truth and falsehood are forever closely interwoven", e Veyne (1987, p. 13-14): "O mito e o *lógos* não se opõem como o erro e a verdade".

confundem. Nisso, o mito possui seu próprio mundo significativo, onde tais classificações não se encontram, e ele parece fazer parte de uma terceira espécie de *lógos*, não sendo nem verdadeiro, nem falso. Ou seja, em sua função, o mito não se opõe ao *lógos*. Dito isso, Sócrates continuará:

Ουκοῦν οἴσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε καὶ νέφ και ἀπαλῶ ὄτρωῦν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνημηνασθαι ἐκάστῳ.

Ora, tu sabes que, em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é nessa fase que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa (Platão, 2001, 377a-b).

Podemos perceber que o maior *érgon* é o princípio [ἀρχή], que está ligado aos mitos que são contados aos mais novos, e é de acordo com estes mitos que se aplicam os moldes [τύποι] do discurso à alma [ψυχή] das crianças. Se os mitos forem bons, terão, pois, boas opiniões [δόξαι]; do contrário, estas serão erradas (Platão, 2001, 377b). Por isso, deve-se vigiar os autores de mitos [μυθοποιοί] e selecionar os mitos belos, recusando-se os ruins (Platão, 2001, 377b-c).

τοὺς δ' ἐγκριθέντας πείσομεν τὰς τροφούς τε καὶ μητέρας λέγειν τοῖς παισὶν καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις πολὺ μᾶλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν.

Os que forem escolhidos, persuadiremos as avós e as mães a contá-los às crianças, e a moldar as suas almas por meio dos mitos, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos (Platão, 2001, 377c).

Quem é novo ainda é privado de raciocínio [ἄφρων] (Platão, 2001, 378a) não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é [ὁ γὰρ νέος οὐχ οἶός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μή] (Platão, 2001, 378d), mas a opinião [δόξα] que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável [δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα] (Platão, 2001, 378e). Por isso, os primeiros mitos que ouvirem devem ser compostos com a maior beleza possível, orientados para a virtude [ἃ πρῶτα ἀκοῦουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν] (Platão, 2001, 378e).

Segundo Morgan, "o mito filosófico é racional, implantado como um resultado da reflexão metodológica e é uma manifestação das preocupações filosóficas" (Morgan, 2004, p. 7). Em Platão, o mito costuma aparecer quando não se sabe a verdade com relação ao passado distante (Platão, 2001, 382d); e, muitas vezes, para se falar sobre as questões da alma. Por apresentarem diferentes funções, os mitos de Platão não podem ser classificados numa única teoria. Em nosso trabalho, comprometemo-nos com a análise do mito do anel de Gyges unicamente.

Gláucon, utilizando o discurso dos *polloí*, pretende elogiar a injustiça para que Sócrates posteriormente defenda a justiça, o que faz de Gláucon, no Livro II, o porta-voz dos *polloí*. O discurso dos *polloí* irá aparecer pela primeira vez, no texto da *República*, no Livro I, quando eles, tendo Sócrates como voz, não aceitaram as afirmações de Céfalos sobre a velhice e prezaram as riquezas como meio de suportar aquela em detrimento do *tropos* (Platão, 2001, 329e). Assim também, quando Sócrates pergunta a Céfalos qual o maior bem que ele usufruiu graças à posse abastada de riqueza [τί μέγιστον οἶει ἀγαθὸν ἀπολελαυκέναι τοῦ πολλῆν οὐσίαν κεκτησθαι;], recebe como resposta: "é tal que não seria capaz de *convencer muitos*, por mais que dissesse" [ὅ, ἢ δ' ὅς, ἴσως οὐκ ἂν πολλοὺς πείσαιμαι λέγων] (Platão, 2001, 330d). Refere-se Céfalos aos mitos sobre o Hades [μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἄιδου], os quais falam que se devem expiar lá as injustiças aqui cometidas [ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην], mitos estes de que antes se ria [καταγελώμενοι τέως], mas que abalam agora a sua alma, com receio de que sejam verdadeiros [τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν

ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὄσιν] (Platão, 2001, 330d-e). A passagem indicada é a primeira em que aparecem as palavras ἀδικία e δίκη, fazendo uma alusão ao tema da *República*. Esses *muitos* aos quais se refere Céfalo como descrentes nos mitos sobre o Hades podem ser associados aos *polloí*³¹, e o resultado desta descrença pode levar, como parece indicar Platão, a uma dúvida na existência de um lugar onde se expiem as injustiças cometidas.

O início do mito de Gyges faz uma analogia aos mitos sobre o Hades, pois, apesar de não tratar diretamente do “mundo dos mortos”, faz o rito da descida [καταβῆναι]³² por uma fenda [χάσμα]³³ na qual o pastor contemplou muitas maravilhas que contam no mito [καὶ ἰδεῖν ἄλλα τε δὴ μυθολογοῦσιν θαυμαστὰ]. Visão, admiração e descida estão presentes em seu princípio. A narrativa apresenta uma forte analogia com o visível e irá indicar o seu tema a cada instante em que é contada. Gyges se admira porque vê as maravilhas que estavam ocultas, assim como também vê o cavalo de bronze e o cadáver que lhe aparece clara e visivelmente³⁴ maior do que um homem. Este é um dos pontos de grande dificuldade na narrativa, pois não se sabe ao certo qual a simbologia do cavalo e do cadáver dentro do argumento. Schuhl nos chama atenção para o cavalo como um símbolo de morte (Schuhl, 1936, p. 183 ss., in Mackay, 1946, p. 151), assim como também diz que, sendo um “animal ctônico, o cavalo é estreitamente ligado a Poseidon, deus Ἴππιος, e mesmo Ἴππος, a Hades κλυτόπωλος; manifesta-se em um poder demoníaco, fúnebre e inquietante” (Schuhl, 1947, p. 80). Mackay irá reforçar isso dizendo que um terremoto é muitas vezes simbolizado com a figura do cavalo e que isto está ligado a Poseidon (Mackay, 1946, p. 151, 154). Lembremos que a narrativa começa com um terremoto, o que dá indícios da ação do deus sobre o acontecimento. Apesar disto, Mackay irá dizer que a relação do cavalo não é limitada a Poseidon, pois também pode ser símbolo direto dos poderes do subterrâneo (1946, p. 153), relacionado a Hades. Apesar de não poder especificar exatamente onde, Hanfmann acredita que o cavalo de bronze é uma influência oriental à narrativa platônica. Segundo ele,

o cavalo de bronze, presumivelmente, uma construção humana, é intrigante. Uma explicação possível pode estar na existência de um ritual de um deus, no qual um cavalo artificial tinha uma parte. Tal ritual existia na Anatólia; e o cavalo de bronze tinha um papel nisto (Hanfmann, 1948, p. 76).

Um ritual fúnebre feito a um deus pode explicar a existência de um cadáver dentro do cavalo de bronze, o que reforçaria a tese que liga a narrativa de Gyges aos mitos sobre o Hades. No entanto, essa não é uma narrativa sobre o Hades propriamente dito, mas uma narrativa dos *polloí*, e a ligação que se estabelece não é pela crença destes naqueles mitos, mas justamente o contrário. Quando Céfalo dá a entender a Sócrates que os sacrifícios irão purificar as almas injustas e livrá-las das penas que têm de pagar no Hades, ele está indicando a mesma fórmula que posteriormente Adimanto dirá ser contada pelos poetas (Platão, 2001,

³¹ Essa descrença por parte dos *polloí* nos mitos sobre o Hades pode ser confirmada no Fédon, 70a, 80d, 84b.

³² Podemos comparar a descida de Gyges àquela que Odisseu vivo fez ao Hades no Canto XI da *Odisseia*, e outras numerosas descidas, como a de Teseu e Pirítoou, de Héacles, de Orfeu, entre outros.

³³ Na passagem 614c2, a palavra χάσματα também aparece como um indicativo da passagem de Er para o mundo dos mortos.

³⁴ Ao contrário de outras traduções que optaram por traduzir ὡς φαίνεσθαι (359d8) por “aparentemente”, optamos em nossa tradução pela palavra “visivelmente” por acharmos que esta se encaixa melhor na passagem indicada; primeiro por entendermos que o cadáver aparece a Gyges, se torna claro e, por isso, visível como um fenômeno que se manifesta aos seus olhos, e não simplesmente que parece algo; depois porque acreditamos que o uso de ὡς φαίνεσθαι tem relação com o posterior uso das palavras ἀφανής e φανερός.

363d-e; 364b-365a; 365d-366b). Já quando diz que os muitos são descrentes de tais mitos sobre o Hades porque não acreditam que exista um lugar para expiar as suas penas (Platão, 2001, 330d-e), está indicando que os *polloí*, por oposição ao que Céfalo acredita, têm outro tipo de crença que lhes permite nunca terem de pagar suas penas. O mito do anel de Gyges é uma resposta destes aos mitos sobre o Hades, já que permite a um homem cometer todo tipo de injustiça sem sofrer nenhum tipo de punição por isso. Dessa forma, a estrutura do mito de Gyges permite que entendamos que é ele responsável pelo banimento dos mitos escatológicos no corpo da *República* (Moors, 1988, p. 230-233, in Morgan, 2004, p. 202), e iremos explicá-lo aqui.

Se entendermos que o anel tem uma simbologia importante para o argumento que Gláucon está a construir, devemos investigar que artefato é este e que função desempenha. Primeiramente, é feito de ouro [χρυσοῦν δακτύλιον], material muito cobiçado pelos *polloí* (Platão, 2001, 329e) e que provavelmente influenciou a sua escolha entre as demais maravilhas escondidas, e depois pela sua *dýnamis* de tornar aquele que o usa invisível [ἀφανής/ἄδηλος] ou visível [φανερός/δῆλος]. Para os gregos, Hades é um nome duplo que indica tanto o senhor do invisível, que reina abaixo da terra, como esse lugar subterrâneo, desconhecido e escondido para aqueles que estão sobre a terra. Se entendermos isto, podemos perceber que aquele que se utilizar do anel para se tornar invisível terá o mesmo poder de Hades, tornando-se oculto para os demais³⁵; apesar de que, ao se estar no próprio Hades, todas as almas se tornam visíveis. Dessa forma, Gyges, tornando-se senhor deste poder, será capaz de oscilar entre os dois mundos: o visível e o invisível. No início, o visível é pastor, homem simples, que cuida de seu rebanho e vive dentro do *nómos* estabelecido; depois, no invisível, retorna à terra, para sua verdadeira *phýsis* e traz à tona seus desejos mais profundos fazendo destes seus atos, mesmo que estes sejam considerados injustos pelo regime estabelecido, pois o anel possui essa *dýnamis* dupla e permite àquele que o usa usufruir das consequências agradáveis da injustiça sem perder as consequências agradáveis da justiça, unindo num só os bens de ambas, e, assim, fazendo seu possuidor feliz, pois, segundo os *polloí*, aquele que detém todos os bens que seu desejo alcança, e não sofre nenhum tipo de punição por isso, é o mais feliz dos homens.

A história do anel de Gyges vem mostrar-nos exatamente esse aspecto duplo da *dýnamis*: o de ser visível e invisível. O *anel* cuja posse termina por conduzir Gyges ao governo (*tén arkhén*) refuta, por sua vez, a *opinião do filósofo* de que a *dikaíosýne* é a condição para a *felicidade*, pois se Gyges (ou qualquer outro que possua a *exousía*) não se valesse de seu anel para obter vantagens “pareceria, aos que disso soubessem, desgraçado e insensato” (Augusto, 1996, p. 33).

Isso significa dizer que o anel dá ao seu possuidor qualquer tipo de bem que ele desejar sem ser punido por isso, indicando também o que os *polloí* consideram por felicidade. O anel de Gyges demonstra que as pessoas praticam a justiça como algo necessário, mas não como algo bom por si mesmo, pois no íntimo de cada homem existe o desejo de se cometer injustiça como bem agradável. Irwin irá dizer que o fato do anel de Gyges ser uma situação contrafactual não exclui a sua importância, já que é sempre possível pensar numa situação onde se pode agir injustamente sem perder os benefícios de nossas ações justas. Gláucon, através da exposição do anel, parece-nos argumentar convincentemente que,

³⁵ Lembremos que, na *Rep.* X, 612b3-4, o anel de Gyges [Γύγου δακτύλιον] aparece associado ao elmo de Hades [Ἄϊδος κνηῖν] como objetos capazes da invisibilidade.

se nós valorizarmos a justiça somente pelo que vem à parte dela mesma, nós iremos escolher a injustiça em circunstâncias similares ao anel de Gyges. Isso irá consagrar o desafio por ele imposto a Sócrates através do mito também, pois, se Sócrates deve demonstrar a justiça por si mesma sem elogiá-la por suas recompensas, não poderá utilizar os mitos de julgamento divino da alma no Hades até que se prove o que lhe foi imposto e, assim, as recompensas da justiça possam para esta retornar, como acontecerá no final da *República* com o mito de Er. O que se conta de Gyges vem, portanto, reforçar a impossibilidade de se ser punido se for concedido ao homem uma capacidade ímpar para cometer injustiça. E, por isso, o anel é o símbolo da *dýnamis* necessária para acabar com a *adynamía* que impede o homem de agir conforme seu desejo. O que também podemos concluir com a fala de Adimanto, quando ele diz:

Mas aos deuses não é possível passar despercebido nem fazer violência. Ora, se eles não existem, ou não se preocupam com as coisas dos homens, para que havemos de importar-nos com o passar despercebido? Se, porém, existem, e se preocupam, nós não sabemos nem ouvimos falar deles a mais ninguém, senão através das leis e dos poetas que trataram da sua genealogia, e são esses mesmos que dizem que eles são de molde a deixarem-se fletir por meio de sacrifícios, preces brandas e oferendas. Ou se acredita em ambas as coisas, ou em nenhuma. Se, portanto, se deve acreditar neles, deve-se ser injusto e fazer-lhes sacrifícios com o produto das nossas injustiças (Platão, 2001, 365d7-366a1).

Adimanto acaba por unir as duas vezes que costumam falar sobre os deuses. A primeira diz respeito à total descrença nos deuses e, mais propriamente no Hades, não havendo, assim, pena para expiar pelas injustiças que aqui se cometem; e a segunda diz respeito ao que se diz dos deuses, como sendo suscetíveis aos sacrifícios para livrar os homens das suas penas, conforme Céfalos, por exemplo, acredita. Mesmo partindo de princípios diferentes, uma pela descrença, outra pela crença, ambas permitem que o injusto não tenha que pagar por suas penas à justiça e, dessa forma, possa agir de maneira injusta à sua própria vontade. Essas vezes acabam por repercutir através dos *polloí* fazendo com que estes tenham uma visão dúbia sobre os deuses, sem saberem ao certo como devem agir com relação a eles.

Ao criarmos um paralelo com Heródoto, veremos que sua história é um típico caso de usurpação do poder. No entanto, seu Gyges, ao contrário do de Platão, é retratado como sendo inocente (Danzig, 2008, n. 2, p. 172-174) em seus atos, pois tanto a visão da rainha nua como o assassinato do rei lhe foram impostos. O que a princípio é uma diferença entre as narrativas, pode, se for melhor analisado, ser tomado como um caso onde a aparência se sobressai à essência. Gyges em Heródoto pode parecer ser inocente, mas não o é de fato. Com o uso da retórica, persuade os demais de que é inocente na história e se utiliza da violência para tomar o trono e se instalar no poder. Se entendermos que a tirania é um tipo de governo no qual se usurpa o poder e se governa para alimentar seus próprios desejos, podemos entender que o mito de Gyges contado por Gláucon é um *mito sobre a tirania*. Seguindo essa interpretação, podemos claramente associar as narrativas como também manter a consistência da hipótese de que Platão teria se baseado em Heródoto.

No entanto, como tentamos demonstrar no decorrer do trabalho, a relação com Heródoto não é suficiente e faz-se necessária uma busca na poesia lírica grega arcaica, que muito falou sobre Gyges. Portanto, o *lógos* dos *polloí* que Platão estaria se baseando não pode ser unicamente vinculado a Heródoto, mas exige também uma retomada à tradição lírica.

Conclusão

A narrativa de Gyges é um caso típico de mito que é lembrado pela memória coletiva dos *polloí*. Pelo estudo da tradição lírica, podemos perceber que Gyges é sempre contado e recontado por suas riquezas, poder e guerras. Associando estes fatores ao anel, Platão construiu um mito dos *polloí* respaldando-se na tradição popular sobre o que se contava de Gyges e acrescentando elementos próprios que iriam construir o caráter filosófico deste mito. Se tomarmos o mito como Platão o coloca no Livro II como sendo formador e educador desde a *paideía* infantil, podemos tomar Gyges como um mito de base, sustentado em sua concepção pela educação dos poetas, que são aqueles que oferecem este tipo de pensamento aos *polloí*. A reprodução dos *polloí* do mito contado por Gláucon faz-nos entender que existe muito mais do que o fato de narrar um acontecimento fantástico, mas sim uma crença numa determinada concepção de justiça e numa certa conduta da natureza humana, que vem sendo ensinada desde a juventude. Tal crença é um implícito elogio à tirania como sendo a melhor forma de vida. O que Gláucon pretende com este mito é reforçar o seu desafio a Sócrates para que este deva não só elogiar a justiça entre o melhor dos bens como excluir a injustiça de qualquer uma das formas de bem.

A nossa hipótese para explicar o mito do anel de Gyges baseia-se na ligação dos *polloí* apresentados por Gláucon com a tradição lírica que falou de Gyges. É esta tradição, a nosso ver, que permitiu o desenvolvimento das histórias sobre Gyges e sua repercussão. Tal tradição seria popular por princípio, uma vez que na posse de Platão se tornou parte importante para a articulação de seu argumento filosófico.

Referências

- ADAM, J. 1979. *The Republic of Plato*. Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols., 896 p.
- ADRADOS, F.R. 1990. *Líricos griegos: elegiacos y yambógrafos arcaicos*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2 vols.
- AUGUSTO, M. das G. de M. 1996. O visível e o invisível nos argumentos do Livro 2 da República. *Textos de Cultura Clássica*, 19:19-42.
- BERGK, T. 1882. *Poetae Lyrici: Vol. 2: Poetas elegiacos et lambographos Continens*. 4ª ed., Lipsiae, Aedibus B.G. Teubneri, 522 p.
- BOARDMAN, J. (ed.). 1991. *The Cambridge Ancient History*. 2ª ed., vol. III, part 2, 867 p.
- BRISSON, L. 1982. *Platon les Mots et les Mythes*. Paris, Librairie François Maspero, 237 p.
- BURNET, J. 1905. *Platonica II. The Classical Review*, 19(2):100.
- BURNET, J. 1900. *Platonis Opera. Tomus I*. Oxford, Oxford University Press.
- BURNET, J. 1902. *Platonis Opera. Tomus IV*. Oxford, Oxford University Press.
- DANZIG, G. 2008. Rhetoric and the Ring: Herodotus and Plato on the Story of Gyges as a Politically Expedient Tale. *Greece & Rome*, 55(2):169-192.
<http://dx.doi.org/10.1017/S001738350800051X>
- EDELSTEIN, L. 1949. The Function of the Myth in Plato's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 10(4):463-481. <http://dx.doi.org/10.2307/2707185>
- ÉSQUILO. 1992. *Os persas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 221 p.
- FRUTIGER, P. 1976. *Les Mythes de Platon*. New York, Arno Press, 295 p.
- GARNER, R. 1990. *From Homer to Tragedy*. London, Routledge, 269 p.
- GELZER, H. 1875. Das Zeitalter des Gyges. *Rheinisches Museum für Philologie*, 30:230-268.
- GERBER, D.E. 1999a. *Greek Iambic Poetry*. Cambridge, Harvard University Press, 551 p.
- GERBER, D.E. 1999b. *Greek Elegiac Poetry*. Cambridge, Harvard University Press, 493 p.
- GERBER, D.E. (ed.). 1997. *A Companion to the Greek Lyric Poets*. Leiden, Brill, 287 p.
- GERBER, D.E. 1974. Semonides, fr. 7.62. *Phoenix*, 28(2):251-253.
<http://dx.doi.org/10.2307/1087423>
- HANFMANN, G.M.A. 1948. Lydiaka. *Harvard Studies in Classical Philology*, 63:65-88.
<http://dx.doi.org/10.2307/310846>

- HERÓDOTO. 2002. *Histórias, Livro 1*. Tradução de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa, Edições 70, 216 p.
- HUDE, C. 1927. *Herodoti Historiae: Tomvs I*. Oxford, Oxford University Press, 247 p.
- JACOBY, F. 1941. The Date of Archilochos. *Classical Quarterly*, 35(3):97-109.
<http://dx.doi.org/10.1017/S0009838800027531>
- JAEGER, W. 2003. *Paidéia*. 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1413 p.
- JONES, H.L. 1924. *Strabo Geography. Books 13-14*. Cambridge/London, Harvard University Press/William Heinemann, 406 p.
- JOWETT, B.; CAMPBELL, L. 1894. *Plato's Republic: The Greek Text, vol. III: Notes*. Oxford, The Clarendon Press, 512 p.
- KIRK, G.S. 1990. *The Nature of Greek Myths*. London, Penguin Books, 198 p.
- KROLL, G. 1901. *Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam Comentarii*. Lipsiae, Aedibvs B. G. Teubneri, vol. II, 474 p.
- LAIRD, A. 2001. Ringing the Changes on Gyges: Philosophy and the Formation of Fiction in Plato's Republic. *Journal of Hellenic Studies*, 121:12-29.
<http://dx.doi.org/10.2307/631825>
- LEUTSCH, E.L.; SCHNEIDEWIN, F.G. 1939-1951. *Paroemiographi Graeci*. Gottingae, Sumptus Fecit Libraria Dieterichiana, 2 vols., 868 p.
- LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. 1883. *Greek-English Lexicon*. 2ª ed., New York, Harper & Brothers, 1776 p.
- MACKAY, L.A. 1946. The Earthquake-Horse. *Classical Philology*, 41(3):150-154.
<http://dx.doi.org/10.1086/362950>
- MILLER, W. 1928. *Cicero de Officiis*. London/New York, William Heinemann/G.P. Putnam's Sons, 404 p.
- MORGAN, K. 2004. *Myth and Philosophy: From Pre-Socratics to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press, 313 p.
- MÜLLER, C. 1849. *Fragmenta Historicum Graecorum (FHG)*. Paris, Editore Ambrosio Firmin Didot, vol. III, 729 p.
- PATON, W.R. 1918-1919. *The Greek Anthology*. London/New York, William Heinemann/G.P. Putnam's Sons, vols. 2 e 4.
- PEDLEY, J.G. 1972. *Ancient Literary Sources on Sardis*. Cambridge, Harvard University Press, 96 p. <http://dx.doi.org/10.4159/harvard.9780674184473>
- PLATÃO. 2001. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 513 p.
- PRICKARD, A.O. 1879. *The Persae of Aeschylus*. London, Macmillan, 132 p.
- ROSS, W.D. 1959. *Aristotelis Ars Rhetorica*. Oxford, Clarendon Press.
- SCHNEIDER, C.E.C. 1830. *Platonis Opera Graece*. Lipsiae, Sumptibus et Typis B.G. Teubneri et F. Claudii, vol. I, 439 p.
- SCHUHL, P.M. 1947. *Études sur la fabulation Platonicienne*. Paris, Presses Universitaires de France, 125 p.
- SLINGS, S.R. 2003. *Platonis Rempvblcam*. Oxford, Oxford University Press, 428 p.
- SMITH, K.F. 1902a. The Tale of Gyges and the King of Lydia. *The American Journal of Philology*, 23(3):261-282. <http://dx.doi.org/10.2307/288565>
- SMITH, K.F. 1902b. The Tale of Gyges and the King of Lydia. *The American Journal of Philology*, 23(4):361-387. <http://dx.doi.org/10.2307/288700>
- SNELL, B. 1992. *A descoberta do espírito*. Lisboa, Edições 70, 424 p.
- SPALINGER, A.J. 1978. The Date of the Death of Gyges and its Historical Implications. *Journal of the American Oriental Society*, 98(4):400-409.
<http://dx.doi.org/10.2307/599752>
- STALLBAUM, G. 1829. *Platonis Dialogos Selectos, vol. III.1. Politiae I-V*. Gothae et Erfordiae, 405 p.
- STEIN, H. 1883. *Herodotos*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, vol. I, 199 p.
- SUIDAE LEXICON GRAECI ET LATINE. 1705. Typis Academicis, 3 vols., 2425 p.
- URE, P.N. 1922. *The Origin of Tyranny*. Cambridge, Cambridge University Press, 374 p.
- VEYNE, P. 1987. *Acreditavam os gregos nos seus mitos?* Lisboa, Edições 70, 155 p.
- WEST, M.L. 1971. *Iambi et Elegi Graeci. Ante Alexandrum Cantati*. (Editio Altera). Oxford, Oxford University Press, 2 vols., 533 p.
- WEST, M.L. 1993a [1971]. *Carmina Anacreontea*. Stuttgart/Lipsiae, Teubner, 66 p.
- WEST, M.L. 1993b. *Greek Lyric Poetry*. Oxford, Oxford University Press, 213 p.
- WEST, M.L. 1974. *Studies in Greek Elegy and Iambus*. Berlin, Walter de Gruyter, 301 p.
<http://dx.doi.org/10.1515/9783110833188>

Submitted on November 29, 2012
Accepted on January 21, 2014