

CRIMEN E IMPUNIDAD. EL ANILLO DE GIGES

Ana Rubio

Amb aquest article, l'autora no pretén fer una anàlisi exhaustiva de l'obra de Plató, sinó que vol interpel·lar el lector en qüestions tan actuals com són: el mal, la justícia i la injustícia, les conseqüències dels nostres actes i la responsabilitat de l'home per tal que la societat funcioni bé. Així, «L'anell de Gíges» serveix per mostrar la feblesa de l'home en qualsevol època en què el crim s'estableix com la millor manera de triomfar sempre que el delictes comès no sembli tal i que el criminal pugui sortir-se'n impune.

143

Introducción

El hombre se ha preguntado desde siempre por el problema del bien y del mal; por el de la justicia y la injusticia; por el de las consecuencias y la responsabilidad. ¿Por qué el crimen puede quedar impune? ¿Por qué el criminal puede ser agasajado? ¿Por qué el hombre justo puede sufrir y perecer? Son preguntas que no son nuevas y, sin embargo, son actuales. El filósofo griego Platón, observando el funcionamiento de su mundo quiso hacerse eco de este clamor popular que ya circundaba en su época, y para ello construyó el mito del «anillo de Gíges», a fin de arrojar un poco de luz sobre los interrogantes anteriores. Con este artículo pretendemos que «El anillo de Gíges», un mito clásico inserido en el libro de *La República*, sirva para ayudarnos a reflexionar sobre el hoy y nuestra realidad; sobre el mundo y nosotros; sobre nuestros intereses y nuestro proceder.

Para ello, debemos tener en cuenta que el libro de Platón, *La República*, contiene una estructura dialogal que responde a otra

dialéctica, es decir, toma la forma hegeliana de la *Aufhebung*, puesto que se conservan transformados y enriquecidos los momentos iniciales del diálogo, mostrando que éstos son más complicados de que lo que en un principio aparentaban. Además, ello propicia el surgimiento de más elementos que los que primeramente se observan a primera vista.

En esta obra, la polis se halla vinculada al mundo natural del que participa. La polis ideal, la polis justa, se construye dentro de la naturaleza y debe tener en cuenta las limitaciones impuestas a causa de que el hombre es un ser natural aunque posea la capacidad de la razón lingüística que le hace diferente a todos los demás seres vivos. El *logos* no impide que el hombre se encuentre atado a los ciclos de la temporalidad natural, únicamente le brinda la posibilidad de hacer algo diferente: ser artífice de una polis justa donde todos los ciudadanos puedan vivir bien. Al mismo tiempo, la polis no es una creación autárquica del hombre, sino una institución íntimamente ligada a la naturaleza interna y externa del ser humano como posibilidad, siendo la característica esencial de la naturaleza del cosmos la movilidad y la vitalidad.

 144

Así pues, lo que caracteriza al mundo son los principios de razón y necesidad (*noûs y anánkê*). El mundo se muestra como un producto tanto de la razón como de la necesidad.

1. Justicia e injusticia

En el libro I aparece Trasímaco, un personaje rudo, que confiere al problema de la naturaleza de la justicia una solución apologética del más fuerte: «Lo justo es lo que conviene al más fuerte» (338a-339b), puesto que la ley beneficia al más fuerte, se establece por conveniencia del gobierno (343a-d), y el injusto es más inteligente, fuerte y feliz (343d-344c). El más fuerte no es otro que la persona o grupo que detenta el poder político y, según Trasímaco, no tiene discusión racional posible. Detrás de ello, se halla el afianzamiento y el aumento de las posesiones y ventajas del detentador del poder.

Por otro lado, Sócrates defiende la afirmación de que el justo es más feliz que el injusto (345a-b, 347e) y critica el elogio a la vida injusta (348b-354b), pero Glaucón y Adimanto, no satisfechos con los argumentos esgrimidos por el filósofo, vuelven a la carga en la primera parte del libro II (hasta 368c), introduciendo por

segunda vez esta cuestión, tema principal del diálogo. Glaucón y Adimanto piden a Sócrates que les convenza que es mejor ser justo que injusto (357a-b). Quieren escuchar qué son la justicia y la injusticia en sí mismas y qué poder ejercen en el alma.¹ Quieren escuchar que la justicia por sí misma hace feliz al hombre. Y lo quieren escuchar, no por gratuidad, sino porque si la posición de Trasímaco no se rebate con contundencia, sus argumentos seguirán siendo atractivos como pautas a seguir: la cuestión residiría, entonces, en no dejarse «pillar» cometiendo injusticias. Por esa razón, Glaucón expone que la injusticia mayor es parecer justo sin serlo (361a-c).

Resumiendo, el núcleo y el fin del diálogo gira en torno a dos puntualizaciones claras y distintas al mismo tiempo que interrelacionadas: por qué vale la pena escoger la justicia por sí misma y por qué la vida del justo es más feliz que la del injusto.

Glaucón divide los bienes en tres categorías. Con ello pretende manifestar que la tesis expuesta hasta entonces por Sócrates no se sostiene. Todavía no ha demostrado que la justicia es mejor «en todo sentido» que la injusticia. Las categorías a las que están sometidos los bienes son: 1) los que valoramos por sí mismos, pero no por sus consecuencias; 2) los que valoramos por sí mismos y por sus consecuencias, y 3) los que valoramos por sus consecuencias, pero no por sí mismos. Sócrates cree que la justicia pertenece a la segunda categoría (358a), a lo que Glaucón le rebate diciendo que el vulgo la considera puramente instrumental: «Como algo que hay que practicar con miras a las ganancias y buena reputación que produce, pero que, considerado en sí mismo, merece que se le rehuya por su dificultad.» (358a).

Sócrates, lejos de negar tal puntualización, la afirma, ya que la mayoría encuadra la justicia en la tercera categoría. Dice así: «Ya sé... que tal es la opinión general; por eso Trasímaco lleva un buen rato atacando a la justicia...² y ensalzando la injusticia.» (358a). Siguiendo la línea del diálogo platónico, ahora Glaucón defiende a Trasímaco muy a su pesar, y lo hace en tres pasos para construir un contraargumento, esto es, un argumento sólido que haga que

¹ En principio, la justicia apunta al arte de dar a cada uno lo que es bueno para su alma y el arte de discernir y procurar el bien común.

² Para Trasímaco la justicia no es más que una tontería (348c).

el manifestado por Trasímaco tambalee en sus cimientos hasta derrumbarse. Los tres pasos son los siguientes:

- 1) Glaucón describe el origen y la naturaleza de la justicia como consecuencia de un acuerdo entre los habitantes de la polis. La justicia se presenta como la garantía que asegura la no agresión entre unos y otros (358e-359b).
- 2) Por tanto, la participación en la justicia se deberá a la necesidad y no a la voluntad: «Todos cuantos participan lo hacen contra su voluntad, como algo necesario, no como un bien.» (358c). Platón se servirá de una metáfora, «El anillo de Giges», para ilustrar esta sentencia.
- 3) Siendo la vida del injusto mejor que la del justo (dejando a parte la visión del castigo), las personas se decantan, pues, por llevar la vida del primero (358c).

Sin duda, y a raíz de lo expuesto, surgen distintas cuestiones: ¿sería, pues, la justicia la opción que toma el hombre a falta de alternativas?; ¿es el miedo a perderlo todo, incluso en extremo, la propia vida, lo que hace que el hombre se incline hacia la justicia?; ¿por qué va a querer uno ser justo si la injusticia comporta ventajas? Éstas y otras cuestiones trataremos de contestar a lo largo de nuestro trabajo. Y para ello, a continuación vamos a desarrollar los tres pasos anteriormente expuestos.

2. Génesis y esencia de la justicia

Glaucón advierte que, aunque el «cometer injusticia es por naturaleza un bien, y el sufrirla, un mal» (358e),³ vale más vivir bajo un orden justo, regulado por convenios que eviten tanto infligir como sufrir injusticias. Y vale más no por convicción, sino por las consecuencias derivadas de tal comportamiento, es decir, la agresión impune de unos a otros. Ésta es la razón por la que es necesario establecer leyes e instituciones (358e-359a). No obstante, Glaucón permanece mudo en un punto: el paso anteriormente descrito no garantiza que se observe la justicia pese a las consecuencias que comportaría hacer lo contrario. Tengamos en cuenta que su objetivo es exponer «cómo nació la justicia y qué es». Para él, que la ley

³ Glaucón introduce una distinción entre la *physis* y el *nómos*. La naturaleza no conoce más que la injusticia, mientras que ley y justicia son producto de un contrato social. PLATÓN, *La República*, Alianza, Madrid, 2000, p. 121, nota 3.

exija una acción justa explica cómo nació la justicia, es decir, la ley se presenta como favorecedora del progreso de la justicia. Sin la ley todo hombre se hallaría impulsado por el interés propio, «dispuesto por naturaleza a perseguir como un bien» (359c).

No obstante, este interés propio es el que hace al hombre, a causa de su condición de ser natural, como ya hemos advertido antes, «verdaderamente hombre» (359b). El único ser capaz de despreciar todo trato que intente evitar la acción de la injusticia. Así, el hombre que se somete a la ley no deja de ser un «hombre ficticio» como su propia justicia.

Ahora bien, no olvidemos que para la concepción griega, el cosmos ha sido y será siempre, pero no puede decirse lo mismo de los seres que lo habitan. Éstos están sujetos a los cataclismos de la naturaleza al igual que la ciudad creada por el hombre, puesto que nace y desaparece. La ciudad justa es aquella que está llamada a ser más duradera en el tiempo. Por eso conviene a la humanidad vivir en una ciudad donde el grado de justicia sea mayor al de la injusticia. Cuanto más injusta sea una ciudad menos posibilidades tendrá de perdurar, pues sus divisiones la harán más asequible y fácil de someter.

147

Así, el bien vinculado a la justicia, el ideal de bondad, es lo que permite construir y fomentar lo dado, mientras que el mal lo corrompe y destruye: «Que lo malo es todo lo que disuelve y destruye; y lo bueno, lo que preserva y aprovecha» (608e).

3. El anillo de Giges

Como hemos dicho anteriormente, la justicia no es apreciada por sí misma; es producto de un acuerdo. Sin embargo, no se llega a este acuerdo por convicción, es decir, por procurar lo que es mejor para el hombre y la ciudad, sino que estamos ante un acuerdo dirigido a limitar el deseo último del alma individual: la *pleonexia*, el interés de apropiarse de los bienes de los demás.

Inmediatamente después de esta exposición, Glaucón introduce la historia del anillo de Giges, con la cual ilustra lo anterior. El anillo otorga al portador el poder de la invisibilidad. Esta cualidad le faculta para apoderarse de las posesiones de los demás, para enterarse de todo cuanto sucede a su alrededor, para poder influir sobre los demás... En definitiva, el anillo le capacita para actuar «como

un dios rodeado de mortales» (360c). Con esta historia se quiere demostrar que la mayoría de las personas cometerían injusticias si estuvieran amparadas por algo que les confiriese poder para llevarlas a cabo además de concederles impunidad ante el crimen (359b-360d).

Por otro lado, la invisibilidad que concede el anillo no hace que desaparezca exactamente el crimen, pero sí que su agente no parezca un criminal, sino una persona normal que cumple la ley. Por eso, Glaucón afirma, siguiendo el pensamiento de Trasímaco, que si el riesgo a las sanciones no existiese, todo el mundo cometería injusticia si pudiera, pues ésta es más beneficiosa a título individual que la justicia, (360c). Incluso el hombre justo, sabiéndose invisible, actuaría injustamente.

Se entra así en lo que llamaremos «el juego de conductas adecuadas», respaldado por la hipocresía y fundamentada ésta en el miedo. Glaucón sostiene que a la persona que no comete crimen alguno bajo estas condiciones de poder se la tendría a sus espaldas por el «ser más estúpido y miserable del mundo» (360d). Hemos dicho «a sus espaldas», puesto que una vez más, el miedo a sufrir injusticias hace que el mundo ante quien se presenta alabe su actitud.

Como ya hemos dicho anteriormente, Glaucón centra la argumentación a favor del comportamiento justo en el temor al castigo por la acción injusta: la cuestión es que uno prefiere la justicia a la injusticia por temor a convertirse en la víctima de otro. Más aún, si uno elige proceder según la injusticia, aunque tenga a favor suyo el poder de la invisibilidad, él mismo puede convertirse en víctima de las acciones injustas de otros. La invisibilidad de Gíges que le otorga impunidad en sus crímenes no le confiere, sin embargo, protección ante las acciones injustas que puedan infligirle los demás: sus posesiones pueden ser arrebatadas y su reina puede ser asesinada; todo ello como efecto de la misma ley que él transgredió pensando exclusivamente en su propio interés, que no beneficio,⁴ y que supuso la ruptura de un orden justo.

⁴ Quisiera distinguir aquí entre interés y beneficio: interés como egoísmo que busca colmar los deseos de un individuo, y beneficio como ganancia que apunta al logro de una satisfacción que engloba tanto el bien del individuo como el bien común.

Podríamos decir que el eje fundamental en torno al cual se construye este mito se halla en que «la justicia es aceptada no como un bien, sino como algo que se respeta por impotencia para cometer la injusticia» (359b). Lo único que hace desaparecer dicha impotencia es el poder. Así pues, el anillo es aquí símbolo de cualquier mediación que confiera al hombre poder sobre los demás. Más aún, el poder que otorga el anillo nos dice que aquel puede ser ostentado por cualquier hombre, aquí representado por un pastor, un hombre corriente de la época sin más pretensiones que las de cumplir su función.

Otro dato relevante es que el anillo que el pastor quitó al cadáver, en apariencia únicamente importante por ser de oro, no mostraba ninguna peculiaridad fuera de lo normal. Sin embargo, la casualidad, y no la sabiduría o la simple curiosidad, es el medio por el que el anillo muestra al portador la posibilidad de que lo imposible puede devenir posible: el pastor se hace invisible a los ojos de los demás. La primera prueba que Giges obtuvo de tal hecho es que «quienes le rodeaban... comenzaron a hablar de él como de una persona ausente» (360a). Una vez constatada la evidencia, tornó hacia fuera el engaste y volvió a ser visible. Tan sorprendido se hallaba que repitió la operación para verificar el poder de la joya. Ya seguro, «llegó a palacio, sedujo a su esposa (la mujer del rey, la reina), atacó y mató con su ayuda al soberano y se apoderó del reino» (360b). No cabe duda de que nos encontramos ante la «seducción del poder»; pero no se trata únicamente de una seducción de aquel que posee las armas del poder -aquí la invisibilidad,⁵ sino que esta seducción también atañe a aquellos que apuestan por aquel que ostenta tal poder. La misma reina ayuda al pastor a acabar con el rey; colabora en el crimen, se convierte en cómplice voluntaria. Es curioso constatar, no obstante, que Giges, aun siendo invisible, necesita la ayuda de la reina para acabar con el rey. Su invisibilidad le pone en antecedentes de cómo funcionan los ciudadanos en la polis; puede observar sus comportamientos y actuar en consecuencia a su favor. ¿No sería más bien esto, es decir, que al tener acceso «directo» a los ciudadanos, y con ello a toda la polis, el propio Giges llega a conocer su funcionamiento y estructura de tal modo que le permita incluso inducir al otro a colaborar en la injusticia? Nos hallamos, pues, ante un «deseo mimético».

⁵ Con la palabra armas me refiero a todo aquello que sea mediación con que ejercer el poder: el senado, las leyes...

No obstante, para Platón desear miméticamente no es desear lo que el otro quiere y ya tiene; el deseo mimético, en este caso, no deriva hacia un deseo de apropiación, como en René Girard. La invisibilidad descubre a Giges el actuar, las palabras, los hábitos, las representaciones del otro. Es aquí donde se da el deseo mimético, y a partir de él Giges actúa, habla, se comporta como los demás; «seduce» a los demás observando e imitando sus mismos comportamientos y actitudes. Con ello consigue su colaboración. La invisibilidad le confiere ese parecer justo del cual tratará más adelante el diálogo, pues gracias a ella conoce todos los entresijos.

Así, la visión o contemplación que ofrece a Giges la invisibilidad hacen de él un artífice que toma como modelo una realidad que se genera en vez del ser eterno. Consecuencia: lo resultante no es lo bello, puesto que son la visión del modelo y la consecuente potencia generativa que tal visión produce los ejes de sustentación de la creación de la cosa. La visión y la imitación comportan, pues, un alcance ontológico al mismo tiempo que axiológico.⁶

150

Retrocedamos ahora de nuevo al engaste del anillo. Es cuando menos curioso observar que el poder encaminado hacia la injusticia que confiere el anillo sólo se da cuando el pastor manipula la joya. Esta manipulación consiste en girar el engarce hacia el interior de la mano, es decir, hacia uno mismo. Es como si todo el saber, todo el conocimiento de la polis revirtiese hacia sí mismo, hacia una mismidad constantemente realimentada para sí misma y retornada a sí misma. Una mismidad que impide pensar en la polis y en sus ciudadanos.

Por otro lado, el anillo no es el mal, pero una vez en las manos del hombre y con la ayuda de éste, consciente o inconscientemente (recordemos que, en este caso, fue por casualidad que Giges descubrió el poder del anillo), tarde o temprano, y gracias a la invisibilidad que otorga, el hombre descubrirá la posibilidad de infligir injusticias y de hacerlo impunemente. El instrumento, el anillo, carente de bondad o maldad en sí, se convierte en arma arrojadiza contra la justicia por deseo expreso del hombre que lo utiliza.

⁶ Cf. G. REALE, *Platón en busca de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2001, pp. 270-271.

Ahora, el hombre que se sabe libre de cualquier castigo es quien debe decidir conscientemente; el clamor popular se decanta por la elección de la injusticia, puesto que ésta es «más ventajosa» para uno mismo (360d).

4. La elección de un estilo de vida preferiblemente interesado

Sin duda, y como ya hemos visto, con el mito de Giges se pretende demostrar que el hombre no tiene interés en ser justo por sí mismo. Para ello, Glaucón recurre, por último, al supuesto contrafáctico entre una persona justa y otra injusta (360e-362c). Esto deberá sentar las bases para juzgar rectamente la vida del justo y la del injusto (360e), además de hacer que nos decantemos por la vida del injusto (362c).

El supuesto contrafáctico que Glaucón esgrime mediante la abstracción y la exageración, pretende llevar al hombre a tomar una decisión en circunstancias reales. Aunque la historia de Giges está narrada a gran escala y en una situación irreal, ésta pretende interpelar sobre las elecciones a partir de las oportunidades reales que se presentan a los hombres en menor escala. Si lo único que importa son los privilegios que puedan resultar de la justicia y de la injusticia impune, entonces es evidente que la mejor elección es la injusticia. Sería esta elección la que se sustenta en el hecho de considerar la justicia como bien de tercera clase (358c).

Por otro lado, llama la atención la cuestión de la justicia aparente. Ésta asegura al individuo egoísta los resultados que quiere alcanzar haciéndola pasar por justicia real. Ahora bien, en la ciudad sólo se llega a un orden justo cuando la mayoría observa las reglas de la justicia, y no cuando ésta aparenta observarlas.

La exposición de Glaucón muestra hasta qué punto el vulgo cree que la persona injusta aventajaría a los demás. Esa persona navega entre dos aguas: quiere para sí los beneficios de la injusticia sin renunciar a los que aporta la justicia; ejerce su arte (360e-361a). Una vez más, Glaucón se hace eco del clamor popular que afirma que la justicia redundaría en el interés del más fuerte, que procura el bien del otro, pero es dañina para el individuo justo: «el justo será flagelado, torturado, encarcelado...» (362a); el injusto, sin embargo, «al resultar vencedor se enriquecerá y podrá beneficiar a sus amigos y dañar a sus enemigos... honrará mucho mejor a los dioses y a aquellos hombres a quienes se proponga honrar» (362c).

Esta tendencia que exhibe el injusto a favorecer a los demás (a sus amigos), le procura una vida mejor que la que logra el justo mediante su justicia (360c, 362b). Más aún, «al honrar [el injusto]⁷ mucho mejor a los dioses», será más amado por ellos que el justo (362c). En consecuencia, decantarse a favor del estilo de vida del injusto es apostar por la vida del tirano, esto es, por la dedicación exclusiva a obtener el máximo poder y honor y, en última instancia, el favor de los dioses; único camino hacia la felicidad (365d).⁸

Después de lo expuesto, podríamos decir que para Glaucón la grandeza de la justicia⁹ reside en su dificultad para llevarla a cabo. La cualidad del hombre justo no es otra que la misma justicia; no tiene ningún tipo de arte.¹⁰ Más aún, la justicia es un «llegar a ser», ulterior al acuerdo, y por tanto a la ciudad, a la vez que posterior a los individuos que la conforman, preocupados en primera instancia por sus intereses particulares.¹¹ Así pues, los orígenes de la ciudad se hallan no en la naturaleza, aunque bien ésta tiene que ser conforme a ella, sino en las necesidades humanas. Todo individuo necesita a los demás hombres para cubrir una serie de necesidades. A partir de este interés estrictamente personal se llega, en primer lugar, a la formación de la ciudad,¹² y en segundo lugar a la instauración del bien común como requisito imposible de obviar, lo cual permitirá el bien particular de cada individuo (369c, 370a).

Conclusión

Como hemos visto, Glaucón reformula la postura de Trasímaco para expresar más claramente qué se necesita para responderle.

⁷ El paréntesis es mío.

⁸ En la sección 364b, Adimanto esgrime que los dioses envían calamidades y sufrimiento a hombres justos y felicidad a muchos injustos. Por tanto, los dioses son responsables de lo penoso de la justicia y de la facilidad de la injusticia. L. STRAUSS, *La ciutat i l'home*, Barcelonesa d'edicions, Barcelona, 2000, p. 129.

⁹ Recuerda a la posición de Kant en los *Fundamentos de la Metafísica*. En dicha obra, Kant «muestra claramente que la moralidad tal como él la entiende se halla más cerca de la justicia que cualquier otra virtud. La moralidad tal como la entiende Kant está lejos del arte y de la naturaleza como la justicia según Glaucón: las leyes morales no son ni leyes naturales ni reglas técnicas.» L. STRAUSS, op. cit., p. 127.

¹⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 129.

¹¹ Cf. *Ibíd.*, p. 131.

¹² El desarrollo de la ciudad se realiza en tres etapas: 1) fundación de la ciudad santa, la ciudad de los puercos; 2) la ciudad purificada, ciudad del campamento militar, y 3) la ciudad de la Belleza o de los filósofos.

Ello requiere comprender la triple división de los bienes. ¿Qué se necesita para demostrar que la justicia es un bien que debe elegirse por sí mismo y no sólo por sus consecuencias? Nos hallamos ante una relación entre justicia y felicidad. Escoger la justicia por sí misma no excluye la felicidad. Recordemos que tanto Glaucón como Adimanto piden a Sócrates que defienda la justicia de la injusticia; que la justicia por sí misma hace más feliz al justo que al injusto. Ahora bien, la justicia es un componente parcial de la felicidad, es decir, la primera no basta para alcanzar la segunda. Sin embargo, se trata de mostrar que la justicia no es ningún bien instrumental. Por tanto, Glaucón pone en tela de juicio la justicia entendida a la manera de Trasímaco como comportamiento exterior aparente y no como justicia auténtica.

A fin de encontrar al hombre verdaderamente justo, Glaucón recurre a un mito, el del «anillo de Giges», en el que se muestra que lo imposible es posible. Presenta al hombre como «imitador» y artesano y echa mano del supuesto contrafáctico. Compara al hombre injusto con el artesano, que sabe qué es lo que puede y lo que no puede conseguir con su arte,¹³ y al justo lo define como un hombre que no tiene otra cualidad que su justicia.

153

Por otra parte, en el texto se observa que existe un conflicto de intereses entre el bien y el individuo y el bien común. Ambos no sólo parecen no coincidir, sino que además se contraponen. Más aún, el bien natural únicamente concuerda con el bien individual, es decir, con la vida del tirano.

Asimismo, interesa destacar de este diálogo la interrelación que subyace entre ciudad e individuo. El deseo mimético que se da en Giges nos lo muestra claramente: la justicia del individuo influirá inexorablemente en el destino de la polis. El deseo mimético de Giges amenaza la existencia de la ciudad. En último término será, pues, el comportamiento del individuo lo que conforme una polis justa o injusta, así como lo que decida el tiempo de vida de esa polis.

Como en el mensaje del «mito de Giges», será también esa «justicia del individuo» la que inclinará la balanza de nuestra sociedad;

¹³ Glaucón toma los versos de Esquilo para describir al hombre perfectamente injusto (362b).

será la justicia de cada cual la que determinará en qué clase de sociedad deseamos vivir y si nuestra sociedad goza todavía de buena salud. «El anillo de Giges», un relato para hacernos reflexionar.

Abstract

The author does not intend to make an exhaustive analysis of Plato's work. She just wants to address the reader in such up-to-date questions as: evil, justice and injustice, the consequences of our acts and the man's responsibility in the right running of his society. So, «Giges' ring» shows us the weakness of the man in every period of the history in which crime is established as the best way of success in life. It is always «the best way» if people can't guess evil, that is, if the criminal action disappears and the villain can be considered as an honest man.