

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O ARGUMENTO POLÍTICO E ONTOLÓGICO DA INFERIORIDADE FÍSICA E MORAL DA MULHER EM A REPÚBLICA, DE PLATÃO

VITÓRIA ALEXANDRA SILVA DA SILVA

BELÉM
2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O ARGUMENTO POLÍTICO E ONTOLÓGICO DA INFERIORIDADE FÍSICA E MORAL DA MULHER EM A REPÚBLICA, DE PLATÃO

VITÓRIA ALEXANDRA SILVA DA SILVA

Dissertação apresentada à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Linha de Pesquisa: Estética, Ética e Filosofia Política
Orientador: prof. Dr. César Augusto Mathias de Alencar (PPGFIL-UFPA/UNIFAP)

BELÉM
2026

VITÓRIA ALEXANDRA SILVA DA SILVA

O ARGUMENTO POLÍTICO E ONTOLÓGICO DA INFERIORIDADE FÍSICA E MORAL DA MULHER EM A REPÚBLICA, DE PLATÃO

Dissertação apresentada à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH da Universidade Federal do Pará, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Linha de Pesquisa: Estética, Ética e Filosofia Política
Orientador: Dr. César Augusto Mathias de Alencar (PPGFIL-UFPA/UNIFAP)

Examinadores:

PROF. DR. CESAR AUGUSTO MATHIAS DE ALENCAR

PPGFIL – UFPA / UNIFAP

PROFA. DRA. GISELLE AMARAL DOS SANTOS

UFRN

PROF. DR. LUIZ MAURÍCIO BENTIM DA ROCHA MENEZES

IFTM

BELÉM
2026

A Estrela

Gatinho, meu amigo,

Fazes ideia do que seja uma estrela?

- Ferreira Gullar

AGRADECIMENTOS

Toda pesquisa acadêmica é atravessada por muitos encontros e desencontros, erros e acertos, que resultam de condições materiais, afetivas, psicológicas e, em certa medida, existenciais nas quais esteve envolto o pesquisador — não apenas no decorrer dos dois anos do Mestrado, mas também em virtude das experiências que carrega consigo desde muito antes. Seria inumano dizer que este trabalho não foi atravessado por tais questões e, mais ainda, insensível dizer que passei por todas elas sozinha.

Agradeço ao meu orientador, por ter estendido a mão quando eu mais precisei e por ter acreditado no meu trabalho quando eu mesma cheguei a pensar que a Filosofia já não era mais para mim. À Banca Examinadora, pelas leituras e contribuições que enriqueceram esta dissertação. Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, cujas disciplinas e debates foram fundamentais para a construção de um profissional crítico. À Universidade Federal do Pará, por ter sido a minha casa mais verde, sem o seu suporte institucional, através das bolsas de Iniciação Científica tudo seria mais complicado. À Livraria da Cidade Universitária – EDUFPA, por ser minha primeira experiência de trabalho e pela festiva convivência diária com outros bolsistas e com Amanda Nascimento e Luiz Fernando, servidores técnicos-administrativos, mas que, na verdade, eram nossos amigos. À CAPES, pelo apoio financeiro que subsidiou esta pesquisa.

Durante esta trajetória, como qualquer outro mortal, tive esperanças e desesperanças, no entanto, as Moiras se incumbiram de cruzar alguns caminhos no emaranhado fio da minha existência e, em razão disto, foi possível persistir. Agradeço à minha mãe que foi meu suporte total durante o Mestrado e me ensinou a cara relação de amizade que ultrapassa a maternidade. Ao meu pai, pela vida e pelo apoio, mesmo desaprovando as minhas escolhas. Aos meus irmãos, que são a minha razão de existir, sem Vitor Alexandre e Vinícius Alexandre, eu não seria a mulher que sou hoje.

Ao meu companheiro Felipe Sampaio, por me apoiar integralmente na vida e, mais do que ninguém, por igual formação, entender o sentimento agridoce que causa a filosofia e por me ensinar como o amor transforma o caminhar solitário em companhia. Aos meus gatos Lou, Nausícaa e Ozzy, por me ensinarem cotidianamente sobre amor. Aos meus amigos de turma Anthony Lucas e Lucas Cabral pelas felicidades, tristezas e cigarros partilhados. Aos meus amigos Andressa Lopes, Ingrid Beltrão, Giselle Lucas, Tiago Vale e Joel Miranda por encarnarem vividamente o conceito de amizade.

Até o século XVII, a epistemologia sexual do regime soberano era denominada pelo que o historiador Thomas Laqueur denomina "um sistema de similaridades"; a anatomia sexual feminina foi estabelecida como uma variação frágil, interiorizada e degenerada do único sexo que possuía existência ontológica, o masculino.

Paul B. Preciado

RESUMO

Esta pesquisa parte do contexto da inserção e função atribuída às mulheres no livro V da obra *A República* de Platão. O projeto-político e pedagógico da *Kallípolis*, que em sua constituição não determina função privativa aos sexos – uma vez que tanto a natureza feminina quanto a masculina, quando aptas, por natureza, podem desempenhar a função de guardiões da cidade, com a ressalva de que a mulher possui uma constituição física mais fraca (*Rep.* V, 455e) – precisa, portanto, que a mulher receba educação física e intelectual tal qual seus pares, que lhe possibilite a excelência e superioridade dada por meio do aprendizado da ginástica e da música (456e). Desta forma, objetivamos discutir o caráter ambíguo do qual as mulheres participam em *A República*, à medida em que elas não são mais vistas como objeto, mas como sujeitos, capazes de exercer atividades importantes dentro da *Pólis*, no entanto, preserva uma tese que atesta a inferioridade feminina perante os homens. Nossa hipótese procurará sustentar que a paridade entre os sexos defendida por Platão é, na verdade, uma ferramenta política e que seu resultado é o reforço da inferioridade física e moral.

Palavras-Chave: Natureza; Guardiãs; Paridade.

ABSTRACT

This research is based on the context of the insertion and role attributed to women in Book V of Plato's *Republic*. The political and pedagogical project of Kallipolis, which in its constitution does not determine a specific role for the sexes – since both the feminine and masculine natures, when naturally apt, can perform the role of guardians of the city, with the exception that somem have a weaker physical constitution (Rep. V, 455e) – therefore requires that women receive physical and intellectual education like their peers, so that they may attain excellence and superiority through learning gymnastics and music (456e). In this way, we objectively discuss the ambiguous character in which women participate in the *Republic*, as they are no longer seen as objects, but as subjects, capable of performing important activities within the *Polis*; however, it preserves a thesis that attests to the inferiority of women to men. Our hypotheses will seek to support that the parity between the sexes defended by Plato is, in fact, a political tool and that its result is the reinforcement of physical and moral inferiority.

Keywords: Nature; Guardians; Parity.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

PC - Preceitos Conjugais

REP - A República

LEG - As leis

TIM - Timeu

OEC - O Econômico

PHDR - Fedro

SOPH - Sofista

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1
1. A CULTURA MASCULINA DA *ARETÉ* 6
1.1. HABITAR A CIDADE COMO MULHER 17
1.2. O IMAGINÁRIO SOBRE O FEMININO 21
1.2.2. O IMAGINÁRIO LITERÁRIO A PARTIR DAS TRAGÉDIAS 32
2. O ARGUMENTO POLÍTICO E ONTOLÓGICO DA INFERIORIDADE FÍSICA E MORAL DA MULHER 44
2.1. O NÚCLEO FILOSÓFICO DE A REPÚBLICA 46
2.2. A NEUTRALIZAÇÃO POLÍTICA DA DIFERENÇA SEXUAL ENTRE OS GUARDIÕES 59
2.3. INFERIORIDADE POLÍTICA E ONTOLÓGICA DA MULHER 64
3. DO PROTOFEMINISMO AO UTILITARISMO POLÍTICO: MULHERES E USO ESTATAL DOS CORPOS ÚTEIS 70
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS 83
REFERÊNCIAS 85

INTRODUÇÃO

Pesquisar, nos dias atuais, a presença feminina na filosofia antiga pode ser uma tarefa desafiadora, dada a escassez de fontes que nos permitam entrever qual foi a real contribuição das mulheres, uma vez que a maior parte deste pensamento que hoje é possível ter acesso nos foi legado por testemunhos masculinos ou está fragmentado. Além de descortinar a relevância do fazer filosófico feminino – por muito tempo preterido por ser considerado inferior e menos filosófico –, esta dissertação tem por objetivo realçar como a marginalização feminina no âmbito político e intelectual moldou as dimensões sociais, culturais e filosóficas na Grécia antiga. Utilizaremos, portanto, além de fontes filosóficas, também fontes históricas e literárias para demonstrar esta marginalização em suas diferentes perspectivas e sua contribuição tanto para o apagamento da mulher na história do pensamento, quanto para a formulação filosófica de Platão em *A República*.

Poderemos, a partir da mobilização triangular entre fontes filosóficas, históricas e literárias, indicar que a marginalização histórico-cultural sofrida pelas mulheres é uma tradição que Platão tenta, mas não tem sucesso em superar. Nesse sentido, buscamos demonstrar que a proposta de paridade de funções de Platão, não é uma ruptura com as estruturas sociais anteriores, e sim uma reforma instrumental.

A ausência da participação ativa das mulheres nas decisões políticas demonstra não apenas o limite instituído pelos homens entre "nós e elas", um limite que não se restringia apenas à concessão de direitos na *pólis*, mas, pode-se dizer, de reconhecimento de humanidade, à medida que às mulheres cabia a reclusão e o silenciamento da vida interior. Em primeira análise, esta pesquisa se concentra em pontuar as principais características da cultura masculina de nobreza, bem como evidenciar que o universo espiritual da *pólis* foi responsável por modelar a vida cívica e social, com o fito de demonstrar como os ideais masculinos de excelência e cidadania moldaram a organização social e demarcaram o espaço feminino e o masculino.

O ideal de nobreza cavalheiresca advinda da poesia homérica inaugura a discussão do primeiro capítulo, pois a sua intenção em formar um tipo elevado de homem surge a partir de um propósito educativo único: A *Paidéia*. Iniciar esta dissertação a partir deste ponto é crucial, pois poderemos observar que a proposta platônica nasce como uma resposta crítica a tradição educativa fundada pelos textos homéricos. No que se segue, veremos que Platão reformula instrumentalmente um sistema educativo que o precede, ao passo que herda a noção antropoplástica da natureza humana, que embora possua naturalmente habilidades, estas devem

ser lapidadas através da *paidéia.* Conforme Vernant (2013, p. 12) nos explica, a essência da educação grega é a modelagem dos indivíduos pelo *nomos* instituído pela vida comunitária, isto é, a construção progressiva do ser político. Os representantes desta *paidéia*, os mestres da verdade, como os intitula Detienne (1988), são os homens de Estado que assumem para si essa função de esculpir o homem vivo.

É interessante pontuar que a diferenciação de classes sociais, originada das noções de natureza, espírito e corpo são constitutivas para a geração da cultura superior. Com isso pode-se afirmar, conforme Vernant (2013, p. 23), que a história da formação grega tem suas origens na aristocracia palaciana e aspira a distinção entre as raças. O testemunho mais completo destas concepções aristocráticas é encontrado nas epopeias homéricas (*Ilíada* e *Odisseia*), pois são nestes textos que encontramos as qualidades morais e espirituais, a exemplo da *areté*, como atributo próprio da nobreza heróica. Nesse sentido, podemos, novamente, afirmar que Platão não rompe radicalmente com a concepção homérica, pois a sistematização filosófica operada pelo filósofo também leva em conta a excelência. Embora a excelência de que fala Platão não seja a mesma *areté* da nobreza homérica, esta concepção de diferenciação natural entre as pessoas é herdada e reelaborada por Platão, por exemplo, no mito dos metais.

Em seguida, ainda no primeiro capítulo, buscamos nas contribuições de Vernant em *As Origens do Pensamento Grego*, expor como se deu o alargamento da noção de *areté* a partir do processo de democratização da palavra, possibilitando a propagação de conhecimentos antes restritos, bem como incitando a uma nova forma de organização política e social que não estivesse mais sob o domínio de um rei ou de sua descendência. Além disso, Vernant explora o modo pelo qual este contexto de mudanças significativas no âmbito religioso, cultural e político contribuíram para o surgimento dos primeiros filósofos e a sua crescente importância como propagadores de conhecimentos que antes estavam restritos às paredes dos palácios.

No prosseguimento do primeiro capítulo, discutimos a maneira pela qual o fervilhar das práticas discursivas no interior da pólis marcam uma progressiva laicização do saber, para tanto utilizamos a obra de Marcel Detienne (1988), *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, que genealogicamente distingue o período anterior à concepção da *pólis* da crescente autoridade política e espiritual dos mestres (adivinho, poeta e governante). Este período de formação da *pólis* é visto por Detienne enquanto produto de uma mutação intelectual do pensamento grego, que opera a passagem da palavra mítico-religiosa à palavra-diálogo. Utilizamos esta obra para sublinhar a transição da verdade como prerrogativa de certas classes (poetas, reis e adivinhos) para a verdade anunciada pela filosofia, fundada muito mais sobre a razão do que por um contato inspirado com as divindades.

Esta navegação em torno da formação do homem nos guia para a investigação de como viviam as mulheres na *pólis*, discussão que localizamos na seção 1.1. Se por um lado o homem era destinado a realizar as atividades *ativas* na cidade, participando de assembleias e de importantes decisões políticas, por outro as mulheres eram despossuídas de direitos políticos e jurídicos, realizando funções domésticas no interior do *oîkos*, isto é, responsável pela administração do lar, *oikonomia*. Os elementos anteriores, isto é, a paidéia aristocrática e a verdade detida pelos eleitos, estão calcadas na exclusão de alguns grupos considerados apolíticos. Por conseguinte, as diferenciações entre os grupos considerados superiores e inferiores podem ser ilustradas em oposições, por exemplo: nobre X plebeu ou público X privado.

Utilizamos fontes primárias de tragediógrafos como Eurípides e Sófocles, assim como o testemunho de Xenofonte, para vislumbrar como pode ter sido habitar a cidade como mulher, além de nos ajudar a compreender de que maneira o imaginário literário e filosófico atuou sobre a construção de certas personagens femininas. Inauguramos o subcapítulo 1.2. com Xenofonte (430-425 a.C) e sua obra de influência socrática *O Econômico,* identificando na conversa entre Sócrates e Iscômaco lições oferecidas pelo marido para a excelência de sua mulher nos serviços domésticos. Este tratado de Xenofonte é, segundo Prado (1999), um *logos oikonomikós*, onde Xenofonte põe em cena a figura de Sócrates, com sua autoridade, para investigar a melhor maneira de aumentar o patrimônio familiar.

Mobilizamos tragédias em que as protagonistas são mulheres, uma vez que é através deste documento que temos acesso às vozes femininas, reconhecidas publicamente por suas transgressões frente à ordem. Este imaginário cultural presente nas tragédias associa as mulheres à desmedida, à paixão, e como risco à ordem da cidade, elementos que Platão buscará controlar por intermédio da regulação reprodutiva, como veremos posteriormente.

Esta obra é importante para este estudo pois, ao trabalhar com esta fonte, temos o intuito de mostrar o estatuto doméstico da mulher, bem como revelar a norma de submissão feminina ao esposo, além de demarcar quais são as funções femininas no interior do *oîkos* e o seu papel no crescimento do patrimônio. Além destes pontos, Iscômaco também ensinará a Sócrates que a sua *kalokagathia* apenas é possível porque sua mulher cuida inteiramente do lar, sem que ele deva se preocupar com serviços que não são adequados á sua natureza masculina.

Em seguida, para completar a descrição, utilizamos as tragédias *Medeia* e *As Troianas* de Eurípides para delinear como as noções de civilidade e incivilidade envolvem as figuras femininas trágicas, uma vez que estas são, geralmente, despossuídas de direitos e constantemente necessitam transgredir normas para reclamar justiça ou honra. Ademais, é

através da análise das tragédias que podemos entrever a dramatização do destino feminino, posto que as epopeias narram a ventura e desventura dos heróis. Resgatar estas tragédias para o contexto do nosso debate implica pensarmos como as mulheres estão localizadas na política, muitas vezes associadas a elementos como a monstruosidade ou simples espólios de guerra, personificando a tensão entre *nomos* privado e *nomos* público.

Posterior a essa análise, esta pesquisa segue para a investigação do lugar comum reservado às mulheres atenienses – localizada em 1.3. Para tanto, utilizamos o testemunho de Apolodoro (180-120 a.C) em sua obra jurídica *Contra Neera*, relevante por sua descrição das três performances femininas no século IV (*gyne*, *pallake* e *hetaira*), situando o papel de cada mulher no ambiente público e privado. A função da utilização desta fonte judicial é fornecer um panorama da vida cotidiana ateniense, bem como trazer ao debate a moralidade sobre o comportamento feminino. Sobretudo, trouxemos esta obra para contrastar com a figura feminina apresentada por Xenofonte em *O Econômico*, já que contém uma distinção jurídica entre três tipos de mulheres a partir de distinções claramente funcionais baseadas na utilidade. Até aqui, este caminho nos possibilita demonstrar como a inferioridade ontológica é construída culturalmente e a maneira pela qual ela justifica a inferioridade política da mulher.

O segundo capítulo inicia a discussão d'*A República*, fazendo uma breve reconstrução argumentativa dos livros I, II, III, IV que conduz à questão da comunidade de mulheres e filhos no livro V. Com isso, procuramos demonstrar que esta proposta não está isolada do restante da obra, mas organicamente incutida em um projeto político-ontológico mais amplo. Neste capítulo, buscamos introduzir as noções de comunidade e os fundamentos da educação dos guardas, circunscrevendo-os no interior da investigação sobre a justiça. Descrevemos como se dá, progressivamente, a passagem de uma cidade de porcos (baseada na satisfação de princípios básicos para a sobrevivência) para uma cidade luxuosa, bem como situamos a expansão territorial e a guerra como responsáveis pela necessidade do nascimento de um setor especial para a defesa da cidade.

Detalhamos o tipo de educação que os guerreiros devem receber para preparar moral e filosoficamente suas almas e corpos para o exercício de sua função, assim como enfatizamos a hierarquia presente em cada um dos cidadãos conforme um mito de origem que leva em conta o ouro, a prata e o bronze, com o fito de exemplificar a maneira pela qual Platão justifica o regime estamental da cidade a partir de características ontológicas.

Realçamos a questão da divisão dos bens entre todos, assim como o argumento sobre a riqueza e a pobreza diante de oponentes mais abastados. Consecutivamente, iniciamos a descrição acerca das quatro virtudes que devem compor uma cidade bem constituída: sabedoria,

coragem, temperança e justiça. Finalizado este percurso até o final do livro IV, no subcapítulo 2.1. iniciamos a discussão do livro V, desenvolvendo a temática da comunidade de mulheres e filhos e a paridade de funções. Neste ponto, realçamos os passos de maior relevância para a unidade argumentativa, aprofundando-nos nas três ondas debatidas por Sócrates e seus interlocutores.

Descrevemos os detalhes da política reprodutiva de Platão e, em seguida, no subcapítulo 2.2. ampliamos a discussão acerca da inferioridade política e ontológica, elencando comentadores contemporâneos que recepcionam o debate platônico e assumem posicionamentos distintos sobre a proposta de paridade de funções. No prosseguimento, visamos discutir mais a fundo a política reprodutiva e a eugenia por detrás dos casamentos sagrados na *Kallípolis*. Neste sentido, buscaremos apresentar que a educação em comum não visa a emancipação feminina, mas a preparação de corpos úteis para a defesa da cidade, ao passo que apenas transfere a dominação masculina do âmbito privado para o estatal.

O leitor pode vir a perguntar-se no que, de fato, consiste este argumento que é tanto político quanto ontológico e, por que ele implica em uma inferioridade que é tanto física quanto moral? Bem, poderíamos ser levados a pensar que a paridade de funções descrita pelo filósofo eliminaria a distinção entre mulheres e homens na política, porém ao descrever a *physis* da mulher, o filósofo a considera mais fraca e como uma versão inferior do tipo humano completo, o homem — a isto conceituamos inferioridade física e moral, posto que a mulher é considerada inferior tanto em suas virtudes (*aretai*) quanto em seu corpo físico (*soma*). Tanto a inferioridade física quanto a moral derivam de um argumento político que utiliza o plano ontológico para legitimar estas diferenças, motivo pelo qual Platão instaura um controle sobre a sexualidade e a reprodução.

Finalizamos com um terceiro capítulo que atualiza o debate – sem pretensão de anacronismo – às concepções contemporâneas de utilitarismo e feminismo. Para tanto, utilizamos trabalhos de pesquisadores que defendem que a proposta de Platão no livro V foi engendrada a partir da visualização de possíveis benefícios para a unificação estatal e eugenia de uma raça superior e não a partir da preocupação com a situação injusta vivenciada pelas mulheres em sua época, i.e., defenderemos que o intuito da paridade está longe de ser liberal, mas apresenta um pano de fundo utilitário ao fazer o uso estatal de corpos prestativos.

1. A CULTURA MASCULINA DA *ARETÉ*

Desenvolver qualquer reflexão sobre a mulher na antiguidade nos convida a discutir como viviam seus pares, os homens, e retomar esse debate remonta, principalmente, à concepção clássica de homem que a literatura homérica nos legou. A formação espiritual do homem grego desenvolveu-se a partir do ideal de nobreza cavalheiresca que utilizou a poesia como orientação para a vida comunitária, representada pela poesia bélica de Homero e sua ação educativa sobre o homem.

Nosso objetivo, ao iniciarmos esta dissertação com este contexto histórico, é demonstrar como os ideais masculinos de excelência e cidadania moldaram a organização social e demarcaram o espaço feminino e o masculino, bem como de que modo este legado cultural e organizacional é assumido e reelaborado filosoficamente por Platão na concepção da cidade em *A República*.

A poesia homérica é um depósito fiel desta orientação para a vida comunitária, assim como para entrevermos o papel social ocupado pela mulher. A seguir, tomamos como exemplo a *Odisseia* (Canto I, versos 356-364), em que Telêmaco lança mão de uma exortação à mãe, que nos permite observar a discrepância entre o silêncio feminino e a fala pública masculina:

> Agora volta para teus aposentos e presta atenção
> Aos teus lavores, ao tear e à roca; e ordena às tuas escravas
> Que façam os seus trabalhos. Pois a fala competirá aos homens
> Todos, a mim sobretudo: pois dele é o poder em casa. (Homero, Canto I, v. 356-364)

Telêmaco, no início de sua maturidade, como podemos observar nos versos acima, assume o controle sobre a mãe ao ocupar o lugar de Odisseu no palácio, afirmando ser o chefe da casa. Este gesto de autoridade masculina antecipa a situação feminina na cidade, posto que o discurso do filho de Odisseu simboliza a diferença crucial que há entre o espaço doméstico e o espaço público. Posteriormente, quando cotejarmos o texto platônico, será possível observar que, apesar de elaborar algumas ressalvas quanto à educação poética oriunda de Homero, Platão herda parte desta noção organizacional ao indicar que a *pólis* bem-organizada depende de uma clara divisão de funções.

Nesse sentido, para Jaeger (2021, p. 5), a Paideia para o povo grego não estava dissociada da vida comum, não era exterior à vida cotidiana, pois almejava "a formação de um elevado tipo de homem" seja na representação antropomórfica dos deuses até a centralidade do "problema do homem" na filosofia. O tema essencial na história da formação grega é, para Jaeger, o conceito de *areté,* que são os ideais que encontramos expressos tanto na *Ilíada*, quanto

na *Odisseia*, são valores como heroísmo, destreza, força e, sobretudo, a nobreza que imprimem no homem um código de conduta e sua duradoura influência.

Completa Jaeger que este código de conduta pode ser observado, inclusive, séculos depois na ética citadina, com a persistente exigência de valores como coragem e virilidade. A *areté*, este ideal que norteia a educação do homem, nos serve como pano de fundo para a posterior análise sobre a condição feminina, uma vez que diferem, fundamentalmente, as virtudes entre homens e mulheres. Precisamos destacar, ainda, que é justamente essa concepção de virtude que Platão transporá do campo mítico para o campo racional e funcional.

Mesmo o período clássico grego partilha com o arcaico da influência desta concepção que diferencia virtudes femininas e masculinas, afinal a metafísica da diferença sexual não foi superada até os dias atuais. É possível observar nas obras de filósofos clássicos como Aristóteles; em *A Política*, e Platão; no *Mênon* e em *A República*, a discussão que distingue as virtudes masculinas das femininas.

O personagem Mênon no diálogo homônimo, em uma das definições, aponta que a virtude do homem é administrar os negócios da cidade, enquanto a virtude da mulher consiste no dever de bem governar a casa, cuidar do que nela está e obedecer ao marido (71e). Mesmo com a devolutiva de Sócrates indicando que deve haver, assim como a força, saúde e altura, uma só virtude para o homem e para a mulher.

Ainda sobre a imorredoura conduta da nobreza, o classicista aponta que, em muitos aspectos, ela pode ser encontrada no pensamento de filósofos do período clássico, como Platão e Aristóteles (Jaeger, 2021, p. 31), uma vez que estes valores arcaicos estão distribuídos nos elementos artísticos, políticos e religiosos que constituem o sistema de símbolos do povo grego. Conforme Alves (2010, p. 06), a Paideia grega atuava na "construção do ideal antropoplástico do homem", formando o ser humano de acordo com os ideais e valores veiculados, sobretudo, pela cultura constituída pela poesia, que veiculava ensinamentos através de seus elementos sonoros e técnicos, permitindo uma modelagem de valores citadinos por meio da declamação e do potencial rememorativo do rapsodo.

Dessa maneira, é correto afirmar que a dimensão pedagógica da poesia construiu os pilares da política de Estado (Alves, 2010, p. 08) e, além disso, contribuiu para a posterior reformulação da educação do homem e seu vínculo com um projeto de unidade da *pólis*.

Foi a partir da instauração da Democracia ateniense no séc. V. que, segundo Alves (2010, p. 18), houve a necessidade da formulação de uma outra forma de Paideia – normalmente identificada com o movimento sofístico – e embora esta nova exigência não tenha excluído de forma total os antigos valores, eles ainda "eram incompatíveis [os antigos ideais

educativos] com as aspirações citadinas e com os valores da sociedade ateniense do período clássico", essa remodelação da Paideia era, então, baseada no bom uso da palavra, pelo pragmatismo e pela utilidade, motivo pelo qual o movimento sofístico tem um importante papel na história da educação.

Vernant (1992) empreende uma análise precisa acerca do universo espiritual da *pólis*, situando seu aparecimento enquanto fator decisivo para o estabelecimento da palavra como instrumento político de exercício de poder, confirmando a relação intrínseca entre política e *logos*, dado que as resoluções conflituosas da cidade devem, necessariamente, perpassar o âmbito dos "discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas" (Vernant, 1992, p. 35). O pensador caracteriza a arte política a partir da noção de *logos* enquanto linguagem, dessa maneira, a arte política se executa através do discurso, e este, pela sua lógica de funcionamento adquire função política.

As práticas retóricas e sofísticas desempenharam suas funções essencialmente através da discursividade, utilizando fórmulas discursivas para obter desempenho positivo em Assembleias e Tribunais. Os praticantes da sofística, professores profissionais, ofereciam cursos e ensinavam a arte de falar bem sobre qualquer assunto, possibilitando ao aluno defender tanto uma opinião quanto o seu contrário. Dessa forma, a agilidade verbal da prática sofística podia ser vazia por demonstrar que os discursos eram empreendidos visando a vitória nos debates e não uma busca genuína pelo saber ou conclusão verdadeira.

Vernant (1992, p. 36) identifica o alargamento da cultura espiritual grega ocorrida no processo de democratização, isto é, o acesso ao conhecimento que estava reservado, nos primórdios, às elites aristocratas guerreira e sacerdotal, passa a compor a cultura comum e sair das paredes dos palácios. A democratização da palavra possibilitou não apenas a propagação de conhecimentos antes restritos, mas também incentivou o aniquilamento das leis que asseguravam a autoridade do rei e a reivindicação de novas leis que se aplicassem aos interesses comuns do povo. Portanto, a *dike*, aponta Vernant, que era desempenhada a partir da ligação entre o rei e a divindade soberana, passa a realizar-se na lei dos homens, sendo comum a todos, sem, no entanto, deixar de "exprimir uma ordem concebida como sagrada" (1992, p. 37).

O advento da *pólis* no intercurso dos séculos VIII e VII foi marcado pelo emergir da filosofia, que opera uma mudança significativa de foco, já que depõe os antigos vínculos de submissão ao destacar a *philia* entre aqueles que compõem a cidade, concebendo os homens como semelhantes[1] uns aos outros. Vernant explora o modo pelo qual mudanças significativas

[1] Vernant (1992, p. 42) aponta que, inicialmente, os cidadãos se definem como "*hómoioi"* (iguais) e,

no âmbito religioso, cultural e político contribuíram para o surgimento dos primeiros filósofos. Dessa maneira, as consequências da crise da pólis, causada por tensões entre aristocratas e classes populares, será tanto as reformas sociais, quanto a efervescência no domínio intelectual, incitando novas formas de conceber a organização política e visando "elaborar as noções fundamentais da nova ética grega" (Vernant, 1993, p. 49).

Foi a partir da efervescência religiosa, continua o historiador, que se pôde redefinir a *areté*, despojando-a de seu aspecto guerreiro, bem como de sua ligação com o nascimento e ostentação, passando para uma ideia que valorizava o comportamento: a disciplina (*askésis*); o autocontrole (*epimeleia*) e o esforço (*ponos*).

Essa nova maneira de pensar a virtude na vida social pode ser percebida, em alguns meios, como constituindo uma disciplina ascética que valoriza a *sophrosyne* (nada em excesso), em oposição à *hybris*, a qual está na raiz da riqueza (*ta chrémata*) e conduz o homem à loucura, *aphrosyne* (Vernant, 1992, p. 59). A seguir, o historiador explica a integração da *sophrosyne* na vida política, bem como sua relação com a violência e a justiça, que personificam a passagem do poder do Soberano para a força da lei:

> À *sophrosyne*, virtude do justo meio, corresponde a imagem de uma ordem política que impõe o equilíbrio a forças contrárias, que estabelece um acordo entre elementos rivais. Mas, como no processo, sob sua forma nova, a arbitragem supõe um juiz que, para aplicar sua decisão, ou impô-la se

posteriormente, de maneira mais abstrata como *"Isoi"*. Para o historiador, o século VI exprimirá de maneira rigorosa o conceito de Isonomia ao exibir na prática o ideal de participação de todos os cidadãos nos assuntos da cidade, incluindo a democratização da função militar e, em consequência, uma mudança radical na ética do guerreiro com o aparecimento dos *hoplitas.* Esta mudança é também de cunho psicológico, afirma Vernant, pois a nova formação militar não busca κλέος, glória ou prestígio particular, afinal o ideal de virtude guerreira não está mais baseado no *thymós*, mas sim na aspiração do "domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a uma disciplina comum" (Vernant, 1992, p. 44). Esta aspiração de unidade, descrita pelo historiador, que flui entre os guerreiros na guinada da fase democrática da *pólis*, nos é bastante instigante, uma vez que Platão prescreve aos guerreiros de sua cidade a mesma austeridade e equilíbrio dos impulsos, bem como preconiza o sentimento de *φιλία* e *κοινωνία* entre seus guardas, porém ressalta que são as diferentes disposições apresentadas pelos indivíduos que constituem a comunidade baseada na satisfação das necessidades recíprocas. Destaco o passo 370b, em que Sócrates argumenta que cada um possui aptidão para diferentes atividades, portanto não seríamos iguais por natureza. Podemos observar que Platão preza pela boa constituição de seus guardas, esclarecendo que devem possuir equilíbrio entre as faces branda e impulsiva de sua natureza, as mesmas qualidades que Vernant aponta terem emergido na mudança do *ethos* guerreiro. Porém, está claro que o filósofo não partilha da noção de igualdade na vida social tal qual esta que apresenta Vernant, como podemos constatar na descrição do nascimento da cidade luxuosa em *República* II, mantendo a hierarquia em sua cidade e classificando os cidadãos como diferentes por suas carências materiais, bem como por suas aptidões físicas e intelectuais. A tensão entre os termos semelhança e igualdade nos é muito caro, por isso consideramos necessário destacar que o termo original em Grego que consta no passo supracitado é *ὅμοιος (homoîos)* adjetivo no caso nominativo, gênero masculino e singular. Carlos Alberto Nunes, o tradutor da edição utilizada da *República*, opta por traduzir este termo por "igual", embora ele comporte esta tensão com seu sinônimo "semelhante".

> necessário, refere-se a uma lei superior às partes, uma *dike* que deve ser para todos igual e a mesma. (Vernant, 1992, p. 60)

A noção de *sophrosyne*, enquanto domínio de si, tem valor não apenas em escala individual, explica Vernant, mas forma uma *paideia*, capaz de interferir no curso dos acontecimentos públicos ao incitar o equilíbrio das almas incontinentes. Aqui, pela primeira vez, vemos uma certa proximidade entre indivíduo e a cidade – que será teorizado posteriormente por Platão –, isto é, onde a virtude individual influencia a vida política.

Os sábios assumem um papel de importância neste novo estilo de relações humanas, dado que imprimem "em suas máximas ou em seus poemas, destacado e expressado verbalmente os valores que ficavam mais ou menos implícitos nas condutas e na vida social do cidadão" (Vernant, 1992, p. 65). Além disso, é importante sublinharmos que a valorização do autocontrole e da disciplina, tão presentes na ética cívica que descrevemos, será levada ao limite por Platão na *Kallípolis*, onde o corpo passa a ser regulado em função da utilidade política.

A crise da pólis impulsionou o desenvolvimento do pensamento moral e político, baseado na dessacralização do saber e na racionalização da vida social. O produto dessas transformações na cidade é a filosofia, que nasceu de uma revolução intelectual tão súbita na jônia a ponto de ser considerada um milagre grego. Vernant aponta que os problemas humanos passam a ser compreendidos a partir da racionalidade e debatidos publicamente com outros cidadãos, pouco a pouco laicizando a pesquisa sobre o cosmos.

Podemos, neste sentido, utilizar o exemplo de Xenófanes de Colofão, que opera uma crítica contra a religião demonstrando como são atribuídos aspectos humanos aos deuses. O fragmento a seguir representa a transição do *mythos* ao *logos*, na medida em que Xenófanes questiona o antropomorfismo dos deuses, reforçando o que Vernant afirma ao referir-se à dessacralização do saber:

> Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões
> E pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens,
> Os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois,
> Desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam
> Tais quais eles próprios têm. (Xenófanes, *Tapeçarias*, V, 110)

As práticas discursivas ocorridas no interior da pólis marcam uma progressiva laicização do saber. Neste contexto, Marcel Detienne (1988), em sua obra *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, discorre sobre o período anterior à concepção da *pólis*, evidenciando a autoridade política e espiritual dos mestres (Adivinho, Aedo e Rei). Esta abordagem

proporciona uma noção de continuidade entre a herança arcaica e o processo de transformação que remodela a verdade, discurso e poder político na *pólis*.

Pierre Vidal-Naquet, no prefácio à obra de Detienne, questiona a existência simultânea de mestres e da verdade, apontando que no sec. XIX emergiu uma tendência a identificar a presença da verdade onde estava o mestre, muito em virtude de as ciências humanas incorporarem os modelos de pesquisa das ciências naturais e exatas. O autor indica que há uma peculiaridade em cada forma de linguagem, bem como o alcance de cada uma em relação ao público a qual se dirige, exemplificando a universalidade da linguagem científica. Esta, por outro lado, não deve suprimir a diversidade e complexidade de outras formas de linguagem, como as africanas; indígenas; ameríndias ou chinesas, mas reconhecer-se como originariamente grega, além de valorizar o papel da Grécia na construção de uma linguagem científica universal.

Detienne examina as origens do conceito de verdade e sua intrínseca relação com a filosofia, como podemos verificar no passo a seguir:

> De fato, quando a reflexão filosófica descobre o objeto próprio de sua busca, quando se desarticula do fundo do pensamento mítico, onde a cosmologia jônica ainda encontra suas raízes, quando se lança deliberadamente aos problemas que não mais deixarão de atrair sua atenção, ela organiza um campo conceitual em torno de uma noção central que definirá, a partir de então, um aspecto da primeira filosofia como tipo de pensamento e do primeiro filósofo como tipo de homem: Alétheia ou a "verdade". (Detienne, 1988, p. 13)

O discurso que tencionava dizer a verdade, explica Detienne, era o mítico-religioso (*mythos*), nele encontramos a pré-história da *Alétheia*, que é, posteriormente, complementada pelo registro discursivo orientado pelo *lógos*. Com isto, não devemos inferir uma superação do *mythos* pelo *lógos*, mas uma transformação na postura simbólica do mito, isto é, uma decomposição das imagens míticas, com intuito de explicá-las (Alencar, 2020). Detienne expõe que é na poesia de Hesíodo que aparece a mais antiga representação da *Alétheia* vinculada com o discurso poético-religioso, destacando o papel central da memória na preservação e transmissão do passado.

O discurso poético pode ser visto a partir de dois registros: o teogônico e o nobre, o primeiro busca cantar os deuses, enquanto o segundo visa louvar as façanhas guerreiras. Entretanto, a função poética de louvor tem fins aristocráticos tanto positivos quanto negativos: o elogio e a censura eram duas maneiras de representar a tensão entre *mnemosýne* e *léthe*, pois através do canto as façanhas de heróis poderiam ser eternas ou morrer. A memória é, portanto, um privilégio que o poeta concede ao homem, dado que o louvor “não deixa de ser e identifica-

se com o Ser do homem cantado" (Detienne, 1988, p. 21). No trecho a seguir, Detienne esclarece como as mudanças sociopolíticas na Grécia influenciaram na função do poeta:

> Se a primeira função do poeta é atestada somente através dos últimos ecos da literatura teogônica, a função de louvores e censura se mantém, até a época clássica, sustentada por poetas como Píndaro e Baquílides que continuam desempenhando, para as minorias aristocráticas, o papel que seus predecessores assumiram. O poeta passa a ter apenas a missão de exaltar os nobres, de louvar os ricos proprietários que desenvolvem uma economia de luxo, de gastos suntuários, e que se orgulha de suas alianças matrimoniais e se envaidecem com as quadrigas ou suas proezas atléticas. A serviço de uma nobreza cada vez mais ávida de louvores, na proporção em que suas prerrogativas políticas são contestadas, o poeta reafirma os valores essenciais de sua função; mas isso é feito cada vez mais com tanto esplendor, que tais valores começam a aparecer antiquados e, na cidade grega, deixa de haver lugar para esse tipo de palavra mágico-religiosa, na medida em que este sistema de valores é condenado pela democracia clássica. (Detienne, 1988, p. 22)

Detienne enfatiza como os poetas não apenas narravam histórias, mas detinham o poder de moldar a ordem social da cidade, uma vez que suas performances orais tinham tal autoridade. Desta maneira, o autor conclui, o poeta detém a verdade, independentemente de ser um "funcionário da soberania" (Detienne, 1988, p. 23), sua afirmação é absoluta e não pretende ser equivalente a uma fórmula que identifica predicado e objeto, mas ser ela própria a identificação com o divino.

Nereu, o ancião do mar, frequentemente representado como um símbolo de sabedoria ancestral e conexão com verdades imutáveis, encarna a sapiência nas decisões jurídicas e oraculares, além de exprimir a soberania. Minos, o rei que encarna a figura de ordem e justiça, pode ser visto de maneira diversa em relação à Nereu, pois Minos é retratado como uma figura mais ativa, que busca performar efetivamente a sua autoridade política no contexto social. Entretanto, a utilização destas figuras tem o intuito de demonstrar que a verdade na Grécia arcaica dependia da performance, bem como do exercício de rituais.

Diante disto, convém mencionar que a marginalização política das mulheres ocorre em virtude deste controle do *logos* exercido diretamente pelos homens, isto é, a autoridade masculina estabelece as bases da exclusão feminina dos âmbitos público e intelectual da vida na cidade e reforça o silêncio como principal virtude.

Esta constatação será particularmente relevante quando analisarmos a obra de Platão, pois poderemos observar que o filósofo elabora suas teses a partir dessa mesma estrutura cultural e epistemológica. Assim, ainda que conceda às mulheres a possibilidade de educação

racional e a função de guardiãs no projeto político delineado no livro V de *A República,* o acesso ao *logos* permanece regulado por critérios naturais que preservam a hierarquia entre o feminino e o masculino, uma vez que atributos tradicionais e pejorativos sobre a mulher continuam a aparecer em outros momentos da obra.

A verdade na Grécia arcaica é indissociável daquele que a detém, assim como responde a uma sabedoria prática, diferentemente da teorização posterior realizada por Platão, em que a verdade está no campo do inteligível. No pensamento arcaico, argumenta Detienne, estão imbricados três domínios que são, concomitantemente, funções sociais: a poesia, a mântica e a justiça, seus arautos são mestres da verdade e manipulam o tecido social a partir da autoridade de seu discurso dotado de verdade, como podemos examinar no fragmento destacado a seguir:

> Por trás do Ancião do Mar, vigário mítico do rei de justiça, dotado de um saber mântico e senhor da Alétheia, por trás de Minos, que, como Nereu, acumula a função real, a justiça, o saber mântico e o privilégio de Alétheia, um tipo de homem se revela: o personagem real, dotado de um dom de vidência. (...) Neste plano de pensamento, em que o político interfere no religioso e a adivinhação mistura-se com justiça, a *Alétheia* define-se, como no plano poético, por sua complementariedade fundamental em relação à *Léthe*. Seu conteúdo deixa de ser o da palavra cantada, pronunciada em virtude de um dom de vidência: são procedimentos adivinhatórios e modos de justiça. Sua eficácia consiste, entretanto, numa forma de conhecimento análoga à dos poetas inspirados. (Detienne, 1988, p. 31-32)

O historiador também descreve o processo de laicização da palavra mágico-religiosa, que dará lugar à palavra-diálogo, diferenciadas fundamentalmente por sua inscrição no tempo, isto é, a palavra mágico-religiosa é atemporal e simbólica, enquanto a palavra-diálogo é localizada no tempo e condiz com o grupo social. A palavra, neste novo estatuto, não é mais privilégio de um homem (o poeta, o rei, o adivinho), mas pertence por direito aos homens de guerra, e passa a ser entendida enquanto um bem comum, predecessora da ação.

A palavra-diálogo, fundada no interior das assembleias militares, depende da aprovação ou desaprovação do grupo que delibera, não conta mais com elementos além-homem para a decisão, uma vez que submete a palavra à publicidade. Está assentado na palavra-diálogo, o "futuro estatuto da palavra jurídica ou da palavra filosófica" (Detienne, 1988, p.51). Ideais importantes, como o de Isonomia, surgem nas assembleias militares e desenham os fundamentos do pensamento político. Por outro lado, embora o ideal de Isonomia tenha surgido no meio militar, a palavra-diálogo, explica Detienne, ainda constitui um privilégio aristocrático, inacessível ao *demos*.

A mutação intelectual do pensamento grego – que opera a passagem da palavra mítico-religiosa à palavra-diálogo – inaugura o nascimento da cidade, originada no seio da reforma hoplita e simboliza um alheamento ao sistema de significações mítico-religioso. Tal mutação é refletida na construção progressiva de práticas institucionais voltadas à racionalidade discursiva, responsável por exercer um processo de secularização durante os séculos VI e VII. Podemos destacar não apenas o florescer da Filosofia no intercurso desta revolução, mas também o desenvolvimento de práticas retóricas, assim como as noções de direito e história (Detienne, 1988, p. 54).

A palavra-diálogo serve de instrumento para o exercício político, criando o seu próprio campo de significações, agora independente da rede simbólica do mito e da religião, substitui o enfoque que antes estava sobre o *mythos* para o *lógos*, como norteador da realidade política. A autonomia do *lógos* se bifurca em duas tendências: Retórica/Sofística e Filosófica, estas correntes empreendem reflexões distintas acerca do *lógos*. A filosofia busca compreender, inicialmente, a origem e a constituição do universo (*arché*) e, posteriormente, a relação entre linguagem e realidade. Já a sofística problematiza o papel social do *lógos* e desenvolve um conjunto de técnicas retóricas.

As novas tendências discursivas na cidade causaram uma transformação no conceito inicial de *alétheia* à medida que a razão secularizada tomou conta das práticas discursivas. Detienne destaca a figura de Simônides (557-556 a.C) como uma espécie de poeta profano, pois teria sido ele quem empreendeu o processo de desvalorização da *alétheia* ao tornar a poesia um ofício profissional e descobrir "o caráter artificial da palavra poética", rompendo, dessa maneira, com a tradição do poeta inspirado pelas musas (Detienne, 1988, p. 57).

A *mnemotécnica* foi produto desta transformação operada por Simônides no interior do fazer poético, substituindo a *alétheia* – símbolo da poesia de inspiração religiosa – pela *doxa* – instabilidade, ambiguidade oriunda da *apáte*. Detienne esclarece que esta *doxa* que agora ocupa lugar na poesia como arte, não é a mesma daquela a ser tratada como "opinião" no discurso filosófico, mas é uma "problemática interna do pensamento poético", assim como a *alétheia* que Simônides deixa de lado não é a filosófica. Entretanto,

> Quando define a arte do poeta como uma arte de ilusão cuja função é seduzir, enganar, suscitando "imagens" dos seres fugazes, que são eles mesmos e algo mais que eles mesmos, Simônides prefigura uma das duas grandes vias que dividem a história da problemática da palavra. Observou-se sempre, através de alguns traços estilísticos, como também através de alguns aspectos de seu personagem, que Simônides anuncia o Sofista. Em seus poemas, cultiva as antíteses, se compraz jogando com a ambiguidade da palavra; para seus

> contemporâneos, ele é o homem que vende sua poesia por dinheiro e se envaidece por "enganar" os outros. Mas entre Simônides e os primeiros sofistas, as afinidades ultrapassam a anedota, tocam o essencial. (Detienne, 1988, p. 61)

Portanto, a ambiguidade que Simônides apresenta em seus poemas será também instrumento dos sofistas e retóricos, que não limitavam suas análises em sistemas rígidos de verdade, mas utilizavam-se de ambiguidades como uma forma de equilíbrio entre o jogo de forças racional e da ação política. A instabilidade política era um terreno fértil para o cultivo dessas formas discursivas ambíguas, esta era a maneira pela qual os sofistas julgavam correto proceder, já que "nada é", de fato, uma mesma coisa sempre, mas está em constante transformação. Em virtude disso, Detienne aponta, o sofista e o político agem no mesmo domínio, ambos lidam com questões práticas e buscando adaptar soluções para problemas concretos, reforçando a centralidade da noção de inteligência prática (*phronesis*) no pensamento grego.

Neste novo mundo dominado não mais pelo canto, mas pela palavra-diálogo, o sofista e o retórico são considerados "técnicos do *lógos*", uma vez que utilizam a palavra como instrumento da ação política com a finalidade de persuadir e enganar, como bem exprimirá o hóspede no diálogo *O Sofista*, de Platão, em uma, das sete definições:

> ΞΕΝΟΣ: Τοῦ δὲ γε μισθαρνητικοῦ τὸ μὲν προσομιλοῦν διὰ χάριτος καὶ παντάπασι δι' ἡδονῆς τὸ δέλεαρ πεποιημένον καὶ τὸν μισθὸν πραττόμενον τροφὴν ἑαυτῷ μόνον κολακικήν, ὡς ἐγῷμαι, πάντες φαῖμεν ἂν ἢ ἡδυντικὴν τινα τέχνην εἶναι.
> ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ: Πῶς γὰρ οὔ;
> ΞΕΝΟΣ: Τὸ δὲ ἐπαγγελλόμενον μὲν ὡς ἀρετῆς ἕνεκα τὰς ὁμιλίας ποιούμενον, μισθὸν δὲ νόμισμα πραττόμενον, ἆρα οὐ τοῦτο τὸ γένος ἑτέρῳ προσειπεῖν ἄξιον ὀνόματι;
> ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ: Πῶς γὰρ οὔ;
> ΞΕΝΟΣ: Τίνι δὴ τούτῳ; πειρῶ λέγειν.
> ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ: Δῆλον δή· τὸν γὰρ σοφιστὴν μοι δοκοῦμεν ἀνηυρηκέναι. τοῦτ' οὖν ἔγωγε εἰπὼν τὸ προσῆκον ὄνομ' ἂν ἡγοῦμαι καλεῖν αὐτόν.
>
> O Hospede – Porém, da arte com base no salário, a modalidade que se manifesta nas conversas, com o simples fito de agradar, e que só usa o prazer como isca, sem nada mais exigir para sua subsistência, acho que todos nós concordaríamos em qualificá-la como aduladora ou simplesmente recreativa.
>
> Teeteto – Sem dúvida nenhuma.
>
> O Hóspede – E a modalidade que promete ensinar a virtude por meio da conversação e que se faz pagar em espécie, não merecerá, como gênero à parte, denominação especial?

> Teeteto – Como não
>
> O Hóspede – E que nome há de ser? Não te disporá a achá-lo?
>
> Teeteto – E muito fácil. Acho que encontramos o sofista. Designando-o desse modo, penso atribuir-lhe o nome mais acertado. (Platão, *Soph.*, 222d-223a)

Detienne afirma que esta nova forma discursiva na cidade é um produto da secularização da memória e da desvalorização da *alétheia*, entretanto há mais uma vertente na linha evolutiva do pensamento que a Grécia testemunha no final do século VI, oposta à sofística e voltada ao pensamento religioso. Estas seitas filosófico-religiosas orientavam seus pupilos para a salvação individual, portanto, podemos observar, em certa medida, um retorno aos princípios da palavra religiosa, resgatando a primazia da memória e da *alétheia*, ao passo que rejeitam a ambiguidade do fazer sofístico.

Apesar de retratar uma recuperação de elementos caros à tradição mítico-religiosa anterior, os círculos filosófico-religiosos nutriam uma relação diferente com a *alétheia*, não se tratava de uma simples cópia da *alétheia* poética. Segundo Detienne, a verdade assume uma face mais abstrata e universal, objetivando tornar-se uma "prefiguração religiosa do Ser" (Detienne, 1988, p. 69). Há, nas seitas filosófico-religiosas, uma ruptura entre os pilares do pensamento religioso anterior, uma vez que agora *mnemosyne* e *alétheia* tornam-se ferramentas de abstração no pensamento filosófico.

Há uma diferença fundamental entre dois tipos de mestres da verdade, pois enquanto alguns operam no campo do simbólico (os poetas ou adivinhos); outros manuseiam a lógica e a abstração (filósofos), sendo esta a diferença principal entre as novas seitas filosófico-religiosas e as antigas formas discursivas de cunho estritamente religioso, isto é, a superação da ambiguidade mítica pela clareza filosófica.

O ideal antropoplástico reflete a busca por uma formação integral do homem, unindo corpo e alma. Tal ideal não pode ser dissociado da noção de *alétheia*, uma vez que o homem anseia a verdade para uma compreensão cada vez maior de si mesmo e de seu meio. Neste caminho de busca pela verdade, o homem inicia trilhando o caminho mito-poético, atribuindo os fenômenos às potestades. Percorre – não de modo contínuo – pela razão, lógica e filosofia.

A emergência de uma nova paideia ocorre neste contexto de transição, em que o homem deixa de ter uma experiência exclusiva com o sagrado e passa a centralizar no interior do pensamento aspectos lógicos e racionais. Dessa maneira, o ideal antropoplátisco sugere que o homem seja capaz de ascender à paideia filosófica.

Platão, nesse contexto, herda e reorganiza o ideal antropoplástico submetendo-o à política. Contudo, não de forma neutra, uma vez que o filósofo preserva critérios de distinção natural que terão efeitos sobre a diferença entre os sexos.

1.1. HABITAR A CIDADE COMO MULHER

> Eu sou uma mulher, mas tenho inteligência.
> Lisístrata, v. 1124, Aristófanes

Neste ponto do texto, nosso objetivo é examinar as formas pelas quais a mulher a habita a cidade grega nos limites do espaço público, sendo dele excluída social, simbólica e discursivamente. A presente análise não possui apenas um caráter descritivo, mas é fundamental para compreender as condições culturais e epistemológicas que tornam possível a proposta platônica de inclusão feminina no projeto de cidade justa.

Após investigarmos mais sobre a *areté* guerreira e seu papel cívico, é possível perguntar-se: "onde estão as mulheres?", Segundo Tôrres (2001, p. 49), as mulheres eram despossuídas de direitos políticos e jurídicos, permanecendo no interior do *oîkos* realizando funções domésticas, o que torna, desta forma, impensável a participação efetiva das mulheres nas atividades políades. Em contrapartida, o homem era destinado a realizar as atividades ativas na cidade, compunha assembleias e participava de importantes decisões políticas. Sobre este panorama, Lessa (1999) explica a seguir que o silêncio era o apropriado à condição feminina, enquanto o homem era, de fato, o portador do *logos*:

> Diferente do cidadão, a mulher aparece nos textos marcada pela carência do *logos,* o que a impossibilitava de participar da vida pública. Dessa forma, a subordinação da mulher ao homem pode ser verificada inclusive no domínio da palavra, onde as vozes das mulheres, desprovidas do *logos*, pareciam sempre dissonantes. (Lessa, 1999, p. 156)

Para clarificar as ocorrências de silêncio e fala feminina, Lessa (1999) faz um compilado com alguns dos grandes testemunhos escritos de Tucídides, Sófocles, Aristóteles e Aristófanes, demonstrando a maneira pela qual a fala/silêncio aparece em cada um desses autores. Para analisar, Lessa utiliza dois códigos: Euforizado (valorado positivo, permitido) e Disforizado (negativo, censurado, proibido). Ao analisar *A História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, Lessa aponta que tanto o silêncio quanto a fala são euforizados, mas o silêncio,

especialmente, é uma condição de normalidade, ao passo que a fala, apesar de positiva, representa anormalidade. A análise de Lessa também está direcionada para as ocasiões de ocorrência da fala/silêncio, ainda analisando o texto de Tucídides, Lessa aponta que as ocasiões de fala estão naturalmente associadas a grupos de trabalho, grupos de defesa da pólis e em funerais.

De Sófocles, a análise se direciona para a tragédia *Ájax,* onde a fala permanece disforizada e o silêncio euforizado, sendo as situações de fala no interior do *oîkos* e nas ocasiões em que o marido repreende a Esposa por falar demais. Em Aristóteles, *n'A Política*, temos a repetição do panorama de Sófocles elucidado acima, sendo a fala tagarelice e o silêncio uma virtude, o que implica a exclusão da mulher do exercício pleno da racionalidade política.

Um testemunho dissonante aparece nas obras[2] de Aristófanes, o silêncio aparece disforizado, enquanto a fala feminina é euforizada. Além disso, os espaços onde ocorrem as situações de fala são bem mais amplos: grupos de vizinhas; redes de amigas; reuniões das esposas; diálogos com o marido; assuntos públicos e celebrações religiosas (Lessa, 1999, p. 157 – 158).

O caso de Aristófanes tem uma relevância diferente dos demais testemunhos por conceder voz às mulheres, pois "comumente não temos muitas ocorrências textuais de que elas [as mulheres] tinham possibilidade de ter papéis ou posições de poder além do *oîkos*" (Franklin, 2016, p. 92). Segundo Franklin (2016), Aristófanes, através da comicidade, chama atenção para a maneira como os homens administram a cidade e realiza uma inversão da lógica cotidiana ao transferir o poder às mulheres, que decidirão os rumos da cidade. Aristófanes subverte a condição das mulheres ao introduzir as esposas no âmbito da administração pública:

> Aristófanes irrompe com o *status quo* vigente e profere a insurgência do poder feminino por meio da palavra, ou seja, em suas peças elas ousam proferir um discurso; discurso este que legitimaria sua condição de cidadã nos mesmos moldes dos homens. (Franklin, 2016, p. 96)

Possuir o direito de discursar em assembleias conferia o título de cidadão ao homem e legitimava sua posição social, de modo que a subversão da comédia Aristofânica está em conceder a voz pública às mulheres. Em contrapartida, o comediógrafo mantém o protagonismo das esposas, conferindo legitimidade a essas mulheres. Franklin contrasta o protagonismo das mulheres aristofânicas que proferem discursos de caráter político e libertário com exemplos

[2] *Lisístrata*, *Assembleia de Mulheres* e *Mulheres que celebram as Tesmosfórias*.

oriundos da tragédia e da épica. Desde os tempos homéricos, a atividade feminina restrita ao lar era associada à sua personalidade, Franklin toma como exemplo a figura épica de Penélope, que tece infinitamente um tapete à espera de Odisseu, tomando "consciência de sua condição de mulher" (Franklin, 2016, p. 98), obedecendo o estatuto da esposa resignada. Tecer, para a mulher, era uma forma de comunicação, onde ela poderia expressar-se tecendo as tramas de seu cotidiano, dilemas e preocupações.

Lessa (2011) compreende a tecelagem no mundo antigo como uma *sophia* e uma *techné* essencialmente femininas que possibilitavam, para além da prosperidade doméstica, uma comunicação restrita aos grupos de mulheres, seja falada ou figurativa. O historiador lança mão de duas importantes narrativas míticas para embasar sua relação entre tecelagem e expressão: o mito de Filomela e Procne[3], bem como o Mito de Aracne.[4]

O mito de Filomela e Procne, para Lessa (2011, p. 145), revela uma forma de sociabilidade feminina ligada à tecelagem, já que Filomela narra através do tapete a violação de Tereu, e Procne canta as dores de sua irmã, havendo "uma espécie de complementariedade, isto porque, enquanto uma tece a outra canta". A vitória de Aracne sobre Atena também demonstra a existência de uma narrativa implícita no ato de tecer, é diferente da atribuição masculina de narrar discursivamente, caracterizando-se como uma narração figurativa. Nos dois mitos trazidos por Lessa, a fiação e a tecelagem aparecem como atividades restritas às mulheres.

Retomando o contexto aristofânico, é válido pontuar que, embora Aristófanes tenha subvertido os limites dos papéis femininos, nos versos 565- 572 o comediógrafo também aponta a fiação e tecelagem como um saber genuíno das mulheres e que pode, inclusive, ser instrumentalizado para a governança, tal como se pode ver a seguir:

Πρόβουλος

[3] Para melhor compreender o argumento de Lessa, é importante tomar como contexto o estupro de Filomela por seu cunhado, Tereu (rei da trácia, que havia recebido de Pandion a promessa de casamento com a irmã de Filomela, Procne, após sair vitorioso de um conflito contra Tebas). Para que Tereu não fosse descoberto, ele corta a língua de Filomela, restando-a tecer um tapete para narrar à irmã o ocorrido. Procne, ciente da transgressão de Tereu, mata seu próprio filho e oferece a Tereu como refeição. Após ser descoberta, Procne e Filomela são caçadas e transformadas em pássaros, Procne em rouxinol e Filomela em andorinha. Esse Mito é, inclusive, enunciado por Penélope no canto XIX da *Odisséia*, quando a rainha lamenta a triste sina, a ausência de Odisseu e Telêmaco, comparando suas aflições agudas ao canto do rouxinol (Procne) lamentando o filho assassinado.

[4] O contexto é o de disputa entre Aracne e Atena. Aracne habilíssima na tecelagem não suportava que sua arte fosse atribuída como uma dádiva da deusa Atena, oferecendo-lhe, então, um concurso. A deusa, para frear a *hýbris* de Aracne, metamorfoseando-se em anciã aconselha maior respeito às potestades, após ser expulsa por Aracne com insultos, Atena aceita a disputa. Atena tece sua vitória sobre Poseidon para tornar-se protetora da cidade de Atenas e Aracne tece o cotidiano dos deuses masculinos. Atena não encontra defeitos no trabalho de Aracne e dá-lhe a vitória, em contrapartida, a transforma em uma aranha, para que teca obcessivamente.

πῶς οὖν ὑμεῖς δυναταὶ παῦσαι τεταραγμένα πράγματα πολλὰ
ἐν ταῖς χώραις καὶ διαλῦσαι;
Λυσιστράτη
φαύλως πάνυ.
Πρόβουλος
πῶς; ἀπόδειξον.
Λυσιστράτη
ὥσπερ κλωστῆρ᾽, ὅταν ἡμῖν ᾖ τεταραγμένος, ὧδε λαβοῦσαι,
ὑπενεγκοῦσαι τοῖσιν ἀτράκτοις τὸ μὲν ἐνταυθοῖ τὸ δ᾽ ἐκεῖσε,
οὕτως καὶ τὸν πόλεμον τοῦτον διαλύσομεν, ἤν τις ἐάσῃ,
διενεγκοῦσαι διὰ πρεσβειῶν τὸ μὲν ἐνταυθοῖ τὸ δ᾽ ἐκεῖσε.
Πρόβουλος
ἐξ ἐρίων δὴ καὶ κλωστήρων καὶ ἀτράκτων πράγματα δεινὰ
παύσειν οἴεσθ᾽ ὦ ἀνόητοι;
Λυσιστράτη
κἂν ὑμῖν γ᾽ εἴ τις ἐνῆν νοῦς,
ἐκ τῶν ἐρίων τῶν ἡμετέρων ἐπολιτεύεσθ᾽ ἂν ἅπαντα.

CONSELHEIRO – Como vós então sereis capazes de reter tanta desordem nas cidades e nela pôr fim?
LISÍSTRATA – De modo muito simples.
CONSELHEIRO – Como? Mostra.
LISÍSTRATA – Como um fio, quando está embaraçado, como este, tomando-o, puxando-o com fusos deste lado e daquele outro, assim também esta guerra acabaremos, se nos deixarem, desembaraçando-a pelos embaixadores, deste lado e daquele outro.
CONSELHEIRO – Das lãs, dos fios e dos fusos negócios terríveis presumis cessar? Que tolas!
LISÍSTRATA – E se houvesse algum bom senso em vós, das nossas lãs administraríeis todas as coisas.

Dessa maneira, embora houvesse institucionalmente uma orientação para um padrão de comportamento feminino, isto é, a identificação do silêncio como maior virtude de uma mulher, elas participavam indiretamente da vida política, tal como podemos observar tantos nas comédias aristofânicas, quanto nos coros femininos das tragédias. Barbosa (2007, p. 354) expõe com clareza a relação da mulher com a política: “Indiferentes à vida privada, eles dedicam-se à vida pública, da qual elas não participam. Se a invadem, eles alarmam-se, como se fora uma desordem.”.

Segundo Saxohouse (1986), o mundo dos homens era permeado pela glória, poder e ação, ao discutir nas assembleias estes cidadãos definiam os valores da cidade, as mulheres gregas, entretanto, não compunham este mesmo círculo. Para a autora, um dos poucos locais onde representações femininas poderiam ser vistas era no teatro, e embora estas não pudessem assistir às peças, completa Saxonhouse, “o enclausuramento das mulheres no lar não impedia a sua existência na consciência poetas homens ou dos cidadãos homens para os quais eles

escreveram"[5] (Saxonhouse, 1986, p. 404). A chave interpretativa da autora sobre a presença feminina nos enredos teatrais é pensar o confronto proporcionado pela diversidade frente a uniformidade do mundo masculino. É possível depreender da afirmação da autora, que as mulheres trágicas são um constante apelo à alteridade e à complexidade que transcende a função reprodutiva.

Para Saxonhouse, é a presença de personagens femininas no teatro que faz com que o herói volte à realidade empírica e reconheça a incapacidade humana de controlar tudo através da racionalidade, "o homem no palco grego que tenta viver sem reconhecer a mulher e a diversidade que ela revela encontra a tragédia"[6], pois o aparecimento da diversidade traz à tona o fracasso da onipotência masculina ao expor o limite da razão humana. A tragédia, explica a autora, é uma falha do herói, que ao excluir a negatividade do outro corrói a si próprio.

Dessa forma, o modo como a mulher habita a cidade grega revela uma exclusão que não é apenas jurídica e institucional, mas também tange o acesso ao próprio logos e à racionalidade política. Mesmo que possamos identificar redes de comunicação indireta entre as mulheres – nas atividades de tecelagem – tais práticas não rompem com a estrutura hierárquica de silenciamento. Nesse sentido, devemos encarar a adoção de práticas inclusivas no que tange às mulheres por Platão enquanto uma reorganização filosófica do modelo aqui exposto.

1.2. O IMAGINÁRIO SOBRE O FEMININO

> Com efeito, as heteras nós a temos para o prazer, as concubinas para o cuidado diário do corpo, mas as esposas para que tenham filhos legítimos e mantenham a guarda fiel da casa. (Apolodoro, [D] 59. 122)

Há diversas fontes que nos permitem entrever o imaginário que os gregos possuíam da figura feminina, com o fito de demonstrar como as mulheres estavam submetidas a um ciclo que oscilava entre a adequação às normas e violação destas, utilizamos três registros textuais: filosófico (Xenofonte); jurídico (Apolodoro) e literário (Tragédias). Os dois primeiros cotejos são de importância ímpar, uma vez que, respectivamente, definem o modelo normativo da *oikonomia* como esfera feminina e distinguem as mulheres por sua função sexual e reprodutiva. Em ambos os testemunhos, convém ressaltarmos, paira o conceito de funcionalidade sobre os

[5] Tradução nossa do original em inglês em *From Tragedy to Hierarchy and Back Again: Women in Greek Political Thought*: "The closeting of women in the home did not shut out their existence from the consciousness of the male poets or the male citizens for whom they wrote".

[6] Original: "The male on the greek stage who tries to live without acknowledging the female and the diversity she reveals encounters tragedy"

papeis sociais desempenhados pelas mulheres, matriz que Platão reorganizará para os fins desejados de sua *pólis* perfeita.

Com efeito, a construção das personagens femininas na literatura grega nos entrega além do que apenas uma descrição de mulheres desmedidas e afoitas por justiça, mas propicia também o conhecimento de como as mulheres eram frequentemente representadas pelos homens e de como eram sensíveis aos mandatos masculinos e a ausência de participação nas decisões políticas, que as relegavam à margem da cidadania. Pretendo aqui fazer um recorte de alguns personagens que explicitam o imaginário acerca da mulher, tanto na literatura, quanto na filosofia.

1.2.1. REPRESENTAÇÕES FILOSFÓFICAS E JURÍDICAS SOBRE A MULHER

Iniciaremos com Xenofonte, nascido no demo de Érquia, entre os anos 430-425 a.C, pensador oriundo de família economicamente abastada. Além de sua produção intelectual, Xenofonte participou diretamente de conflitos políticos, entre os quais constam sua relação com Ciro, o jovem; Tíbron e Agesilau. A obra de Xenofonte possui complicada cronologia e classificação literária, mas entre o que se convencionou nos estudos de antiguidade, suas obras são classificadas em: escritos históricos e escritos pedagógicos-éticos e técnicos. Pela qualidade histórica de seus escritos, Xenofonte é frequentemente associado a autores como Tucídides e Heródoto, dado o potencial de reconstituição histórica em suas obras.

O Econômico, obra que nos deteremos a partir deste ponto, faz parte de seus escritos de influência socrática, onde o autor mescla lembranças de alguns ensinamentos de Sócrates com convicções próprias em obras fictícias, mas que buscam a verdade preservando o método dialético empreendido nas investigações socráticas. Segundo Prado (1999), no prólogo ao *Econômico*, a obra é um tratado político sobre o lar, ou melhor, um *logos oikonomikós*, onde o personagem Sócrates enuncia ideias do próprio Xenofonte. Prado enfatiza que o autor delineia os contornos do que é privado e daquilo que é público, pois a tarefa de Xenofonte é encontrar um bom administrador do patrimônio familiar, do mesmo modo como se espera obter no âmbito público uma *pólis* bem dirigida, harmônica e sadia.

Conforme Santos (2024, p. 14), o contexto sociohistórico do *Econômico* é de estereotipação de gêneros, apresentando um binarismo que circunscreve os papéis de gênero ou ao espaço público ou ao privado, como é possível observar no discurso de Iscômaco (X, *Oec*. VII, 3): “Bem, Sócrates! disse, quanto ao que perguntas, de maneira algum passo meu tempo dentro de casa, pois minha mulher é capaz de cuidar pessoalmente das coisas de minha casa”.

A partir deste ponto, Sócrates desejará saber se fora Iscômaco que educou sua mulher de tal modo ou se ela já havia vindo treinada da casa de seus pais.

O centro da análise de Xenofonte na segunda parte do tratado (VII-XXI) passa a ser, inicialmente, o governo da dona de casa, bem como ter conhecimento dos motivos que fazem Iscômaco ter fama de *kalòs kai agathòs anér*. Convém, à presente discussão atentar às lições de Iscômaco à sua esposa, i. e., os modos de governo da casa e o papel socialmente concebido ao homem e à mulher. Por outro lado, deveremos explicitar que Iscômaco não desmerece o trabalho de sua esposa no interior do lar, nem considera inferiores as suas ocupações, mas destaca a relevância de suas funções para a complementariedade natural entre serviços de homem e de mulher.

Sócrates deseja saber o que Iscômaco faz para ser considerado belo e bom (X. *Oec*. VII, 2), no que seu interlocutor responde que de maneira alguma passa o seu tempo dentro do lar, uma vez que sua mulher cuida inteiramente da casa. A devolutiva socrática consiste em saber se a esposa do varão já lhe foi entregue desta maneira ou se ele próprio precisou instrui-la nos deveres do lar. Iscômaco explica que, em razão da pouca idade em que a esposa lhe foi entregue, muito pouco sabia e não bastavam apenas os conhecimentos de tecelagem, mas que, quanto ao controle da alimentação, já veio bastante instruída.

Iscômaco narra que antes de educar sua mulher nas tarefas que lhe cabia, ambos ofereceram sacrifícios aos deuses para que ele pudesse ensinar e ela, aprender. Sócrates, como um bom investigador, quer saber qual foi o primeiro ensinamento do marido à mulher e seu interlocutor se surpreende que tal assunto seja mais interessante do que o hipismo ou, até mesmo, a ginástica. No que segue, Iscômaco narra que, ao sentir-se confortável para conversar com a esposa, alega que ela lhe foi dada e por ele escolhida para que pudessem estabelecer o melhor para a casa e para os filhos. É interessante pontuar que aqui, Iscômaco caracteriza a propriedade da casa como comum entre eles, assim como tudo o mais que possuírem no interior dela, sem que precisem calcular a contribuição individual de cada um, como podemos observar a seguir:

> ἐγώ τε γὰρ ὅσα μοι ἔστιν ἅπαντα εἰς τὸ κοινὸν ἀποφαίνω, σύ τε ὅσα ἠνέγκω πάντα εἰς τὸ κοινὸν κατέθηκας. καὶ οὐ τοῦτο δεῖ λογίζεσθαι, πότερος ἄρα ἀριθμῷ πλείω συμβέβληται ἡμῶν, ἀλλ᾽ ἐκεῖνο εὖ εἰδέναι, ὅτι ὁπότερος ἂν ἡμῶν βελτίων κοινωνὸς ᾖ, οὗτος τὰ πλείονος ἄξια συμβάλλεται.
>
> Eu declaro que é de nós dois tudo o que tenho e tudo o que trouxeste puseste em comum. E não devemos ficar calculando qual de nós contribuiu mais em quantidade. Ao contrário, é preciso que saibamos bem que, dentre nós, o que

> for melhor parceiro, esse é quem contribuirá com o que é de maior valor. (X. *Oec*. VII, 13)

A esposa de Iscômaco questiona qual seria o seu papel no crescimento do patrimônio e Iscômaco afirma que será realizar tudo da melhor maneira possível, tal como uma abelha-rainha preside a colmeia, enquanto ele ficaria responsável pela providência fora do *oîkos*. Estas tarefas, as do interior e as do exterior, aponta o marido, exigem zelo de ambas as partes, de maneira que as duas detém sua importância. Os deuses, aponta Iscômaco, moldaram a natureza do homem para suportar as atividades exteriores – segundo esta noção, suportariam melhor o frio e o calor, assim como caminhadas e campanhas bélicas –, enquanto impuseram tarefas internas às mulheres, adequadas à sua natureza mais fraca (X. *Oec*. VII, 23). Na descrição que Iscômaco realiza, as mulheres são associadas a estereótipos comuns, como possuidoras de temor e de uma poção maior de amor pelos filhos.

Por não serem ambos naturalmente dotados para tudo, aponta Iscômaco, o casal precisa encontrar vantagem em tal união, sendo um qualificado naquilo que falta no outro. Desta maneira, à mulher, pela lei dos deuses e dos homens, cabe ficar em casa e cuidar do que há nela, enquanto para o homem é vergonhoso permanecer na casa, devendo cuidar dos assuntos externos. No prosseguimento da descrição das lições de Iscômaco, aparece novamente a associação da mulher enquanto abelha-rainha, que deve zelar para que as abelhas não permaneçam ociosas, assim como distribuir a cada um a poção que lhe é justa.

> οἶμαι μὲν ἔγωγε, ἔφην, οὐ τὰ ἐλαχίστου ἄξια, εἰ μή πέρ γε καὶ ἡ ἐν τῷ σμήνει ἡγεμὼν μέλιττα ἐπ᾽ ἐλαχίστου ἀξίοις ἔργοις ἐφέστηκεν. ἐμοὶ γάρ τοι, ἔφη φάναι,κ αὶ οἱ θεοί, ὦ γύναι, δοκοῦσι πολὺ διεσκεμμένως μάλιστα τὸ ζεῦγος τοῦτο συντεθεικέναι ὃ καλεῖται θῆλυ καὶ ἄρρεν, ὅπως ὅτι ὠφελιμώτατον ᾖ αὐτῷ εἰς τὴν κοινωνίαν. πρῶτον μὲν γὰρ τοῦ μὴ ἐκλιπεῖν ζῴων γένη τοῦτο τὸ ζεῦγος κεῖται μετ᾽ ἀλλήλων τεκνοποιούμενον, ἔπειτα τὸ γηροβοσκοὺς κεκτῆσθαι ἑαυτοῖς ἐκ τούτου τοῦ ζεύγους τοῖς γοῦν ἀνθρώποις πορίζεται: ἔπειτα δὲ καὶ ἡ δίαιτα τοῖς ἀνθρώποις οὐχ ὥσπερ τοῖς κτήνεσίν ἐστιν ἐν ὑπαίθρῳ, ἀλλὰ στεγῶν δεῖται δῆλον ὅτι. δεῖ μέντοι τοῖς μέλλουσιν ἀνθρώποις ἔξειν ὅ τι εἰσφέρωσιν εἰς τὸ στεγνὸν τοῦ ἐργασομένου τὰς ἐν τῷ ὑπαίθρῳ ἐργασίας. καὶ γὰρ νεατὸς καὶ σπόρος καὶ φυτεία καὶ νομαὶ ὑπαίθρια ταῦτα πάντα ἔργα ἐστίν: ἐκ τούτων δὲ τὰ ἐπιτήδειαγίγνεται. δεῖ δ᾽ αὖ, ἐπειδὰν ταῦτα εἰσενεχθῇ εἰς τὸ στεγνόν, καὶ τοῦ σώσοντος ταῦτα καὶ τοῦ ἐργασομένου δ᾽ ἃ τῶν στεγνῶν ἔργα δεόμενά ἐστι. στεγνῶν δὲ δεῖται καὶ ἡ τῶν νεογνῶν τέκνων παιδοτροφία, στεγνῶν δὲ καὶ αἱ ἐ κ τοῦ καρποῦ σιτοποιίαι δέονται: ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ τῆς ἐσθῆτος ἐκ τῶν ἐρίων ἐργασία. ἐπεὶ δ᾽ ἀμφότερα ταῦτα καὶ ἔργων καὶ ἐπιμελείας δεῖται τά τε ἔνδον καὶ τὰ ἔξω, καὶ τὴν φύσιν, φάναι, εὐθὺς παρεσκεύασεν ὁ θεός, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τὴν μὲν τῆς γυναικὸς ἐπὶ τὰ ἔνδον ἔργα καὶ ἐπιμελήματα, <τὴν δὲ τοῦ ἀνδρὸς ἐπὶ τὰ ἔξω>.

> Julgo que não são tarefas de pequeno valor, disse eu, se é que, numa colmeia, não são de pequeno valor as tarefas a que a abelha-rainha preside. Eu penso, minha mulher, ele contou-me ter dito, que os deuses formaram esse casal de fêmea e macho, como é chamado, com muito critério para que tenha o máximo de vantagens na convivência. Em primeiro lugar, para que não pereça a raça dos seres vivos, esse casal permanece unido gerando filhos; em segundo, a partir dessa união, eles, os homens pelo menos, podem ter amparo em sua velhice; em terceiro, os homens não vivem ao ar livre como os rebanhos, mas precisam de teto, é claro. Mas, para terem o que levar para o interior dos abrigos, os homens precisam de quem faça as tarefas ao ar livre. Ora, lavra, semeadura, plantação e pastoreio, tudo isso é feito ao ar livre e é daí que vêm os víveres. Depois que são levados para o interior do abrigo, ainda é necessário que haja quem os conserve e realize os trabalhos que exigem lugar coberto. Precisam de lugar coberto os cuidados com os filhos recém-nascidos, o preparo do pão a partir dos grãos e o feitio das vestes com fios de lã. Já que ambas as tarefas, as do interior e as do exterior da casa, exigem trabalhos e zelo, desde o início, na minha opinião, o deus preparou-lhes a natureza, a da mulher para os trabalhos e cuidados do interior, a do homem para os trabalhos e cuidados do exterior da casa. (X. *Oec*. VII, 17-22)

A mulher, portanto, deve vigiar o trabalho dos servos internos e mandar que saiam de casa os servos cujo trabalho for externo, além de separar devidamente tudo o que entra e sai da casa em termos alimentícios, evitando desperdício e consumo excessivo da despensa. À mulher cabe recompensar e castigar, respectivamente, os bons e maus servos, para que seja merecedora de apreço.

Tendo ensinado estas coisas, Iscômaco ainda busca incentivar sua esposa a manter a ordem na casa, alegando que a desordem tanto em exércitos quanto em matéria doméstica pode ser desagradável, posto que é preciso ter à mão tudo o que se faz uso cotidianamente, i.e., o marido ensina sua esposa que há um local apropriado para tudo e que é belo e útil manter em ordem todas as coisas, a fim de achá-las com mais facilidade e rapidez. Convém, portanto, arranjar os utensílios domésticos, segue narrando o marido, assim como sandálias ou panelas, em um conjunto harmonioso (X. *Oec*. VIII, 19).

É necessário que os itens do mobiliário conforme o seu gênero, continua, estejam dispostos de maneira excelente, assim como as atividades internas e externas estejam organizadas conforme a natureza. Quanto à governanta (X. *Oec*, IX, 11), é preciso mantê-la a par do crescimento patrimonial, nela inculcando a virtude da justiça e mostrando a superioridade em matéria de felicidade daqueles que a praticam. A mulher, guardiã das leis da casa, não deve manter-se sobrecarregada, mas distribuir os encargos aos servos.

Após esta narração de Iscômaco, Sócrates sugere a virilidade da mente da esposa de seu interlocutor, uma vez que pela grandeza de sua alma, seu marido não precisou repetir tais ensinamentos, já que eles foram acatados imediatamente. Além destas prescrições pedagógicas

referentes ao lar, Iscômaco relata que certa vez, ao observar sua esposa com a face coberta de alvaiade (para parecer mais branca) e carmim (para parecer mais corada), perguntou a ela se seria digno mostrar-se portando aquilo que, na realidade, não possuía, dando como exemplo colares dourados, dinheiro falso e mantos.

A esposa, em devolutiva, afirma que não, no que Iscômaco relembra que um casal, além de partilhar a vida um do outro, deve também compartilhar os corpos. Com esta observação, o marido considera que a saúde e o vigor devem ser oferecidos de verdade e não buscando ofuscar, através da aparência, aquilo que é natural, nem buscar enganar aquele com quem tem vida em comum. Dadas estas sugestões, Iscômaco diz que sua mulher não veio a repetir semelhante comportamento, mantendo-se bela de verdade e sem artifícios (X. *Oec*. X, 9).

Mafra (2024), inicia o artigo *Lugar de atuação e tarefas das mulheres: a natureza (φύσις) como justificativa dos costumes (νόμοι) no Econômico, de Xenofonte*, a partir das reflexões de Jean-Pierre Vernant (1990) acerca da grande estátua de Zeus e dos 12 deuses, em Olímpia. Vernant questiona qual seria a justificativa para Fídias localizar os deuses Héstia e Hermes lado a lado, uma vez que em suas genealogias não há parentesco sanguíneo, nem casamento ou qualquer laço de dependência pessoal, sugerindo que este arranjo se deve à complementariedade de funções entre estes deuses. Enquanto Héstia reside, sobretudo, na casa; Hermes estaria para as relações externas, representando o movimento, as mudanças de estado, as transições, os contatos entre elementos estranhos (Mafra, 2024, p. 04).

O casal Héstia-Hermes representa, segundo Vernant, a polaridade e uma tensão típica na representação arcaica do espaço, que pode ser associada à formação do *oîkos*, uma vez que, assim como Héstia, a mulher pertence ao espaço doméstico; e o homem, tal como Hermes, é destinado a realizar suas atividades fora da casa. O homem e a mulher, aponta Mafra, foram dotados de naturezas (quanto ao corpo e à alma) contrárias pelos deuses, isto significa que, dentro do contexto de *O Econômico*, a mulher realiza a economia doméstica, ao passo que ao homem cabe a aquisição dos bens.

O manejo do texto do helenista por Mafra se dá em razão da afirmação de que Xenofonte expressa em *O Econômico* um "sentimento comum" (Mafra, 2024, p. 06), ao indicar que a divindade atribuiu naturezas opostas ao homem e à mulher, naturalizando os papéis sociais femininos e apresentando-os como decorrentes daquilo que é natural, protegendo-os da argumentação que aponta estes papéis como construções sociais e passíveis de alteração.

Mafra (2024, p. 07) assinala, à luz dos trabalhos de Étienne Helmer, que o que Xenofonte chama de *φύσις* pode ser interpretado enquanto um "recurso discursivo para justificar um costume comum", salientando que Xenofonte afasta críticas ao atribuir, em certo

sentido, poder e autonomia à esposa na esfera doméstica. Helmer expõe que há em *O Econômico* uma noção de paridade entre homens e mulheres, relativa às tarefas, embora esta não seja recíproca. Esta falta de reciprocidade, argumenta, não se dá em virtude de uma inferioridade natural das mulheres, mas ao próprio sistema patriarcal que molda sua educação[7]. Mafra prossegue indicando que, muito embora Xenofonte não enuncie a inferioridade da mulher em relação ao homem, ele trata da diferença sexual natural[8] e a põe como uma justificativa para o atual estado de coisas (a delimitação dos locais de atuação de ambos os sexos).

Xenofonte toma o dom natural dos deuses aos homens e mulheres sem qualquer questionamento, enfatizando que o costume reforça tal desígnio, porém o que Mafra argumenta é que embora o elemento natural pareça ser anterior ao costume, este lhe é anterior e o que temos em Xenofonte é um sistema cujas diferenças biológicas atuam em uma espécie de determinismo para a psicologia individual. Desta maneira, tanto os aspectos biológicos quanto psicológicos atuariam em consonância para reforçar as atribuições de mulheres e homens em suas funções (Mafra, 2024, p. 13).

A virilidade da mulher de Iscômaco é apontada por Sócrates (X. *Oec*. X. 1) para manifestar a aprovação de sua conduta, sempre temente ao marido e às regras da casa. Neste ponto, Xenofonte, por intermédio de Sócrates, reforça que a excelência da mulher[9] está na

[7] Sobre a educação das mulheres moldada pelo sistema patriarcal, o historiador Plutarco também possui reflexões acerca da educação feminina para o casamento. O historiador dedica o tratado *Preceitos Conjugais* aos seus jovens discípulos Poliano e Eurídice, que contraíram um recente matrimônio. O objetivo de Plutarco neste tratado é oferecer conselhos práticos para a manutenção da felicidade no casamento. A importância de *Preceitos Conjugais* para debatermos a educação feminina reside na reprodução de valores morais e sociais da elite da antiguidade, valores associados tanto ao casamento quanto à dinâmica familiar. As sugestões de Plutarco dirigem-se às altas classes, uma vez que os ensinamentos filosóficos e musicais eram cultivados pela aristocracia. Assim como Xenofonte enuncia através dos ensinamentos de Iscômaco, Plutarco também busca ensinar quais são os métodos para harmonizar o convívio do casal. Nesse sentido, Silva (2019, p. 10) aponta que o cunho educativo se mantém em *Preceitos Conjugais,* uma vez que Plutarco busca mostrar "a utilidade da filosofia na vida cotidiana" e a maneira pela qual a filosofia pode auxiliar na união entre um homem e uma mulher. A música é um dos elementos que o historiador considera necessário cultivar no casamento, já que é essencial tanto na celebração do *himeneu,* quanto propicia a harmonia na convivência diária através do aprendizado das notas e do par harmônico (Silva, 2019, p. 13). O passo 140 e-f de *Preceitos Conjugais* expõe o paralelo traçado por Plutarco entre a cidade e o casamento, dado que, como aponta Silva (2019, p. 16) a cidade é uma unidade constituída por "um coletivo de famílias estas constituídas por meio de casamentos" e cuidar da prole seria uma maneira de proporcionar a continuidade da cidade. Da mesma maneira o faz Xenofonte a partir da analogia entre a casa e a cidade, enfatizando que a ordem desejada no ambiente doméstico deve ser tal qual a ordem necessária à cidade.

[8] Mafra salienta que Platão, embora imerso neste mesmo sistema patriarcal, não privou as mulheres dos guardiões de receber educação semelhante, assim como o fez Xenofonte.

[9] Sobre a conduta das mulheres, o tratado Preceitos Conjugais delineia brevemente a clássica diferenciação entre mulheres legítimas e concubinas (144f), presentes em diferentes ocasiões e preenchendo diferentes "lacunas" do cotidiano masculino, pois embora toda mulher seja a mesma quando a lamparina é apagada, a mulher legítima não deve ser semelhante à mulher do acaso. O historiador utiliza essa dualidade da vida do homem para exemplificar as características que o marido deve compartilhar com sua esposa, entra as quais constam o respeito e o pudor, embora um mesmo homem "na sua vida privada, imoral e dominado pelos prazeres" (*PC*, 140b) possa,

obediência irrestrita. Na descrição que se segue, sobre a maquiagem utilizada pela esposa de Iscômaco, Mafra destaca que a advertência do marido enuncia um preceito comum à postura da mulher, onde sua beleza "está estritamente ligada à realização de todas as tarefas do lar mencionadas" (Mafra, 2024, p. 18).

Nosso cotejo do *Econômico,* de Xenofonte, encontra sua razão de ser a partir do trecho a seguir:

> διὰ δὲ τὸ τὴν φύσιν μὴ πρὸς πάντα ταὐτὰ ἀμφοτέρων εὖ πεφυκέναι, διὰ τοῦτο καὶ δέονται μᾶλλον ἀλλήλων καὶ τὸ ζεῦγος ὠφελιμώτερον ἑαυτῷ γεγένηται, ἃ τὸ ἕτερον ἐλλείπεται τὸ ἕτερον δυνάμενον. ταῦτα δέ, ἔφην, δεῖ ἡμᾶς, ὦ γύναι, εἰδότας, ἃ ἑκατέρῳ ἡμῶν προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ, πειρᾶσθαι ὅπως ὡς βέλτιστα τὰ προσήκοντα ἑκάτερον ἡμῶν διαπράττεσθαι. συνεπαινεῖ δέ, ἔφη φάναι, καὶ ὁ νόμος αὐτά, συζευγνὺς ἄνδρα καὶ γυναῖκα: καὶ κοινωνοὺς ὥσπερ τῶν τέκνων ὁ θεὸς ἐποίησεν, οὕτω καὶ ὁ νόμος <τοῦ οἴκου> κοινωνοὺς καθίστησι. καὶ καλὰ δὲ εἶναι ὁ νόμος ἀποδείκνυσιν <ἃ> καὶ ὁ θεὸς ἔφυσεν ἑκάτερον μᾶλλον δύνασθαι. τῇ μὲν γὰρ γυναικὶ κάλλιον ἔνδον μένειν ἢ θυραυλεῖν, τῷ δὲ ἀνδρὶ αἴσχιον ἔνδον μένειν ἢ τῶν ἔξω ἐπιμελεῖσθαι.
>
> E, pelo fato de que, por natureza, ambos não são igualmente bem-dotados para tudo, precisam muito um do outro e a união é mais útil ao casal quando um é capaz daquilo em que o outro é deficiente. Sabendo, minha mulher, disse-lhe eu, os deveres que a cada um de nós foram determinados pelo deus, é preciso que tentemos, cada um de nós, levá-los a termo da melhor forma possível. Aprova-o, disse-me ter dito, também ao fazer cônjuges o homem e a mulher. E, como o deus os fez parceiros quanto aos filhos, assim também a lei os instituiu como parceiros na casa. E a lei declara nobre aquilo para o que os fez mais capazes por natureza. Para a mulher é mais belo ficar dentro de casa que permanecer fora dela e para o homem é mais feio ficar dentro de casa que cuidar do que está fora. (X. Oec. VII, 28-30).

---

embriagado, agir com licenciosidade e desmedida, sendo preferível que cometa estes erros com as concubinas. A ausência de amigos particulares das mulheres é também uma das sugestões plutarquianas aos recém-casados, devendo cultivar apenas amigos comuns ao esposo e considerar os deuses como primeiros e maiores amigos (*PC*, 140d). O tratado estipula um padrão de comportamento às mulheres invocando às leis, dotes, estirpe, caráter e virtude, mencionando que a esposa que cultiva todas essas características possui a afeição do marido. No passo 141d, Plutarco recorre à figura de Sócrates para relacionar beleza/vício e feiura/virtude à mulher, argumentando que para a causa do amor pela mulher feia não é a beleza, mas o caráter, confirmando a paráfrase que faz de Olímpia, esposa legítima de Felipe II, que afirma que não se deve casar por meio dos olhos. Em seguida, no passo 142b-c, o historiador corrobora a tese da dominação da esposa violenta ou severa pelo marido, considerando que a mulher deve se acostumar aos modos de vida do esposo, afastando-se da ostentação, de amigos ou mesmo da vida pública, pois é preciso que "ela demonstre pudor e seja precavida quando desnudar sua palavra para um público externo" (*PC*, 142c). A esposa deve ser dominada pelo marido assim como a alma coordena o corpo, cuidando dele para que "não seja escravizado pelos seus prazeres e desejos" (PC, 142e), da mesma maneira como as mulheres estão sujeitas ao luxo, às pulseiras, vestimentas púrpura e pérolas. Sobre o amor aos adornos (PC, 145b), não é possível acabar com os gastos oriundos do luxo feminino quando a mulher vir que não é negligenciada pelo marido nessa empresa. É preciso, no entanto, que este inicie no filosofar e adorne seu caráter a partir da demonstração e da argumentação, definindo o que é útil a si e à sua mulher, acostumando-a também nos melhores discursos, já que além de marido, é também pai, mãe, irmão, filósofo e "professor das coisas mais belas e divinas". As lições que o esposo compartilha com a mulher, tal como as Iscômaco para com sua esposa, possibilitam que ela se afaste das ações mais absurdas, pois "aprendendo geometria sentirá vergonha de dançar, e não admitirá poções encantadoras, seguirá encantada pelas palavras de Platão e Xenofonte" (*PC*, 145c). É preciso, Plutarco direciona à Eurídice, que a mulher esteja sempre a par dos "preceitos dos sábios e dos bons" (*PC*, 145e) e que utilize adornos com refinamento e notabilidade, sem que se considere em alta conta pela grande quantia gasta em futilidades, mas que seja superestimada por alegrar-se com a educação e a filosofia (*PC*, 146a).

Nesse sentido, a noção de natureza parece atuar como princípio originário da distinção sexual e o costume age instrumentalizando os aspectos práticos de tais capacidades naturais. Para que a casa prospere é preciso que cada um esteja incumbido daquilo para o que a sua natureza mais está propensa, i.e., é preciso que cada um realize seus papeis sociais de acordo com o que os deuses designaram a cada sexo. Como podemos observar, no *Econômico*, portanto, convergem natureza, costume e utilidade, dado que é a eficiência que harmoniza a ordem natural e a ordem social. Posteriormente visamos argumentar que, em *A República*, Platão lança mão deste mesmo panorama ao indicar que o modelo de divisão de mulheres e crianças é o mais útil para a cidade.

De modo a complementar a análise documental da obra de Xenofonte, recorremos ao discurso *Contra Neera*, atribuído à Apolodoro (180–120 a.C), que apresenta uma imagem bastante vívida da vida cotidiana das mulheres atenienses. Apesar de se tratar de um discurso jurídico, é possível encontrar elementos da vida privada que interferem nos relacionamentos entre cidadãos e, por sua vez, na execução das leis e valores de Atenas. Conforme Curado (2012) Apolodoro apresenta a família de Estéfano não apenas com o objetivo de tornar públicos os seus despudores, mas também visando punir como, até então, Neera havia se comportado, para evitar que esse comportamento licencioso fosse incorporado por outras mulheres, além de evitar o descontentamento das esposas.

Parece relevante observar que ao tornar públicos os despudores, se repete um padrão nas fontes antigas, isto é, a figura feminina é textualmente inserida para alertar dos riscos da transgressão das normas sociais, de modo contrário, quando cumpre o papel esperado, não parece necessário adicioná-la em grandes obras. Nesse sentido, é possível afirmar que a visibilidade documental de Neera é gerada pela violação da norma, tal qual evidenciaremos no caso de personagens trágicas.

A riqueza textual de *Contra Neera* é pré-anunciada nas Notas e Introdução realizadas por Curado (2012, p. 14) ao distinguir expressões do feminino (*Gyne, Pallake, Hetaira)* que contribuíam para a relação do homem dentro e fora do casamento, fundamentais para a compreensão da problemática que é levantada pelo discurso de Apolodoro. Curado considera importante distinguir a área de atuação de cada uma dessas mulheres para situar *Neera,* uma vez que esta incorporou os direitos de uma mulher ateniense indevidamente, tanto por sua condição de *hetaira*, quanto por ser estrangeira (xénē) essa maneira, conhecer as categorias de mulheres é relevante, pois:

> O inventário das identidades femininas gregas e dos papéis que lhe estão associados permite conhecermos os diferentes tipos de mulher ao dispor de um homem comum dos séculos V e VI a.C. e como é que esse homem encara a realidade feminina. (Curado, 2012, p. 16)

Embora o casamento e a família constituíssem a maior parte da vida da esposa e cidadã ateniense, para o homem as relações não se limitavam a estas instituições. Era comum, argumenta Curado, que os homens socialmente ativos dispusessem de outras figuras femininas em seu cotidiano para a realização de necessidades não supridas pela esposa. A mulher legítima (*Gyne*) desempenhava o papel de reprodução, responsável por dar descendentes ao homem, agindo como canal de legitimação social e pública. Curado completa, que devido ao local sensível ocupado pelas esposas, isto é, o de cuidado do *oîkos,* responsável por sua reclusão, seria impossível que elas pudessem desempenhar todos os papéis necessários na vida dos homens (parceira amorosa, amiga, confidente e companheira de banquetes), seria, portanto, necessário a existência de outro tipo de mulheres (Curado, 2012, p. 14) para preservar a felicidade masculina.

A partir desta necessidade, temos a existência das *hetairas* e *pallakes* que, segundo a definição de Apolodoro no passo 122, a primeira é uma cortesã, que vive à margem da lei como prostituta, vendendo seu trabalho sexual aos homens; já a segunda é uma concubina que cuida das necessidades físicas masculinas. Há um debate em torno da liberdade gozada por estes dois últimos tipos de mulheres que, muito embora fosse limitada, era maior em comparação com a da *gyne.* Além da prestação de serviços sexuais, as *hetairas* eram solicitadas para acompanhar os homens (políticos, filósofos, intelectuais, homens de negócio) em festas e em banquetes, por isso, é possível, como argumenta Curado (2012, p. 15) que este contato tenta possibilitado uma formação cultural, social e humana a estas mulheres.

A *hetaira* era uma acompanhante de luxo, entretanto, afirma Curado (2012, p. 16), também era dotada para as artes, seja a música, a dança ou mesmo a leitura de poetas. Já a *pallake,* estava localizada entre a prostituta e a esposa, neste estatuto intermediário, continua curado, ela não se identifica com nem uma das duas, mas mantém relações conjugais com um homem, sem, no entanto, ser a sua esposa legítima, mas aproxima-se da *gyne* por habitar diariamente na casa do homem.

A propósito, Neera– que anteriormente teria sido escrava de Nicareta, uma espécie de cafetina – é caracterizada como *hetaira,* no entanto após tonar-se amante de Estéfano passa,

então, a ser sua *pallake*, já que também passa a habitar a casa de Estéfano à semelhança de uma esposa. Curado aponta que a maior semelhança entre uma *gyne* e uma *pallake* residia no reconhecimento do filho de ambas como filhos do homem, porém sem que os filhos da pallake portassem os mesmos estatutos de legitimidade que os filhos legítimos paridos pela *gyne.*

A principal diferença entre a *pallake* e a *hetaira*, aponta Curado, consistia na duração do relacionamento com o homem, a primeira mantinha uma união informal com o homem, mesmo não sendo sua esposa, isto é, sem a instituição de qualquer processo "jurídico formal expressamente criado para este efeito ou sem uma cerimônia que assinalasse o início dessa união" (Curado, 2012, p. 19). Apesar de coabitar a casa do homem com a esposa legítima, não há motivos para acreditar que essa espécie de relacionamento tivesse o mesmo status que o casamento formal, entretanto, conforme sustenta Curado, era protegido por lei o direito do homem poder relacionar-se com esse tipo de mulheres.

Curado (2012, p. 18) menciona que tanto as *hetairas* quanto as *pallakes* eram provenientes da pobreza (livre) ou da escravidão e que os serviços oferecidos eram uma forma de hipotecar o futuro destas moças, em contrapartida, as moças ricas ou nobres não recebiam permissão paterna para exercer o concubinato, uma vez que o prestígio não era o mesmo de um casamento formal e poderia haver de perder sua cidadania uma mulher ateniense que exercia o concubinato, pois o casamento e a reprodução eram os graus máximos de desempenho perfeito da cidadania feminina.

O que definia a escolha de um homem por uma união estável com sua concubina era o prazer derivado da sexualidade, é apontado por Curado que um mesmo homem podia ter uma ou várias concubinas e *heteras*, mas apenas uma esposa legítima, uma vez que a monogamia era regra em Atenas. A *hetera* possuía muito mais liberdade do que a esposa legítima, chegando a ser caracterizada como uma mulher de "amores livres", embora o termo *hetera* abranja o universo das relações amorosas extraconjugais, há ainda uma outra designação que diferencia o público destas mulheres: *porne.* Enquanto a hetera pode ser definida como uma prostituta de luxo e mantinha relações mais elitistas, a *porne* é uma prostituta comum e, normalmente, prestava serviços em um bordel comandado por cafetões ou cafetinas a troco de preços baixos ou nas ruas (Curado, 2012, p. 22).

Embora a prostituição fosse legalizada, estas mulheres portavam má reputação e seus trabalhos eram mais requisitados se elas eram livres ou, em raríssimos casos, cidadãs, entregues à prostituição devido à morte do marido e o surgimento da pobreza e miséria. Era comum às *heteras*, como modo de selecionar suas companhias, cativar uma clientela mais elitista através do desenvolvimento de características pessoais, entre os quais Curado aponta não apenas a

beleza, mas também a leitura, a escrita, a graciosidade e a cultura, elementos importantes para manter uma conversa com um homem e capturar a sua atenção e, consequentemente, o pagamento por sua companhia.

Como as *heteras* não possuíam obrigações domésticas, a vida pelas ruas recheada de passeios era comum a estas mulheres, muito diferente da reclusão habitual que estava submetida a esposa legítima e é justamente esta liberdade que faz com que elas estejam presentes como companheiras em banquetes e preenchendo lacunas eróticas e emocionais deixadas pelas esposas na vida dos homens (Curado, 2012, p. 25). 25). Não era raro que as *heteras* recebessem orientações de uma mulher já muito experiente na prostituição, guiando-as tanto no desenvolvimento cultural, quanto na escolha de amantes ricos que fossem capazes de lhes proporcionar prosperidade.

Diante disso, convém observar que os três tipos de mulheres eram essenciais para a manutenção da tradição, uma vez que faziam parte da vida privada ou pública dos homens em circunstâncias diversas. Por intermédio deste documento, nos é possível conhecer as performances sociais das mulheres atenienses, performances estas que nos auxiliam a conhecer um pouco mais de como viviam.

1.2.2. O IMAGINÁRIO LITERÁRIO A PARTIR DAS TRAGÉDIAS

Elencamos nesta subseção testemunhos trágicos que colaboram para a confirmação de nossa hipótese por serem capazes de evidenciar que o imaginário grego, antes mesmo de Platão, já concebia o feminino como figura ambígua, associada à desmedida e ao caos político. Essa construção simbólica anterior à discussão platônica nos fornece um panorama cultural para entender posteriormente por que a proposta platônica foi considerada radical, mesmo sem, em seu gérmen, pretender libertar politicamente as mulheres da submissão habitual.

Um dos testemunhos de grande relevância é a construção de *Medeia* por Eurípedes, que delineia traços de personalidade ambíguos que revelam, em primeira instância, não apenas uma estrutura psíquica abalada com os ardis de Jasão, mas também que explicitam sua relação privilegiada com o divino, já que esta é filha de Eetes e neta do sol. Apesar de, em seu país, gozar de posição privilegiada pelo lugar social que ocupa, a saber, de princesa e de sacerdotisa, em sua migração para solo grego depara-se com situação dessemelhante, porque mulher, estrangeira e feiticeira. Deixada à sua própria função por Jasão, esta vê-se desamparada em terra alheia com dois filhos e sob decreto de exílio por Creonte. Uma realidade vivida devido aos múltiplos esforços em favor do argonauta que não lhe corresponde com reconhecimento.

É expurgando sua dor frente aos desmandos de seu marido e clamando aos Deuses, que ela reclama vingança e justiça, no entanto, os meios de que utiliza para tal intento perfazem o caminho inverso, o da injustiça, transportando a personagem da posição de vítima para a de algoz dos filhos, do rei e amante de seu marido. A evocação aos deuses torna evidente, segundo Jaa Torrano (1991, p. 36), que "a sacralidade da justiça social transcendia o caráter cível das ações ao envolver o próprio cosmos e suas forças produtivas e fecundantes". É importante lembrar que na partilha de bens realizada por Zeus, narrada na Teogonia, cada deus recebeu para si um âmbito de poder, o que, na prática, reafirma o caráter transcendente da justiça e de outras relações cotidianas e que torna compreensível o pedido de justiça de Medeia diante da quebra do pacto conjugal com o herói.

Em segunda instância, para pensar as dualidades presentes nesta tragédia, é necessário observar que as múltiplas transgressões realizadas por Medeia, estão pautadas em uma lógica social construída por e para homens, onde o ferimento ao leito; instituição da família, ao *oîkos*– âmbitos próprios ao feminino – são tomadas em menores proporções quando postas de frente com problemas que assolam o âmbito masculino, remontando, portanto, o panorama político em que Eurípides viveu.

Filha de uma construção política e sacerdotal diversa da vigente em solo grego, Medeia mantinha uma relação diferente com as esferas de poder. Nesse cenário privilegiado, vivenciava vantagens em diferentes escalas, além de exercer as atribuições político-religiosas de maneira diversa. O justo vivido por Medeia na Cólquida, dizia respeito à sua posição social e ao exercício de seu poder, modelo que era estabelecido na terra de Eetes. Prerrogativas que não dizem mais respeito à princesa depois que sua fuga com o argonauta causou tanta dor, seja pelo roubo da pele sagrada do velocino, seja pelo assassínio de seu irmão por suas próprias mãos. A concepção de justiça reivindicada por Medeia em solo grego, não era a mesma que a Corinto de Creonte dispunha, uma vez que esta era exercida de maneira oposta à de sua antiga urbe. O que a Grécia tinha a oferecer a uma mulher, estrangeira e feiticeira, escapava dos limites do que a personagem entende como um ato justo.

Entretanto, sua experiência com o modelo de organização social da Cólquida, aliada ao desejo de exigir justiça diante da quebra do pacto conjugal por Jasão e seu ulterior desdém pela situação em que se encontra com os filhos, fortalecem as resoluções de retaliação que aplicará aos falsos amigos. Pode-se observar ainda, que a revelação de aspectos ambíguos está em conformidade ao enfrentamento de uma "bárbara", cujos costumes se davam de forma incongênere aos do mundo "civilizado", e este, que portando uma imagem carregada de

estereótipos e intolerâncias, outorga o exílio sem clemência e um caminho no qual lhe restava apenas transgredir.

Olga Rinhe (2017) explica em seu livro *A Redenção do Feminino Sombrio como Símbolo de Dignidade e Sabedoria*, que Medeia passou a empregar seus poderes mágicos à malvadez, à perfídia e à crueldade, que advinham do ódio e do ciúme, deteriorando-se em sua liberdade e mergulhando cada vez mais no papel de esposa dependente e entregue a fantasias. Nos versos 160-165 da trama, Medeia inflama seu ódio e reclama a seus deuses reparação diante das penosas núpcias que contraiu com o argonauta:

> Magna Têmis, Ártemis augusta
> notai o que padeço
> eu que me vinculei com juras magnas
> a um horror de homem!
> Ainda me seja dado vislumbrá-lo,
> a ele e à sua donzela,
> ambos derruídos no castelo!
> Quem, antes, ousou desonrar-me?
> pai, pátria de onde parti com estigma de opróbrio,
> algoz do próprio irmão!
>
> ὦ μεγάλα Θέμι καὶ πότνι᾽ Ἄρτεμι,
> λεύσσεθ᾽ ἃ πάσχω, μεγάλοις ὅρκοις
> ἐνδησαμένα τὸν κατάρατον
> πόσιν; ὅν ποτ᾽ ἐγὼ νύμφαν τ᾽ ἐσίδοιμ'
> αὐτοῖς μελάθροις διακναιομένους,
> οἳ᾽ ἐμὲ πρόσθεν τολμῶσ᾽ ἀδικεῖν

A dualidade é revelada diante de situações decisivas em que Medeia está inserida, deixando-se transitar entre os limites da justiça e da piedade e, em seguida, transgredindo-os, assumindo um caráter oposto do adotado inicialmente, a saber, o julgamento do injusto. Coincidentemente, a ambiguidade da natureza psíquica da personagem, está também, segundo Rinne (2017, p. 13), associada ao tratamento que Eurípides lhe dá, uma vez que através do teor político da tragédia, era possível inserir criticamente os aspectos cotidianos e relacioná-los aos mitos:

> Eurípides é reputado o primeiro autor a defender os direitos da metade oprimida da humanidade. Servindo-se do exemplo de Medeia, apresentou, de forma modelar a situação das mulheres de sua época, pouco diferente da condição de escravas. Inicialmente o poeta desperta compaixão e simpatia por Medeia, que surge como vítima do egoísmo masculino e dos privilégios da dominação

> masculina. Depois, no entanto, mostra Medeia como uma fúria delirante. Em sua luta contra a injustiça, ela ultrapassa todos os limites da condição humana. (Rinne, 2017, p. 13)

A cólera de Medeia diante das invectivas de Jasão à sua honra não desencadeia debates e sanções em solo grego, devido ao tratamento que as mulheres recebiam. Em um território em que a justiça é feita apenas para atender às necessidades masculinas atreladas ao poder e honra, resta àquela que não suporta o peso do escárnio, ser injusta e impiedosa, pois os instrumentos da lei não estão a seu dispor. Rinne (2017) aponta que a situação legal e social das mulheres nas cidades-estados da Grécia de Eurípides revela uma negação de cidadania e influência política:

> Para as sociedades da Grécia "clássica" o valor da mulher residia, antes de tudo, no fato de que, sendo a mãe dos filhos do homem, dava continuidade a sua estirpe. Na vida social, a mulher representava um papel subordinado; ela não participava da vida social do homem e de seus amigos, permanecendo nas dependências destinadas às mulheres. (2017, p. 81-82)

Consciente de seus esforços para reconquistar Jasão e da condição injusta em que está inserida, Medeia protesta por uma justiça diferente da que vigorava em solo grego, em outras palavras, protesta tendo em vista uma conjuntura vigente em seu país, em que o estabelecimento da justiça estava aliado ao seu status político e sacerdotal. A rejeição ao modo de vida grego, dito civilizado, é reiterada a seguir (v. 598-599): "Desdenho a vida próspera, se triste e a cintilância, se ela amarga o espírito". Sem os recursos legais e convencionais que a auxiliassem pela busca da justiça, Medeia vê-se entregue ao seu ânimo, assim utiliza de suas próprias habilidades com ervas e com as palavras para ludibriar e persuadir a Jasão e Creonte, de modo que ela possa praticar seus planos dentro das escassas possibilidades que lhe restaram, uma vez que não tinha mais pátria para voltar, pois seus concidadãos a abominavam e a cidade de Creonte a repudiava, com medo do que poderia fazer para vingar-se das novas bodas contraídas pelo Argonauta.

O morticínio, no entanto, não recorre de todo à selvageria e incivilidade, percorre também a via de um discurso multifacetado, que justificará a violência ulterior. A "bárbara" instrumentaliza um elemento caro ao mundo grego, a retórica, para manipular aos que imolará, recorrendo, por vezes, a sutis palavras que serão metamorfoseadas em momentos oportunos.

Nos versos a seguir, os ouvidos frágeis de Jasão deixam-se persuadir pela fala dissimulada de Medeia (v. 908-913):

> αἰνῶ, γύναι, τἀδ', οὐδ' ἐκεῖνα μέμφομαι·
> εἰκὸς γὰρ ὀργὰς θῆλυ ποιεῖσθαι γένος,
> γάμους παρεμπολῶντας ἀλλήλους, τόσοι.
> ἀλλ' ἐς τὸ λῷον σὸν μεθέστηκεν κέαρ,
> ἔγνως δὲ τὴν νικῶσαν, ἀλλὰ τῷ χρόνῳ,
> βουλήν· γυναικὸς ἔργα ταῦτα σώφρονος.
>
> Sou só louvor, mas não desdenho o que antes
> pronunciaste, pois é normal a fúria
> se núpcias de outra ordem se oferecem
> ao marido. Teu coração, maduro,
> se metamorfoseia: vês quem pensa
> melhor, sinal de sensatez.

É diante desse cenário, que sua estrutura psíquica se mostra tomada por uma dicotomia que envolve dividida entre a civilidade e incivilidade; medida e desmedida; justiça e injustiça; piedade e impiedade, elementos que se alternam em Medeia, constituindo uma personalidade inquieta a arquitetar o dano de seus inimigos. É através da cilada de sua fala que camufla os reais intentos e que se dá a barbárie, praticando a injustiça e a impiedade, contrárias ao que reclama para si. O prejuízo de seus inimigos, portanto, é o que deseja a protagonista, como se pode testemunhar a seguir (v. 807-810):

> μηδείς με φαύλην κἀσθενῆ νομιζέτω
> μηδ' ἡσυχαίαν ἀλλὰ θατέρου τρόπου,
> βαρεῖαν ἐχθροῖς καὶ φίλοισιν εὐμενῆ·
> τῶν γὰρ τοιούτων εὐκλεέστατος βίος.
>
> Não queiram ver em mim um ser fleumático
> ou flébil. Tenho outro perfil. Amor
> ao amigo, rigor contra o inimigo;
> eis o que sobreglorifica a vida!

A atmosfera ambígua exalada por Medeia é uma característica própria de personagens trágicos e revela mais do que simplesmente sua personalidade, deixa visível, sobretudo, as incongruências políticas existentes no período de construção da personagem pelo tragediógrafo. Conforme explica Dagios (2013), no artigo *Aspectos Políticos da Tragédia Grega: a importância do concurso e do mito*, as contradições presentes nas tragédias refletem as

condições jurídicas e políticas do local em que foi ambientada, de forma que a tragédia reinterpreta o mito e insere o conflito vivenciado pelos cidadãos nesse universo repleto de contradições.

A princesa estrangeira revela-se capaz de transitar entre as diferentes dimensões de ação, assumindo uma postura frágil, assim como também se metamorfoseia energicamente quando lhe é propício, deixando-se controlar pela desmedida. Nos versos 869-878, a princesa articula um discurso bastante conveniente para dissuadir o marido traidor:

> Retrato-me da ofensa que te fiz:
> o amor que entre nós preexistiu
> talvez torne meu surto palatável.
> Ralhei de mim para comigo: És tola,
> a fúria do teu delírio te domina,
> zangada contra quem sopesa tudo,
> avessa a quem comanda este lugar
> e ao teu marido, sábio no que faz
> a ti mesma, casando com princesa,
> mãe dos irmãos de quem és mãe!
>
> Ἰᾶσον, αἰτοῦμαί σε τῶν εἰρημένων
> συγγνώμον᾽ εἶναι· τὰς δ᾽ ἐμὰς ὀργὰς φέρειν
> εἰκός σ᾽, ἐπεὶ νῷν πόλλ᾽ ὑπείργασται φίλα.
> ἐγὼ δ᾽ ἐμαυτῇ διὰ λόγων ἀφικόμην
> κάλοιδόρησα· Σχετλία, τί μαίνομαι
> καὶ δυσμενεαίνω τοῖσι βουλεύουσιν εὖ,
> ἐχθρὰ δὲ γαίας κοιράνοις καθίσταμαι
> πόσει θ᾽, ὃς ἡμῖν δρᾷ τὰ συμφορώτατα,
> γήμας τύραννον καὶ κασιγνήτους τέκνοις
> ἐμοῖς φυτεύων;

Nos versos anteriores, Medeia dissimula civilidade e sensatez, enquanto em 969-975 revela suas reais intenções, enviando seus filhos que, portando roupas envenenadas, entram no lar de Creonte:

> Entrai no lar dos plutocratas, filhos,
> pedi à noiva de Jasão a re-
> versão da decisão que vos desterra,
> dando-lhe o cosmos dos adornos. Eis
> o capital: que suas mãos os colham!
> Rápido! E, no retorno, anunciai
> o cumprimento, anjos, do meu sonho!
>
> ἀλλ', ὦ τέκν', εἰσελθόντε πλουσίους δόμους
> πατρὸς νέαν γυναῖκα, δεσπότιν δ᾽ ἐμήν,
> ἱκετεύετ᾽, ἐξαιτεῖσθε μὴ φεύγειν χθόνα,
> κόσμον διδόντες, τοῦδε γὰρ μάλιστα δεῖ,
> ἐς χεῖρ᾽ ἐκείνην δῶρα δέξασθαι τάδε.

ἴθ᾽ ὡς τάχιστα· μητρὶ δ᾽ ὧν ἐρᾷ τυχεῖν
εὐάγγελοι γένοισθε πράξαντες καλῶς.

Medeia ainda delibera entre os versos 1021-1080 sobre a morte de seus filhos, demonstrando plena consciência da impiedade que simboliza a morte dos seus e por vezes hesitando, rogando piedade a si própria (v. 1077-1080):

Não é que ignore
a horripilância do que perfarei
mas a emoção derrota raciocínios
e é causa dos mais graves malefícios.

οἷα τε †πρὸς ὑμᾶς†, ἀλλὰ νικῶμαι κακοῖς.
καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά,
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων,
ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς

Embora sua resolução (v. 1237-1241) seja pautada por uma ação injusta:

Está traçado, amigas: mato os filhos
e apresso a fuga. Não existe um ser
- um ser somente! – que suporte ver
o braço bruto sobre os seus. Não tardo:
o fim dos dois se impõe e a mãe os mata,
se é isso o que há de ser.

φίλαι, δέδοκται τοὔργον ὡς τάχιστά μοι
παῖδας κτανούσῃ τῆσδ᾽ ἀφορμᾶσθαι χθονός,
καὶ μὴ σχολὴν ἄγουσαν ἐκδοῦναι τέκνα
ἄλλῃ φονεῦσαι δυσμενεστέρα χερί.
πάντως σφ᾽ ἀνάγκη κατθανεῖν· ἐπεὶ δὲ χρή,
ἡμεῖς κτενοῦμεν, οἵπερ ἐξεφύσαμεν.

Os versos supracitados revelam a constante alternância entre modos de agir contraditórios entre si, norteando as ações de Medeia, levando-a a cometer atos tão monstruosos, conforme Rinne (2017) explica, quanto as condições em que vivia.

No terceiro capítulo da coletânea *Women in the Classical World*, intitulado Mulheres na Atenas Trágica: heroínas e donas de casa, há um resgate do contexto da tragédia *Medeia* de Eurípides, indicando a necessidade de toda mulher ateniense respeitável de tornar-se esposa ao

mesmo tempo que expõe a condição feminina privada de direitos. A questão que parece estar inerente à tragédia euripidiana, conforme aponta a coletânea, é até que medida a mulher pode contar com o amparo legal quando for vítima de uma injustiça?

Em *As troianas*, Eurípides dramatiza o destino das mulheres da recém caída cidade de Tróia, pondo em cena vivências ofuscadas pelo teor heroico da narrativa épica e mostrando o que acontece com as mulheres após a perda de seus maridos, filhos e da hegemonia de sua cidade. Um caminho comum para estas mulheres era a sujeição, concubinato e a escravidão, para Hécuba, mãe de Heitor e mulher de Príamo, não seria diferente, à rainha idosa coube ser escrava de Odisseu. Nos versos a seguir (v. 474-484), observamos os males padecidos pela rainha e suas lamentações diante do destino nefasto de Tróia:

> Rainha, me casei e procriei
> aqui a prole egrégia, não um mero número,
> mas os males ínclitos da Frígia, que nenhuma
> troiana, grega ou bárbara, dirá um dia
> ter orgulhosamente dado à luz. Eu mesma
> os pude ver tombando sob a lança grega
> e pus as mechas dos meus cabelos sobre as tumbas,
> e Príamo chorei, não por ouvir falar
> sobre seu fim, mas porque o vi eu mesma sobre
> a lareira do altar em casa, degolado,
> e a urbe subjugada.
>
> ἦμεν τύραννοι κάς τύρανν' ἐγημάμην,
> κἀνταῦθ᾽ ἀριστεύοντ᾽ ἐγεινάμην τέκνα,
> οὐκ ἀριθμὸν ἄλλως, ἀλλ᾽ ὑπερτάτους Φρυγῶν
> οὓς Τρῳὰς οὐδ᾽ Ἕλληνὶς οὐδὲ βάρβαρος
> γυνὴ τεκοῦσα κομπάσειεν ἄν ποτε.
> κἀκεῖνά τ᾽ εἶδον δορὶ πεσόνθ' Ἑλληνικῷ
> τρίχας τ᾽ ἐτμήθην τάσδε πρὸς τύμβοις νεκρῶν,
> καὶ τὸν φυτουργὸν Πρίαμον οὐκ ἄλλων πάρα
> κλύουσ᾽ ἔκλαυσα, τοῖσδε δ᾽ εἶδον ὄμμασιν
> αὐτὴ κατασφαγέντ᾽ ἐφ᾽ ἑρκείῳ πυρᾷ,
> πόλιν θ᾽ ἁλοῦσαν.

Hécuba, no desenvolvimento da tragédia, relata um desencantamento da vida após suas perdas, isto é, com a queda de sua urbe e, consequentemente, de seus homens, a melhor saída para a rainha é o suicídio. Embora este suicídio pensado não ocorra, podemos observar no drama uma negação de si mesma, oriunda da perda total de sua posição real. A lamentação, como podemos observar no discurso de Hécuba não era apenas um gesto pessoal de demonstrar dor, mas um ato cultural e ritual desempenhado principalmente pelas mulheres. Nos versos 474-484 podemos observar uma relação intrínseca entre lamentação e status social, pois Hécuba reflete bem o estatuto das mulheres nobres e reais, que lamentavam não apenas pela quebra de sua linhagem, mas pelo fim da hegemonia política.

Outra face da lamentação feminina desempenhada por personagens euripidianas é o questionamento da brutalidade das guerras e destruições empreendidas pelos homens, sem levar em conta o destino de suas mulheres, que após a morte das tropas ficavam à mercê dos inimigos. O discurso de Hécuba expressa, segundo Lima e Silva (2015) a dor da realidade dos vencidos ao perder o domínio de si e da pátria. É característico das peças de Eurípides uma argumentação que responsabiliza o homem por seus atos, mostrando que os elementos subjetivos interferem nos atos que compõem o destino do homem, diferente do que observamos nas narrativas épicas e, principalmente, no discurso de Helena, na peça em questão, que responsabiliza os deuses por sua fuga e retira de si própria toda autonomia.

Há de se pontuar, rapidamente, uma diferença entre as lamentações[10] das mulheres gregas de outras *polei* com a postura militarizada da mulher espartana[11], pois enquanto as

[10] Este ponto tem uma importância ímpar para a nossa dissertação, pois ao descrever como os guardiões da cidade devem ser educados (*Rep.* III, 387e-388d), Sócrates critica os poemas de Homero que mostram heróis em postura de lamentação exagerada e tomados pela dor, afirmando que essa é uma postura própria das mulheres. Na cidade em formação, especificamente no livro V, Sócrates descreve as mulheres guerreiras livres do "peso" das lamentações e do fluxo das emoções femininas.

[11] No tratado *Λακαινῶν ἀποφθέγματα*, traduzido como *Ditos das Lacônias*, podemos observar a conduta rígida das mulheres espartanas para com a educação de seus filhos, bem como entrever a internalização de um modelo voltado para a valorização da cidade em detrimento do indivíduo. Segundo Silva (2020, p. 66), está ausente nestas mulheres o sentimento de posse individual, de modo que podemos percebê-las, de certo modo, orgulhosas por "sua contribuição na geração de homens valorosos a Esparta". O excerto a seguir demonstra como a mulher espartana localiza a pátria acima de seus laços familiares. O episódio narra o rigor com que a mãe trata o filho, chegando a matá-lo por ter desertado em seu posto militar:" (241A) Outra lacônia matou o filho que havia abandonado seu posto no exército, porque foi indigno da pátria, disse: "o rebento não é meu". Sobre ela, a epigrama é esta: Vai, mau rebento, pela escuridão, que pelo ódio o Eurotas para covardes cervos não corre. inútil despojo, má parte, vai para o Hades, vai! Nada que não seja digno de Esparta pari." A mãe espartana, como podemos observar nestes epigramas, é responsável tanto por louvar a bravura de seu filho, quanto por censurá-lo, esta função pedagógica assumida pela mulher é demonstrada no trecho a seguir, em que a espartana rejeita e reprova a desonra trazida por seus filhos à pátria: "(241B) Outra, quando seus filhos fugiram da batalha e se apresentaram diante dela, disse: 'para onde viestes depois de terdes fugido, maus cativos? Ou tens a intenção de vos esconder aqui de onde saístes?' Então arregaçou as mangas e mostrou-lhes o seu ventre.". Observar o locus ocupado pelas mulheres nas constituições Espartana e Ateniense é de fundamental importância para entendermos o quanto Platão foi influenciado pela forma de organização civil dessas duas pólei e quais características ele preserva na criação de sua cidade. Antes de estabelecermos quais são os pontos de convergência entre a Kallípolis e as constituições mencionadas, precisaremos observar as peculiaridades de Esparta. Para tanto, a análise de Spartan Women, de Sarah B. Pomeroy, é imprescindível, uma vez que a autora faz um apanhado histórico sobre as mulheres espartanas e sobre a dificuldade de constituir uma imagem realista sobre os seus modos de vida, pois, conforme Pomeroy (2002), em comparação com as evidências atenienses, o que temos de Esparta é, de fato, muito escasso e são moldadas às perspectivas tanto de Xenofonte quanto de Plutarco, contendo mais informações sobre educação, reprodução e religião do que quaisquer outros aspectos de suas vidas (Pomeroy, 2002, p. vii).
A diferença entre o currículo ocidental moderno de educação e a maneira pela qual se dava a educação na antiguidade está na maior ou menor influência que o Estado exerce sobre a escolaridade, em Esparta os pais eram responsáveis pela educação dos filhos, enquanto o currículo moderno é regido por uma série de designações estatais. Dessa maneira, o papel da mulher dentro do lar não é apenas relativo à economia doméstica, mas também carrega um potencial educador que deve ser transmitido aos filhos, especialmente às filhas, uma vez que o filho menino desde cedo era entregue às obrigações militares. Conforme Pomeroy, a maior parte das espartanas era responsável por tarefas pedagógicas, mesmo quando frequentemente os poetas estrangeiros itinerantes desempenhavam este papel. De toda maneira, a educação das garotas em Atenas era intensamente mais vigiada do que a das garotas em Esparta, esta possuía um certo privilégio em relação à supervisão, uma vez que a atenção estava voltada à árdua educação do garoto. As garotas estavam em casa, junto da mãe e de outras mulheres que

primeiras enxergavam na lamentação uma função ritualística essencial para honrar os mortos, as espartanas consideravam desonroso chorar a morte de um filho ou marido que dedicou sua vida ao ideal espartano. Dessa maneira, os laços de lealdade à pólis transcendiam os interesses de pequenos grupos familiares, e ao invés de lamentar a morte de seus homens, estas mulheres celebravam[12] a coragem e o sacrifício dos guerreiros. Assim, a função do luto para Hécuba e as demais mulheres troianas é honrar os mortos, expressando intensamente a dor pessoal e coletiva publicamente, de tal modo que as mortes sejam entendidas como tragédia comunitária.

Hécuba diante de Menelau, assim como Medeia diante de Creonte, reclama justiça em seu discurso, apontando a injustiça na defesa que Helena faz de si, que culpabiliza as deusas (Hera, Palas Atena e Afrodite) por sua desventura. A rainha mostra em sua argumentação que a culpa da guerra repousa nos exageros luxuriantes (v. 997) cultivados por Helena, nos versos abaixo (v. 1.010 -1.030), podemos verificar a rainha desmentindo as núpcias que a filha de Zeus diz ter sido forçada a contrair:

> E vens dizer que pretendias fugir das torres
> usando cordas, como se forçada a aqui
> ficar? Alguém te surpreendeu afiando a espada,
> alçando o laço, como uma consorte nobre
> faria por querer o esposo que partira?

deveriam lhe transmitir as competências adequadas à vida adulta (Pomeroy, 2002, p. 03). Havia poucas razões para o letramento feminino em Esparta, uma vez que as mulheres não compunham o governo, em contrapartida, na educação dos homens, centrada em seu aspecto militar, não havia tempo hábil para o aprendizado das artes liberais, por esta causa, argumenta Pomeroy (2002, p. 07), é possível que o nível cultural das mulheres tenha superado o dos homens. No entanto, as mulheres não estavam alheias às atividades físicas, há evidências arqueológicas e textuais do atletismo praticado pelas mulheres espartanas e, completa Pomeroy (2002, p. 12), provavelmente tal envolvimento foi o único em todo mundo grego, devido à forte ligação das atividades atléticas aos festivais religiosos. Xenofonte documenta a instituição do treinamento físico às mulheres operada por Licurgo, compreendendo tanto a corrida quanto provas de força, semelhante aos exercícios masculinos, mas de forma mais seletiva e menos árdua. Além disso, era habitual a autonomia das mulheres espartanas na equitação, em virtude da possibilidade de inspeção de propriedades, esta mesma habilidade não possuíam as mulheres atenienses, uma vez que as leis e regulamentos proibiam o aparecimento público (Pomeroy, 2002, p. 21). Pomeroy através de Tucídides atesta que a nudez atlética também era permitida entre as mulheres espartanas, uma vez que a execução perfeita do exercício se dá sem o uso de roupas. O segundo capítulo de Pomeroy oferece um complemento interessante à instituição dos exercícios para as mulheres, intitulado "Tornar-se Esposa", analisa a dieta e a prática dos exercícios físicos como fundamentais para a mulher em idade reprodutiva gerar filhos fortes.

[12] No trecho a seguir, vemos uma particularidade das mulheres espartanas diante da morte de entes queridos, novamente demarcando uma ideologia que prioriza, sobretudo, a pátria e a superação do luto em prol da glória na batalha, evitando demonstrar fraqueza em lamentações extremas: "Uma mulher enviou seus filhos, que eram cinco, para a (241C) guerra nos arredores da cidade, partiu porque esperava com impaciência o resultado da batalha; e quando alguém chegou e lhe informou, após sua pergunta, que todos os seus filhos estavam mortos, disse: 'mas não lhe interroguei por isso, mau cativo, mas sobre como a pátria está atuando.", e depois que lhe respondeu que ela venceu, disse: "alegre, então, aceito também a morte dos meus filhos'". A lamentação das espartanas era reprimida para demonstrar força e superioridade moral, de modo que o foco não está na perda pessoal, mas no ganho coletivo, como podemos verificar a seguir: "Uma mulher estava enterrando o seu filho, quando uma humilde velhinha se aproximou dela e disse: "ó mulher, que desventura! Ela respondeu: 'não, pelos dois deuses, mas que ventura, certamente! Pois eu o pari para que morresse por Esparta e isso me aconteceu'".

Não uma vez, inúmeras, te repreendi:
"Vai, filha, embora! Meus meninos acharão
outra mulher. Te propicio a fuga oculta
em nave argiva. Cessa a guerra entre nós
e gregos!" Mas te amargurava o que eu propunha.
Agias com empáfia no solar de Páris,
querendo só que os bárbaros te idolatrassem,
motivo de autorregozijo imenso. E ainda
movias o corpo enfeitado, ousando olhar
o mesmo céu que o esposo, sua despudorada!
Impunha-se que viesses em humildes peplos,
tremendo de pavor, com os cabelos curtos,
exibindo modéstia mais do que imprudência
pelos equívocos outrora cometidos.
Ouve o desfecho, Menelau, da minha fala:
coroa a Grécia, mata Helena da maneira
digna de ti, impõe às outras esta lei:
morra a mulher que ousar trair o próprio esposo!

κάπειτα πλεκταῖς σῶμα σὸν κλέπτειν λέγεις
πύργων καθιεῖσ᾽, ὡς μένουσ᾽ ἀκουσίως;
ποῦ δῆτ᾽ ἐλήφθης ἢ βρόχους ἀρτωμένη
ἢ φάσγανον θήγουσ᾽, ἃ γενναία γυνή
δράσειεν ἂν ποθοῦσα τὸν πάρος πόσιν;
καίτοι σ᾽ ἐνουθέτουν γε πολλὰ πολλάκις·
Ὦ θύγατερ, ἔξελθ᾽· οἱ δ᾽ ἐμοὶ παῖδες γάμους
ἄλλους γαμοῦσι, σὲ δ᾽ ἐπὶ ναῦς Ἀχαιϊκὰς
πέμψω συνεκκλέψασα· καὶ παῦσον μάχης
Ἕλληνας ἡμᾶς τε. ἀλλὰ σοὶ τόδ᾽ ἦν πικρόν.
ἐν τοῖς Ἀλεξάνδρου γὰρ ὕβριζες δόμοις
καὶ προσκυνεῖσθαι βαρβάρων ὕπ᾽ ἤθελες·
μεγάλα γὰρ ἦν σοι. κἀπὶ τοῖσδε σὸν δέμας
ἐξῆλθες ἀσκήσασα κάβλεψας πόσει
τὸν αὐτὸν αἰθέρ᾽, ᾧ κατάπτυστον κάρα·
ἣν χρῆν ταπεινὴν ἐν πέπλων ἐρειπίοις,
φρίκη τρέμουσαν, κρᾶτ᾽ ἀπεσκυθισμένην
ἐλθεῖν, τὸ σῶφρον τῆς ἀναιδείας πλέον
ἔχουσαν ἐπὶ τοῖς πρόσθεν ἡμαρτημένοις.
Μενέλα᾽, ἵν᾽ εἰδῇς οἱ τελευτήσω λόγον,
στεφάνωσον Ἑλλάδ᾽ ἀξίως τήνδε κτανὼν
σαυτοῦ, νόμον δὲ τόνδε ταῖς ἄλλαισι θὲς
γυναιξί, θνήσκειν ἥτις ἂν προδῷ πόσιν.

O discurso de Hécuba dirigido a Helena pode ser lido enquanto uma censura moral, que acusa a filha de Zeus de adornar-se e agir de forma provocativa durante uma guerra infligida por ela própria, que não demonstra arrependimento, além de criticar seu orgulho, vaidade e o gozo da adoração recebida em Tróia. No trecho final dos versos elencados, podemos observar como a rainha incita a Menelau a punição de sua mulher para dar bom exemplo as demais, oferecendo uma alternativa patriarcal que responsabiliza Helena pela desordem social e política

da guerra, além disso exemplifica os padrões de comportamento e submissão da mulher: humildade, pavor e reclusão, não seguidos por Helena.

É interessante observar a contraposição de figuras como Helena e Andrômaca, a primeira como anti-exemplo para as mulheres (v. 1.056) e a segunda que mantém a reputação que alcança a tropa aqueia (v. 657), isto é, enquanto Helena representa a esposa ambivalente que foge à norma, traindo seu papel de esposa e mãe; Andrômaca encarna a figura da esposa leal, virtuosa, sensata (v. 653) e zeladora da ordem doméstica. Podemos notar como Eurípides deposita o ideal de mulher grega sobre Andrômaca, frequentemente retratando-a como fiel e devota a Heitor e símbolo de sofrimento pela perda familiar.

Neste contexto, Helena pode ser considerada um exemplo de desobediência feminina que pode encaminhar uma pólis para a sua completa destruição, enquanto Andrômaca pode ser interpretada enquanto um modelo a ser seguido pelas mulheres, ambas revelam a complexidade da condição feminina em solo grego. A análise do imaginário trágico revela que a exclusão feminina não estava restrita ao plano jurídico, mas estava encrustada nas representações simbólicas, associando as mulheres às lamentações e constante instabilidade emocional. Portanto, reconhecemos que este panorama cultural da tragédia nos comunica que Platão não rompe com estes pressupostos, mas os reorganiza, tentando disciplinar e tornar o mais racional possível aqueles elementos capazes de desestabilizar a ordem política da *Kallípolis*.

2. O ARGUMENTO POLÍTICO E ONTOLÓGICO DA INFERIORIDADE FÍSICA E MORAL DA MULHER

Na obra *Literatura Grega: Irradiações* (2018), Donaldo Schüler reserva aos Sofistas; Sócrates; Platão e Aristóteles a alcunha de "Pensadores do Estado", caracterizando-os enquanto frutos do ruir da aristocracia e da apressada democratização de Atenas após as batalhas de Maratona e Salamina. Schüler (2018, p. 162) aponta que, em virtude das questões práticas impostas pelo regime democrático, as decisões autoritárias no âmbito estatal cederam lugar ao diálogo e ao consenso enquanto ferramentas de coesão social. Neste cenário repleto de modificações, surge a figura dos sofistas que monetizam o saber através da "sedução do discurso".

No entremeio das práticas retóricas e sofísticas, há a figura de Sócrates (470-399 a.C) que, apesar de envolto neste panorama de intensas modificações sociais, não deixou registro de seus pensamentos, o que nos resta conjecturar aspectos de sua atuação filosófica através de testemunhos de seus discípulos, entre os principais constam: Xenofonte e, principalmente, Platão.

Schüler (2018, p. 165) expõe que Sócrates mantém um contato direto com os sofistas, enfrentando de maneira crítica tanto a tradição filosófica, quanto a conduta destes pensadores. Tal contexto de intensos debates, especialmente no que tange a linguagem e a verdade, observa-se que:

> Aberta no século V – a época de Sócrates e Platão, que foi também a dos sofistas, – a discussão em torno da origem das próprias palavras, que podiam ser vistas como produto da natureza (*physei)* ou da convenção *(thesei)*, levaria a discutir-se, sob o mesmo prisma, a origem das leis. Na atmosfera conflitiva da crise, que reclamava os títulos de legitimidade de novos e de velhos conceitos, o exame contraditório da dialogação alcançou a função magisterial da *pólis* – a sua *paideia* ou educação – convertida em objeto de inquisição crítica. Cena desse conflito que Sócrates e Platão se movimentaram, a *pólis* foi então de lugar de confronto entre a sofistica e a filosofia. (Nunes, Benedito, 2016, p. 35, introdução *A República*).

Platão (429-348) pode ser considerado um dos discípulos mais produtivos de Sócrates devido ao elevado número de obras compostas que eternizaram diálogos de Sócrates com grandes personalidades de Atenas. Na primeira fase de escritos autênticos de Platão, intitulada Fase Socrática, constam: *Hípias Menor (o falso)*; *Laques (a coragem); Êutifron (a piedade); Íon (a inspiração); Protágoras (os sofistas); Cármides (a sabedoria prática); Apologia de*

Sócrates (a defesa de Sócrates); Críton (o dever); Lísis (a amizade); Górgias (a retórica); Menexeno (a oração fúnebre); Eutidemo (a erística); Mênon (a virtude) e *Crátilo (a justeza dos nomes).*

Esta divisão dos diálogos platônicos – geralmente dividida em três fases – é amplamente adotada na tradição interpretativa, conforme apontam estudiosos como Gregory Vlastos, um dos mais influentes estudiosos de Platão no século XX. No período das obras autênticas da maturidade temos: *Fédon (a imortalidade da alma); Banquete (o amor); A República (a justiça)* e *Fedro (amor e retórica).* No que se convencionou a chamar período da velhice, entre as autênticas constam: *Teeteto (conhecimento); Parmênides (o uno); Sofista (o sofista); Filebo (o prazer); Político (a arte de governar); Crítias (atlântida); Timeu (a cosmologia)* e *As Leis (a legislação).*

Para discutirmos o projeto político-pedagógico da comunidade de mulheres e filhos, nos deteremos na obra *A República* que, conforme nos adverte Benedito Nunes (2016, p. 27), foi o "horizonte moral e político das utopias" uma vez que edificou ousados aspectos em seu plano político envolvendo desde a propriedade coletiva e educação comum até o governo dos mais sábios. Nunes (2016) explica que *A República* pode ter aparecido entre 375-374 a.C. No entanto, há uma discrepância cronológica oriunda do alto nível de elaboração no intercurso de duas décadas, constituindo, completa Nunes, a completude de um ciclo de atividade criadora do filósofo.

Não pretendemos fazer uma descrição exaustiva do início de *A República,* mas reconhecemos ser necessário contextualizar o nascimento da discussão através de uma reconstrução argumentativa sobre a posse comum das mulheres e dos filhos. É interessante pontuar que a descrição dos livros iniciais, é crucial dado que explicam certas noções caras ao livro V, isto é, percorrendo este caminho poderemos perceber em que momento as necessidades vitais passam a se complexificar a ponto de Sócrates distinguir uma cidade de porcos de uma cidade inchada devido a especialização de funções.

Desta maneira, a relevância de progredir entre os livros I, II, III e IV é que neles percebemos um intuito socrático de ensinar aos homens a limitar suas necessidades e educar seus apetites, aspecto que assume grande peso na formação dos guardiões. Além disso, com a reconstrução dos fundamentos da *Kallípolis* torna-se possível mostrar o desdobramento lógico de um modelo orientado pela necessidade e pela racionalidade utilitária[13].

[13] Chamaremos de racionalidade utilitária o modo pelo qual a pólis platônica organiza seus membros a partir do critério da necessidade, da funcionalidade das naturezas e da subordinação dos indivíduos à cidade, sem, com isso, imputar a Platão qualquer adesão ao utilitarismo moderno.

2.1.O NÚCLEO FILOSÓFICO DE A *REPÚBLICA*

Em sua descida ao Pireu, Sócrates é convidado para a casa de Polemarco, filho do ancião Céfalo, este encontrando-se com Sócrates e desenvolvendo um breve diálogo, faz uma relação entre a ausência de prazeres no corpo com a necessidade de conversar em colóquios. Sócrates, após um elogio da experiência dos que têm idade avançada, interpela a Céfalo se a velhice "é a fase mais difícil da vida, ou como a consideras?" (*Rep.* I, 328e). A resposta do ancião é breve e define a velhice como um período de paz e liberdade, fazendo valer a resposta de Sófocles, para quem as paixões são turbas de tiranos enfurecidos.

A devolutiva socrática se direciona para o questionamento de se Céfalo suporta bem a velhice não por seu temperamento, mas por seus recursos avantajados, a discussão caminha para saber se a herança do ancião foi herdada ou adquirida para, desta forma, saber qual é sua relação com a riqueza e qual foi a maior vantagem que ela lhe proporcionou. Céfalo prossegue afirmando que quando se está próximo da morte a questão da injustiça passa a ter maior relevância para o homem, devido ao tormento que as fábulas de castigos no Hades causam na alma, é por isso que é preciso, manifesta o ancião, relembrar-se das injustiças cometidas em vida, para passar ao Hades "sem receio de haver mentido, embora involuntariamente, e de não ter ficado devendo sacrifício a nenhum dos deuses, nem devendo dinheiro a ninguém." (*Rep.* I, 331b) e nisso tudo, ajuda bastante a posse das riquezas.

A questão da justiça começa a ser esboçada em 331c, quando Sócrates avalia a afirmação de Céfalo de que é justo restituir a cada um o que lhe é próprio e dizer a verdade. Esta primeira definição de Céfalo é facilmente contradita por Sócrates através do exemplo da arma e, em seguida, o ancião abandona a conversa para dedicar-se aos sacrifícios, deixando como herdeiro da discussão seu filho Polemarco, que não concorda com a constatação de Sócrates a respeito do que seu pai definiu como justo, mencionando a perícia de Simônides ao falar de justiça. Após a explicação de Sócrates, de que não se deve restituir o próprio àquele que se encontra fora de seu juízo, Polemarco reformula o dito de Simônides para "bem aos amigos e mal aos inimigos" (*Rep.* I, 332a) e, em seguida, identifica essa reformulação com o conceito de justiça.

A entrada de Trasímaco dá-se em 336b de maneira bastante conturbada e crítica a respeito do método socrático, o sofista impõe a si mesmo a missão de dar uma definição de

justiça superior a todas as outras já enunciadas e cobra para que o seu conhecimento seja transmitido, Glauco e os restantes comprometem-se com o pagamento para que a discussão não seja prejudicada. Após a acusação levantada por Trasímaco, indicando que Sócrates além de proceder de maneira irônica, não oferece pagamentos pelo que aprende com os sábios, o sofista enuncia o seu conceito de justo em 338c, indicando que o justo é nada mais do que a vantagem do mais forte.

A definição de justiça dada por Trasímaco como vantagem do mais forte revela uma noção fundamental que, ao longo do diálogo, Sócrates tentará solucionar, isto é, evitar que os interesses individuais fragmentem a pólis, a ponto de sugerir que o estado deveria manter o controle sobre instituições privadas (família). Trasímaco utiliza como exemplo as leis promulgadas pelos governos aristocráticos, democráticos e tirânicos para calcificar seu argumento de que a lei é de vantagem para aqueles que detém o governo, os mais fortes.

Sócrates pede uma explicação mais detalhada a Trasímaco sobre o que seria "o mais forte", este, por sua vez, define aquele que é mais forte enquanto capaz de executar sua "arte sem erro" (*Rep*. I, 341a), segundo a qual o governante ou médico verdadeiros não erram em sua arte, e sim atuam em vantagem própria. Sócrates, em seguida, interpela o sofista sobre a função de cada arte, dá o exemplo da medicina, na acepção rigorosa do termo, cujo compromisso é com a cura dos corpos doentes, alcançando sua finalidade (342c). Portanto, completa Sócrates, a finalidade de cada arte não está em si mesma, mas no objeto para o qual está direcionada[14], como podemos entrever a seguir em 342d:

> οὐκ ἄρα ἐπιστήμη γε οὐδεμία τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον σκοπεῖοὐδ᾽ ἐπιτάττι, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἥττονός τε καὶ ἀρχομένου ὑπὸ ἑαυτῆς. συνωμολόγησε μὲν καὶ ταῦτ α τελευτῶν, ἐπεχείρει δὲ περὶ αὐτὰμάχεσθαι: ἐπειδὴ δὲ ὡμολόγησεν, ἄλλο τι οὖν, ἦν δ᾽ ἐγώ, οὐδὲἰατρὸς οὐδείς, καθ᾽ ὅσον ἰατρός, τὸ τῷ ἰατρῷ συμφέρον σκοπεῖοὐδ᾽ ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῷ κάμνοντι; ὡμολόγηται γὰρ ὁ ἀκριβὴςἰατρὸς σωμάτων εἶναι ἄρχων ἀλλ᾽ οὐ χρηματιστής. ἢ οὐχὡμολόγηται;
>
> Por conseguinte, nenhuma ciência procura ou determina o que é de vantagem para o mais forte, mas para o mais fraco e por ele governado. Sobre isso, também, ele acabou por concordar, muito embora ainda procurasse discutir. Depois de haver cedido, voltei a falar: — Não é verdade, também, que nenhum médico, enquanto médico, nada investiga ou prescreve de proveito para o médico, porém o que é de vantagem para o doente? Já admitiste que o médico no sentido rigoroso da expressão é senhor do corpo, não homem de negócios. Ou não admitiste? (*Rep*. I, 342d)

[14] Cf. 374a

Embora a argumentação de Sócrates tenha chegado à conclusão acima, Trasímaco ainda insiste em afirmar que há maior vantagem do homem injusto sobre o justo, seja nos contratos particulares, relações com a cidade ou em cargos públicos, em tudo, afirma o sofista, o justo sai em desvantagem, enquanto com o injusto dá-se o contrário, pois é hábil em obter vantagens. O maior exemplo de vantagem da injustiça, conforme Trasímaco, é a tirania, que às claras age violentamente e obtém para si, as maiores vantagens, tanto nos assuntos sagrados ou profanos, quanto públicos ou privados (344b). Esse homem, na figura do tirano, é considerado venturoso e abençoado pelos inferiores, devido à grandiosidade de seus crimes.

É com base na argumentação anterior que Trasímaco define a justiça não como um bem desejado por si mesmo, mas em virtude de seus resultados, é apenas com o temor de ser vitimado pela injustiça que se louva a justiça. Após a tentativa do sofista de saída da conversa, os presentes pedem uma demonstração cabal do argumento da justiça como a vantagem do mais forte, Trasímaco demonstra sua tese a partir do argumento do pastor e suas ovelhas (345 c-d), procurando sustentar que não se obtém vantagens na execução da arte para outros. Sócrates, em seguida, levanta a questão da remuneração como benefício aos profissionais por direcionarem suas artes aos mais fracos.

Finalizada a enumeração das vantagens da justiça sobre a injustiça empreendida a partir de 348b, Sócrates acredita ter demonstrado a identificação da justiça com a sabedoria e com a virtude, bem como a sua superioridade em relação à injustiça. Esta identificação é interessante ao conferirmos o passo 352e, que contém um apelo aos sentidos e as funções próprias desempenhadas por eles – o ato de ver dos olhos e o escutar dos ouvidos enquanto virtudes próprias dos órgãos – dessa maneira, o que Sócrates está querendo dizer é que os órgãos virtuosos desempenham bem suas funções, enquanto os viciosos desempenham mal e com vício. Logo, esta identificação da justiça com a virtude, bem como do vício com a injustiça revelam o grau de felicidade ou infelicidade do homem, sendo o justo feliz e o injusto infeliz (356e).

Embora a discussão tenha instituído algumas constatações, Sócrates não fica satisfeito com o seu resultado, pois ainda desconhece o que seja a justiça, Glauco, por sua vez, considera os argumentos deficitários e deseja ouvir a exaltação da justiça em si mesma (*Rep*. II, 358d). O livro II porta o início da defesa de Sócrates e conta com o recurso fabular ao anel de Giges[15],

[15] O anel de Giges é, conforme argumenta Eduardo Giannetti (2020, p. 07), um salvo-conduto da invisibilidade que através da transparência física e nudez moral, demonstra o homem livre de receios e ameaças da sanção por seus atos injustos. Em seu livro O Anel de Giges, Giannetti aborda a descrição feita tanto por Heródoto (*As Guerras Persas*) quanto por Platão (*A República*), e afirma que, embora tenha nascido de uma adaptação de Heródoto, o Giges de Platão fala por si próprio e não precisa de referências externas para ser compreendido. Herótodo narra a

no entremeio desta discussão surge a questão do ser e do parecer na figura do homem injusto, pois "a mais consumada injustiça é parecer alguém justo sem o ser" (*Rep*. II, 361a). A esta altura do diálogo, Glauco sugere que se suprimam as diferenças aparentes entre o homem justo e o injusto para que seja possível investigar se o justo assim o é "por amor à justiça ou por causa dos presentes e honrarias" (*Rep*. II, 361c).

Pensamos que o mito do anel de Giges pode exemplificar como, desde o início do diálogo, Platão deixa vestígios do cálculo da utilidade política, isto é, conforme nos mostra o mito, o homem decidiria entre o mais vantajoso — mesmo que fosse reprovável — caso não fosse responder pelas consequências de sua injustiça. Desse modo, se a natureza humana tende à injustiça, o mais acertado deveria manter a vigilância sobre a instituições sociais. A invisibilidade de Giges traz à tona o debate acerca do cálculo racional da utilidade a nível individual, mas Platão opera a nível coletivo na arquitetura da *Kallípolis*. Os produtos deste cálculo na cidade podem ser elencados da seguinte maneira: 1. Comunidade de Bens, Mulheres e Filhos; 2. Censura Poética, 3. Casamentos Sagrados e Reprodução Eugenista.

Aquele que possui fama de justo, conforme a descrição de Glauco, colherá todas as vantagens decorrentes de sua condição, seja o posto de cargos de máxima importância ou a participação em famílias ilustres, este, por saber "tirar proveito de tudo" (Rep. II, 362c) colherá resultados muito melhores que o do homem que não apenas parece, mas é justo em sua essência. Após o discurso de Glauco, Adimanto toma para si a palavra alegando que a educação que exalta o justo elogia, por sua vez, os benefícios proporcionados e não a justiça em si mesma, de maneira a reforçar o argumento de seu irmão.

Parecer justo, explica Adimanto, é como traçar um simulacro da virtude carregando a astúcia de uma raposa (*Rep*. II, 365c), sendo difícil camuflar-se por muito tempo e, sobretudo,

---

trama de Giges contra Candaules (monarca da Lídia, localizada na Ásia Menor), Giges era um dos guardas preferidos da guarda pessoal do rei, a quem ele confiava louvores à sua bela esposa, Candaules propôs um plano a Giges que consistia em observar a rainha despida em total sigilo, afinal Giges precisava confirmar o que Candaules havia lhe cofiado. Giannetti narra que Giges, no primeiro momento, nega e atesta a imoralidade do ato, no entanto o rei ordena que ele execute o pedido. Na mesma noite Giges pôde observar a rainha nua pela fresta da porta, mesmo com a total discrição de Giges, a rainha percebeu que tinha sido violada, dado o caráter sagrado da nudez para os lídios. Regicídio ou sua própria execução é o que a rainha propõe a Giges na manhã seguinte, e após vacilar em sua resposta opta por executar o rei, desposar a rainha e usurpar o reino da Lídia. Heródoto se detém da narração do acontecimento, enquanto Platão instrumentaliza a história de Giges para fundamentar sua investigação. Na versão de A República, Giges não é guarda de Candaules, mas um camponês que pastoreava nos campos da Lídia, muito menos tinha acesso ao rei. Conta Sócrates a partir de 359a, que Giges, durante o pastoreio, foi surpreendido por uma forte tempestade que causou um terremoto ao ponto de abrir uma fenda na terra. Curioso, Giges decide descer e ver o que tinha abaixo da fenda, encontrando um cavalo oco de bronze, ao observar pelas janelas que o cavalo continha, percebeu a existência de uma ossada humana desproporcionalmente grande e com um anel de ouro no dedo. Após retornar à rotina, Giges percebeu o poder de transparência do anel e empreendeu o regicídio, adultério e o golpe de estado (Giannetti, 2020, p. 21). A pretensão de Sócrates com a fábula é, segundo Giannetti, afastar as razões para agir eticamente com base em vantagens e benefícios.

escapar aos deuses, embora com preces possamos convencê-los a não punir as faltas cometidas. Assim, não temendo a punição divina e resguardando a aparência perante o povo, não há ninguém que não escolha as inúmeras vantagens oriundas da injustiça, dado que só se escolhe o seu contrário por "pusilanimidade ou velhice ou qualquer outra debilidade, isto é, pela própria incapacidade de praticá-la" (*Rep*. II, 366d).

Surge, no limiar da exposição de Adimanto, a necessidade de saber como a justiça e a injustiça atuam na alma dos homens, Sócrates sugere que a questão seja investigada a partir da analogia entre letras pequenas e letras grandes, ou melhor, entre o indivíduo e a cidade (*Rep*. II, 368e), pois sendo a cidade maior que o indivíduo e possuindo características mais alargadas, é mais fácil de identificar a justiça, bem como comparar os menores e maiores traços.

Na formação de uma cidade, Sócrates aponta, vemos nascer tanto a justiça quanto a injustiça, tal formação deriva da insuficiência humana de prover-se de tudo aquilo que precisa, isto é, "por serem múltiplas as necessidades de cada um" (*Rep*. II, 369c) os indivíduos amontoam-se e prestam auxílio entre si. Neste sentido, Platão deixa claro que a cidade nasce a partir da insuficiência humana, isto é, a associação responde a múltiplas necessidades e rege a divisão de funções.

Aqui percebemos o esboço de uma racionalidade utilitária, na qual cada indivíduo oferece suporte à comunidade, inaugurando uma organização política baseada na funcionalidade das partes em benefício do todo. A necessidade ordenará a composição da sociedade nascente, pois cada indivíduo irá realizar uma função em decorrência da privação alheia. É neste contexto que Platão introduz pela primeira vez a questão das diferentes disposições de natureza para a realização de diferentes postos de trabalho:

> ἐκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾷον, ὅτανεἷς ἓν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττῃ.
>
> παντάπασι μὲν οὖν.
>
> πλειόνων δή, ὦ Ἀδείμαντε, δεῖ πολιτῶν ἢ τεττάρων ἐπὶ τὰςπαρασκευὰς ὧν ἐλ έγομεν. ὁ γὰρ γεωργός, ὡς ἔοικεν, οὐκ αὐτὸςποιήσεται ἑαυτῷ τὸ ἄροτρον, εἰ μέλλει καλὸν εἶναι, οὐδὲ σμινύην, οὐδὲ τἆλλα ὄργανα ὅσα περὶ γεωργίαν. οὐδ᾽αὖ ὁ οἰκοδόμος: πολλῶν δὲ καὶ τούτῳ δεῖ. ὡσαύτως δ᾽ ὁ ὑφάντηςτε καὶ ὁ σκυτοτόμος: ἢ οὔ;
>
> [Sócrates]: Por conseguinte, tudo se fará em maior quantidade, mais facilmente e melhor quando cada pessoa puder trabalhar de acordo com suas aptidões e no tempo certo, e deixar tudo o mais de lado.
>
> [Adimanto]: Sem dúvida

> [Sócrates]: Então, Adimanto, precisaremos de muito mais do que quatro cidadãos para as necessidades que enumeramos. Pelo que vemos, o agricultor não irá preparar o seu próprio arado, se tiver este de sair bem feito, nem sua enxada e os demais utensílios para trabalhar a terra; o pedreiro, também, não fabricará seus instrumentos de trabalho, e são vários os de que ele necessita, o mesmo acontecendo com o tecelão e o sapateiro. (*Rep*. II, 370c-d)

Se por um lado a cidade de porcos (II, 372d) deixa de ser suficiente, por outro Sócrates leva a termo um aumento progressivo da cidade, baseado no rebuscamento de necessidades que não mais primárias, uma vez que será preciso aumentar a divisão de trabalho e, por conseguinte, estratificar cada vez mais as funções de cada trabalhador, surgindo o que será caracterizado como cidade luxuosa. O inchaço da cidade fará emergir a necessidade de guerrear (II, 373e), em virtude da pequena poção de terra para numerosos cidadãos, ao passo que também se tornará cada vez mais cobiçada pelos inimigos, necessitando, desse modo, de um exército para defender-se.

Adimanto indaga a Sócrates se não é possível que os próprios cidadãos sejam incumbidos da defesa da cidade, mas o filósofo nega relembrando que não é possível exercer variadas atividades com maestria, afinal as atividades relativas à guerra precisam ser realizadas "com a maior eficiência possível" (II, 374c). É neste contexto de expansão territorial que nasce a figura do guardião profissional, do qual se exigirá tempo livre, habilidade, aplicação e, sobretudo, aptidão natural[16]. Sócrates compara a natureza propícia do guarda à do bom cão, como podemos verificar no passo a seguir:

---

[16] Seguindo nas linhas de influência platônica, Plutarco teceu considerações em *Da Educação das Crianças*, de modo a enfatizar que a boa origem é apenas um terreno fértil, mas que não frutifica sem o empenho do aprendiz no processo de aprendizagem. Silva (2021), afirma na introdução ao tratado *Da Educação das Crianças*, que Plutarco encontra em Platão a inspiração para a definição de homem virtuoso e elabora a maior parte de sua concepção educacional a partir de obras como *A República* e *As Leis*. Plutarco seleciona as virtudes mencionadas por Platão – Sabedoria, Coragem, Temperança e Justiça – no passo 427d-e, mas substitui a Sabedoria pela Inteligência, sem que possamos supor que ambas se correspondam (Silva, 2021, p. 14). O historiador serve-se da clássica analogia que Platão faz entre o homem e a cidade, reforçando a relação entre as virtudes citadinas e as humanas para expressar que não há distinção entre os dois, já que a cidade é uma associação de homens unidos pela necessidade de cooperação (Rep. III, 396a). O apelo ao tratado *Da Educação das Crianças* é motivado tanto por sua proximidade com algumas temáticas desenvolvidas por Platão nos primeiros livros de *A República* – a saber, qual educação os guardas devem receber e quais elementos precisam cultivar em seu ofício – quanto por demonstrar a relevância da escolha da companheira correta para a procriação, bem como revelar o lugar da mulher/mãe na educação das crianças, uma vez que o sucesso na educação da criança depende não só da qualidade de seus preceptores, mas também da boa origem familiar (Silva, 2021, p. 25). Plutarco preserva o cunho didático no presente tratado, buscando instruir os pais na geração dos filhos, assim como desenvolveu em *Preceitos Conjugais*, mas mudando o foco do casamento para a educação, motivo pelo qual podemos considerá-los tratados complementares. Antes de receber a educação formal, a criança deve, como parte fundamental do processo educativo, desenvolver laços afetivos com a mãe através da amamentação, pois a afeição aos pais fará com que a criança já crescida acate de bom grado os mandamentos e ensinamentos dos tutores "porque gostam deles; caso contrário, darão ouvidos aos que fingem afeição por interesse." (Silva, 2021, p. 28). A seguir, no passo 3c, Plutarco desenvolve a relação entre alimentação e afeição: "Como eu posso dizer, as próprias mães devem amamentar seus filhos e que os amamentem; elas os alimentarão do modo mais compassivo e atencioso, como se do íntimo, como

> οἷον ὀξύν τέ που δεῖ αὐτοῖν ἑκάτερον εἶναι πρὸς αἴσθησιν καὶἐλαφρὸν πρὸς τ ὸ αἰσθανόμενον διωκάθειν, καὶ ἰσχυρὸν αὖ, ἐὰνδέῃ ἑλόντα διαμάχεσθαι.
>
> δεῖ γὰρ οὖν, ἔφη, πάντων τούτων.
>
> καὶ μὴν ἀνδρεῖόν γε, εἴπερ εὖ μαχεῖται.
>
> [SÓCRATES]: É que ambos precisam ser incisivos para descobrir e velozes para perseguir o inimigo, bem como suficientemente fortes para lutar com ele quando capturado.
>
> [ADIMANTO]: Sim, precisarão possuir todas essas qualidades.
>
> [SÓCRATES]: E também coragem para lutar bem. (*Rep*. II, 375a)

A natureza concomitantemente mansa e agressiva do guarda é comparada à do cão que, por natureza, possui um temperamento manso para com seus familiares e agressivo para com os estranhos, entretanto a natureza da função de guarda necessita, além destes aspectos, aponta Sócrates, de uma disposição filosófica que diferencie o seu ofício do conhecer/desconhecer a fisionomia como o faz o cão, mas que o permita ser desejoso de saber (376b).

Em seguida, após fazer uma descrição das qualidades necessárias ao guardião, Sócrates questiona o interlocutor qual seria, então, a maneira correta de educar esses homens (376d), indicando que no decurso do tempo, não há outra educação melhor do que aquela que é composta pela música e pela ginástica, esta para o corpo e aquela para a alma. O início do processo formador se dá pelo ensino da música, subtendendo o ensino do discurso[17]. Sócrates e Adimanto asseveram que deva existir, nesse sentido, um controle sobre as fábulas durante a educação infantil, uma vez que é nesta fase que a criança recebe na alma as noções de beleza e justiça. Visando imprimir um ideal de virtude em cada um dos educandos, é necessário censurar

se diz, desde as unhas, amassem seus filhos. As amas de leite e as amas têm falsa e fingida benevolência, porque gostam do salário. A natureza mostra que as próprias mães que os geraram devem alimentá-los; por isso todo animal que pari é provido de alimento lácteo com sabedoria, a Proneia colocou dois seios nas mulheres, para que, ainda que parissem gêmeos, tivessem duas fontes de alimentação. (…) E as amas de leite e amas não devem ser escolhidas ao acaso, mas devem ser aprovadas porque são as mais sérias do momento." (Plutarco, *Da Educação das Crianças*, 3c-d). Ainda que Plutarco considere Platão um enviado dos deuses e tenha sido fortemente influenciado por suas formulações filosóficas, o que é apresentado no passo anterior está em desacordo com a maneira pela qual Platão define como devem ser alimentadas e criadas as crianças.

[17] O termo *mousikḗ* (música) em Grego Antigo deriva de *μοῦσα* (sing. Musa, pl. Musas, filhas de Zeus e *Mnemosine*), este termo possui um amplo sentido, abrangendo a sonoridade e elementos filosóficos, possuindo uma íntima relação com o termo *Λόγος* (palavra/discurso), que pode representar a capacidade humana de compreender e expressar-se dentro de certos padrões de pensamento e linguagem. A música e o discurso representavam faces fundamentais do processo paidêutico, auxiliando no desenvolvimento moral e intelectual dos cidadãos.

as fábulas perigosas, esperando que o jovem não cometa as maiores iniquidades espelhando-se em exemplos de deuses e heróis (378 a-c).

Desejosos de evitar as impressões indeléveis acerca da carência de virtude e beleza divinas, Sócrates e seu interlocutor afirmam que deverá ocorrer, da maneira mais útil possível, a acomodação da mentira com a verdade (II, 382d), de modo que os deuses não sejam retratados como mentirosos e portadores de paixões humanas. Desse modo, prossegue Sócrates, quanto mais belos e adornados poeticamente forem os versos, menos indicados deverão ser aos aprendizes. Em seguida, o terceiro livro da República continua a discussão acerca da vigilância sobre os fabulistas, a utilidade da boa mentira e a educação que deverá ser oferecida aos guardas.

Sobre a utilidade dos contos, Sócrates considera que "é possível que semelhantes contos sejam de alguma utilidade noutras conexões; mas receio de que os nossos guardas se tornem efeminados com tais abalos e mais excitáveis do que convém." (*Rep*. III, 387c), nesse sentido, o filósofo assume que as fábulas contribuem para uma postura inadequada dos futuros combatentes frente ao temor da morte. Estes, por conseguinte, não devem queixar-se ou lamentar sobre o seu corpo, tal como as mulheres, mas suportar tudo com moderação. A esta altura do texto, Platão introduz a figura da mulher como portadora das lamentações, exceto as de "maior merecimento" (*Rep*. III, 388a).

O objetivo socrático não é apenas educar, mas moldar a natureza dos futuros guardas desde a mais tenra infância

No passo 395c, Sócrates tece considerações acerca da imitação prolongada, assinalando que, no caso de os educandos virem a imitar, que sejam protótipos de coragem, temperança, santidade e liberdade, evitando imitar aquilo que não for nobre, uma vez que a imitação torna o hábito uma "segunda natureza". Platão regressa ao trato feminino, indicando que estes futuros combatentes não devem, de modo algum, imitar as mulheres doentes, amorosas ou em trabalho de parto. Portanto, os guardas devem limitar-se a imitar a firmeza e a sabedoria.

Após aprenderem a *mousikḗ*, os jovens devem deter-se à ginástica – irmã gêmea da música –, pois assim como o aprendizado de belas fábulas proporciona o regramento da alma, a boa dieta influencia na constituição física e na saúde do futuro guarda. Os guardas são comparados aos atletas, por isso, Sócrates indica que lhes seria indicado o mesmo regime de vida, embora mais rebuscado, pois o regime de vida dos atletas é bastante prejudicial à saúde (*Rep*. III, 404a), quando, mesmo que por pouco tempo, estes se afastem de suas atividades.

Pela importância de seu ofício, os guardas não podem apresentar uma saúde muito delicada, mas possuírem a versatilidade de estarem constantemente expostos a diferentes

condições de comida, bebida, verão ou inverno. Embora existam algumas restrições aos textos homéricos, há de se aprender com as descrições que o poeta faz da dieta oferecida aos heróis nos banquetes, conforme aponta Sócrates em 404c. Os guardas devem abster-se da variedade das cozinhas siracusana ou siciliana, uma vez que tal variedade, assim como as múltiplas melodias no aprendizado musical, "produz desregramento; aqui doenças, ao passo que a simplicidade da música deixa a alma temperante e, na ginástica, o corpo em boas condições de saúde" (*Rep*. III, 404e), dessa forma, a simplicidade deve nortear a conduta dos guardas tanto na música quanto na ginástica.

Ainda investigando acerca da saúde, Sócrates inicia suas considerações acerca da medicina e da organização da vida, uma vez que o filósofo considera vergonhoso recorrer constantemente à medicina "não por cauda de um ferimento eventual ou por essas doenças que todo ano nos visitam, mas por indolência ou pelo regime de vida" (*Rep*. III, 405d). Sócrates está criticando a negligência da saúde em virtude de um estilo de vida desregrado, que torna alguns indivíduos excessivamente dependente de cuidados médicos, haja vista o estabelecimento de maus hábitos ou da preguiça. A medicina, sugere o filósofo, deve ser utilizada para tratar doenças pontuais, e não para manter um estilo de vida negligente ou postergar artificialmente a vida de doentes crônicos.

Asclépio, deus da medicina, é citado por Sócrates, para fundamentar a noção de que a medicina deve servir para manter vivos aqueles que podem cumprir suas funções sociais, bem como aqueles cidadãos úteis para a *pólis*. Além disso, o filósofo realiza uma crítica contundente ao estilo de vida hedônico excessivamente preocupado com a saúde corporal de alguns membros da elite, à medida que ao evitar esforços, tornam-se improdutivos e preguiçosos, isto é, incapazes de cumprir seus deveres sociais. Esta preocupação demasiada é vista de modo prejudicial à vida cívico-militar, uma vez que a verdadeira excelência não reside no corpo, mas na alma. Portanto, o papel da medicina na cidade em criação seria a de cuidar:

> οὐκοῦν καὶ ἰατρικήν, οἵαν εἴπομεν, μετὰ τῆς τοιαύτης δικαστικῆς κατὰ πόλιν νομοθετήσεις, αἳ τῶν πολιτῶν σοι τοὺς μὲν εὐφυεῖς τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς θεραπεύσουσι, τοὺς δὲ μή, ὅσοι μὲν κατὰ σῶμα τοιοῦτοι, ἀποθνήσκειν ἐάσουσιν, τοὺς δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν κακοφυεῖς καὶ ἀνιάτους αὐτοὶ ἀποκτενοῦσιν;
>
> τὸ γοῦν ἄριστον, ἔφη, αὐτοῖς τε τοῖς πάσχουσιν καὶ τῇ πόλει οὕτωπέφανται.
>
> (…) Do corpo e da alma dos cidadãos bem constituídos; dos outros, não: deixarão perecer os que apresentem defeito físico e determinarão a morte dos que se revelarem com alma viciosa e irremediável.
>
> É a melhor solução – observou – tanto para os doentes, quanto para a cidade. (Rep. III, 410a)

Sobre a necessidade de juízes, Sócrates argumenta que diferente dos bons médicos que, desde a mais tenra idade, examinam corpos com toda espécie de doenças, os bons juízes não podem ser moços, posto que a natureza destes deve manter-se pura e afastada dos vícios, para sentenciar não conforme a experiência individual e o conhecimento íntimo dos crimes, mas por, já em idade elevada, aprendizado e observação do que é devidamente a injustiça (409 a-c).

Em seguida, após delinear os traços gerais de seu plano de ensino, Sócrates examina quais dentre os cidadãos devem comandar e quais têm de obedecer, no que fica evidente que aos velhos cabe comandar, enquanto os jovens devem obedecer (412 b-c). Dentro deste esquema, o filósofo considera que a escolha dos guardas deve ser direcionada pela *philia*, tendo em vista o que se configura como proveitoso para a cidade, observando de modo constante a conduta dos guardas, em todas as idades, para garantir que zelem pelo bem comum, em detrimento de seus interesses individuais.

Testar a fidelidade dos guerreiros aos princípios expostos é a maneira que Sócrates encontra para realizar a escolha dos dirigentes da cidade, denominados guardas perfeitos (414b). A fundamentação desta distinção é exposta a seguir em 415a, com a descrição do mito dos metais, segundo o qual, a divindade misturou ouro à composição daqueles que possuem habilidades para o comando; prata aos auxiliares; ferro e bronze aos agricultores e artesãos. A hierarquia entre os metais atuará também em função da classe, desta maneira:

> E, no caso de seus próprios filhos trazerem mistura de ferro ou de bronze, de nenhum modo deverão apiedar-se deles; mas, como prova de respeito à natureza deles mesmos, serão transferidos para classe dos artesãos ou para a classe dos agricultores, como também o inverso: os filhos de qualquer destes que revelarem traços de ouro ou de prata, em homenagem ao seu valor, terão de ser promovidos para a classe dos guardas ou dos guerreiros, conforme o caso, em obediência às determinações do oráculo. (*Rep*. III, 415 a-c)

A utilidade deste mito, conforme Sócrates, é gerar maior devotamento dos cidadãos uns com os outros, assim como com a *pólis*. Deste ponto em diante, assentadas as bases da educação e da descendência, surge a discussão acerca dos acampamentos dos guardas aliada a noção de propriedade individual, dado que tanto a moradia, quanto os pertences não devem prejudicar os guardas no exercício de suas funções (416d). A moradia dos guardas, portanto, deve ser regulada pela lei, de modo que estes não possuam nada mais do que o estritamente necessário, nem moradia própria e nem celeiro. Quanto à alimentação, será provida em forma de gratificação e na quantidade correta pelos demais cidadãos, em virtude os serviços prestados

pela comunidade. É interessante salientar que tais medidas – evitar o contado com ouro e prata em qualquer espécie, seja nas vestes ou em recipientes de beber (*Rep*. III, 417a) ou adquirir propriedades – visam afastar os guardas da propriedade privada, para não incitar neles virtudes contrárias à sua natureza, assim como não os tornar ávidos em possuir.

Adimanto questiona Sócrates acerca da felicidade destes homens, indicando que não tiram proveito de nada, tal como os outros cidadãos "que possuem terras, constroem moradias belas e espaçosas, mobiliadas por eles com capricho" (*Rep*. IV, 419a). Em sua defesa, Sócrates argumenta que na instituição da cidade em questão, não havia a pretensão de felicidade de classe alguma, mas apenas o objetivo de promover a felicidade máxima da cidade e, provavelmente, encontrar a justiça (*Rep*. IV, 420 b-c). A esta altura do diálogo, podemos destacar que Platão não pensa uma cidade de indivíduos com desejos particulares, mas segundo aquilo que cada um pode oferecer ao todo. Utilizando a pintura de uma estátua como exemplo, Sócrates assevera que:

> καὶ δὴ καὶ νῦν μὴ ἀνάγκαζε ἡμᾶς τοιαύτην εὐδαιμονίαν τοῖς φύλαξι προσάπτειν, ἢ ἐκείνους πᾶν μᾶλλον ᾽ ἀπεργάσεται ἢ φύλακας. ἐπιστάμεθα γὰρ καὶ τοὺς γεωργοὺς ξυστίδας ἀμφιέσαντες καὶ χρυσὸν περιθέντες πρὸς ἡδονὴν ἐργάζεσθαι κελεύειν τὴν γῆν, καὶ τοὺς κεραμέας κατακλίναντες ἐπὶ δεξιὰ πρὸς τὸ πῦρ διαπίνοντάς τε καὶ εὐωχουμένους, τὸν τροχὸν παραθεμένους, ὅσον ἂν ἐπιθυμῶσι κεραμεύειν, καὶ τοὺς ἄλλους πάντας τοιούτῳ τρόπῳ μακαρίους ποιεῖν, ἵνα δὴ ὅλη ἡ πόλις εὐδαιμονῇ. ἀλλ᾽ ἡμᾶς μὴ οὕτω νουθέτει: ὡς, ἄν σοι πειθώμεθα, οὔτε ὁ γεωργὸς γεωργὸς ᾽ ἔσται οὔτε ὁ κεραμεὺς κεραμεὺς οὔτε ἄλλος οὐδεὶς οὐδὲν ἔχων σχῆμα ἐξ ὧν πόλις γίγνεται.
>
> A mesma coisa acontece agora: não forces a atribuir aos nossos guardas uma felicidade que fará deles tudo, menos verdadeiros guardas. Sabemos muito bem de que jeito poderíamos vestir os lavradores com roupagens solenes e enfeitá-los com ouro e determinar que só lavrassem a terra como e quando lhes parecesse; como também nos fora possível permitir que os oleiros se deitassem do lado direito à volta do fogo, a se banquetearem, tendo à mão a roda de oleiro para fazê-la girar só quando lhe aprouvesse. Dessa maneira poderíamos deixar venturosas todas as classes, para que a cidade inteira vivesse na mais completa felicidade. Mas não insistas conosco nesse sentido, porque se te obedecêssemos, nem o lavrador continuaria sendo lavrador, nem o oleiro, oleiro, nem ninguém mais preencheria as condições que tornam possível a sobrevivência da cidade. (Rep. IV, 420e – 421a)

Os bens deverão ser distribuídos de modo que tudo seja posse comum de todos e aos guardas caberá inibir a insinuação de males como a riqueza e a pobreza, posto que a primeira causa luxúria e a segunda torna escrava a alma do homem. Se a cidade assim se mantiver temperante, não apenas em aparência, será sempre a melhor (*Rep*. IV, 423a), preservando sua

unidade para que não seja nem muito menor, nem muito extensa, evitando a multiplicidade. Embora a riqueza e a pobreza sejam um problema em si mesmas, pois ambas podem corromper a natureza dos guardiões, Sócrates questiona como a cidade poderá travar combates ou defender-se caso não disponha de recursos necessários para enfrentar cidades mais ricas e poderosas.

A resposta está na ideia de que os guerreiros versados em filosofia e no combate têm vantagem natural contra aqueles que apenas acumulam riquezas. Para reforçar este argumento, o filósofo utiliza como metáfora a figura do pugilista experiente, sugerindo que a experiência e preparo do combatente é superior à riqueza em matéria de guerra. Dessa maneira, mesmo que a cidade não possua riquezas, poderá vencer, desde que seus guerreiros sejam bem treinados.

No prosseguimento do livro IV, Sócrates indica o surgimento de uma importante questão: a posse comum das mulheres, o casamento e a procriação dos filhos (*Rep*. IV, 424a), indicando que quanto melhor forem a educação e a instrução, melhor será a constituição e, no tocante à procriação, as gerações tornam-se ainda melhores. Neste ponto da discussão, Sócrates começa a esboçar o valor da procriação na cidade, tem que será mais bem discutido no livro posterior.

Platão adverte que é necessário o cuidado com a procriação, tal como se observa nos animais, exemplificando a inovação musical como potencialmente perigosa para as leis da cidade, sinalizando que, a fim de preservar a estabilidade social e política da pólis, é necessário que a música seja harmônica. Em seguida, Sócrates preconiza o respeito para com os anciãos como parte da ordem da cidade, indicando que o respeito aos mais velhos faz parte de um processo ético e educativo, além de atestar a autoridade moral daqueles que se encontram em idade avançada (*Rep*. IV, 425b).

Dessa maneira – prossegue Sócrates –, a cidade em processo de criação é perfeita, uma vez que "foi constituída como devia ser", i. e., sábia, valente, temperante e justa, mas esta sabedoria não pode ser aquela oriunda de artes como a carpintaria ou a agricultura e sim proveniente da prudência na vida pública, do conhecimento próprio para aconselhar, que é identificado com o conhecimento dos guardas perfeitos (*Rep*. IV, 428 a-e). Esta classe, por conseguinte, naturalmente pouco numerosa, detém a sabedoria, uma das quatro virtudes.

A segunda virtude, a coragem, é encontrada na parte da cidade onde reside o poder e é, por natureza, "uma espécie de salvação" (*Rep*. IV, 429c), pois preserva, através do processo educativo, crenças sobre o que deve ou não ser temido. Para ilustrar seu pensamento, Sócrates lança mão da analogia do tingimento de tecidos, exemplificando que, assim como os tecidos devem previamente ser tratados para receber a púrpura, também os guardas, através da

educação (música e ginástica), precisam ser preparados para que suas convicções sejam indeléveis. Portanto, a educação atuaria com a finalidade de fortalecimento moral e psicológico, tornando os guardas resistentes aos prazeres, dores ou ao medo (*Rep*. IV, 430 a-b).

Antes de encontrar a justiça, Sócrates considera preciso ocupar-se com a temperança, que é "uma espécie de ordem – continuei – e domínio sobre os prazeres, o que em geral se define pela expressão 'Ser senhor de si mesmo'" (*Rep*. IV, 430e). Neste contexto, Platão enuncia a tripartição da alma (racional, irascível e apetitiva), sinalizando que na alma do homem "há um princípio melhor e outro pior" (*Rep*. IV, 431 a-b), quando o melhor (razão) governa o pior (os desejos e apetites), o homem é considerado superior a si mesmo, por outro lado é inferior a si mesmo quando as paixões inferiores assumem as rédeas. Sócrates indica neste passo que a multiplicidade e variedade de paixões são encontradas, de regra, em crianças, mulheres[18] e escravos, sugerindo que estes grupos têm maior suscetibilidade de serem comandados pelas paixões, além de preservar, hierarquicamente, o governo de si a uma minoria intelectualizada. Esta noção de superioridade daqueles que possuem o domínio de si e daqueles que são governados por seus desejos pode ser verificada no passo 431 c-d elencado a seguir:

> τὰς δέ γε ἁπλᾶς τε καὶ μετρίας, αἳ δὴ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῷ ἄγονται, ἐν ὀλίγοις τε ἐπιτεύξῃ καὶ τοῖς βέλτιστα μὲν φῦσιν, βέλτιστα δὲ παιδευθεῖσιν.
>
> ἀληθῆ, ἔφη.
>
> οὐκοῦν καὶ ταῦτα ὁρᾷς ἐνόντα σοι ἐν τῇ πόλει καὶ κρατουμένας αὐτόθι τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς φρονήσεως τῆς ἐν τοῖς ἐλάττοσί τε καὶ ἐπιεικεστέροις;
>
> Porém os desejos simples e moderados, sempre dirigidos pela razão e pela opinião justa, é o que encontrarás em muito poucas pessoas, precisamente as de natureza superior e de melhor educação.
>
> É certo – observou.
>
> E agora, não vês o que se passa em nossa cidade, em que as paixões das multidões inferiores são dominadas pelas paixões e pela inteligência de uma minoria de cidadãos prestantes? (*Rep*. IV, 431 c-d)

[18] Platão associa a noção de inferioridade moral à mulher em *Rep*. IV, completando esta caracterização em *Rep*. V, ao indicar que sua inferioridade também se revela no aspecto físico. Dessa maneira, temos claro, a partir deste ponto, que a questão em torno da inferioridade não é apenas moral, mas ontológica – porque está baseada na própria estrutura do ser feminino enquanto inferior, então, se é menos racional, logo é ontologicamente inferior – e, sobretudo, política, uma vez que justifica a organização e a hierarquia da cidade. Para Platão, a cidade deve ser um reflexo da ordem do ser, dessa maneira o filósofo não está apenas descrevendo um sistema de desigualdades, mas justificando a partir de um modelo ontológico.

Esta noção de superioridade na obra de Platão está intimamente ligada à concepção de alma (individual) e à estrutura da cidade (coletiva), assim quando a razão está à frente das outras partes da alma, diz-se que o indivíduo é superior. De maneira análoga, a cidade reflete a estrutura hierárquica da alma triádica, e é dita superior quando o governante-filósofo (razão) lidera à frente dos guardas (coragem) e dos produtores (desejos).

A temperança, por conseguinte, deve estender-se por toda a cidade, promovendo acordo entre os cidadãos superiores e inferiores. O filósofo concebe a temperança enquanto virtude política essencial à estabilidade e funcionamento correto da cidade, permitindo que diferentes grupos possam cooperar "para decidir quem deve governar na cidade e nos indivíduos" (*Rep*. IV, 432a).

Sócrates e Glauco chegam, finalmente, à tratativa acerca da justiça, mas "como as pessoas que, por vezes, se põem à procura do objeto que têm em mãos" (*Rep*. IV, 432e), não percebem que há muito já definiram o que era a justiça quando conceberam o caráter prévio de fundamento de sua cidade. A justiça, nesse sentido, é entendida enquanto cumprimento do dever, onde cada um faz o que lhe é devido, sem que seja preciso entregar-se a múltiplas ocupações, ao passo que dá sustentação para que as demais virtudes possam florescer. Por conseguinte, a injustiça é definida por Sócrates como o ímpeto de querer ocupar-se com tudo, gerando a desordem das partes e um conjunto de vícios (*Rep*. IV, 444b).

Estabelecemos, portanto, o nascimento da cidade a partir do critério da necessidade, bem como a sua organização através da divisão funcional, que define o que cada um deve fazer conforme a sua natureza. Se a cidade é organizada tendo em vista a utilidade das naturezas, então a exclusão das mulheres passa a constituir um problema político, que Platão levará aos limites de sua racionalidade utilitária, como um desdobramento necessário da concepção de justiça desenvolvida até aqui. Estes movimentos de Platão subordinam o indivíduo à cidade e fazem com que a função atribuída às mulheres decorra diretamente destas diretrizes.

2.2. A NEUTRALIZAÇÃO POLÍTICA DA DIFERENÇA SEXUAL ENTRE OS GUARDIÕES

É no livro V da *República* que Platão desenvolve a temática da comunidade de mulheres e filhos, precisamente a partir de 449d, onde Adimanto acusa Sócrates de ter obliterado esta temática introduzida no passo 424a. No desenvolvimento argumentativo, Sócrates investiga, junto de Polemarco, Glauco e Adimanto – seus interlocutores a esta altura do diálogo – inicialmente se há semelhança ou diferença entre as naturezas feminina e masculina. A seguir,

veremos como Sócrates faz uma analogia com os cães (*Rep*. V, 451d), em que as atividades são todas feitas em comum entre o macho e a fêmea, sendo possível por serem criados e alimentados da mesma forma:

> ὦδε. τὰς θηλείας τῶν φυλάκων κυνῶν πότερα συμφυλάττειν οἰόμεθα δεῖν ἅπερ ἂν οἱ ἄρρενες φυλάττωσι καὶ συνθηρεύειν καὶ τἆλλα κοινῇ πράττειν, ἢ τὰς μὲν οἰκουρεῖν ἔνδον ὡς ἀδυνάτους διὰ τὸν τῶν σκυλάκων τόκον τε καὶ τροφήν, τοὺς δὲ πονεῖν τε καὶ πᾶσαν ἐπιμέλειαν ἔχειν περὶ τὰ ποίμνια;
>
> κοινῇ, ἔφη, πάντα: πλὴν ὡς ἀσθενεστέραις χρώμεθα, τοῖς δὲ ὡς ἰσχυροτέροις.
>
> οἷόν τ᾽ οὖν, ἔφην ἐγώ, ἐπὶ τὰ αὐτὰ χρῆσθαί τινι ζῴῳ, ἂν μὴ τὴν αὐτὴν τροφήν τε καὶ παιδείαν ἀποδιδῷς;
>
> [SÓCRATES] É o seguinte: admitimos que as fêmeas dos cães devem vigiar com estes os rebanhos, ir à caça ao lado dos machos e fazer tudo em comum; ou dar-se-á, pelo contrário, que tenham de permanecer em casa, por incapazes, a não ser para a procriação e direção dos filhos, ficando exclusivamente para os machos o trabalho com o rebanho?
>
> [GLAUCO] Não – respondeu -; tudo terá de ser feito em comum, com a diferença de que a uns devem ser atribuídas tarefas mais pesadas e a outros, mais leves.
>
> [SÓCRATES] E será possível – perguntei – empregar diferentes animais em trabalhos idênticos, se não os alimentarmos e criarmos da mesma maneira? (*Rep*. V, 451d-e)

É a partir dessa analogia que Platão introduz a discussão acerca da educação das mulheres, já que se "tivermos de empregar as mulheres nos mesmos trabalhos que os homens, terão de receber educação igual" (*Rep.* V, 451e). Dessa maneira, se a educação masculina compreende a música e a ginástica, estas duas artes também deverão ser ministradas às mulheres, bem como a arte da guerra, que deverá obedecer aos mesmos princípios de execução (452a). As mulheres deverão, portanto, de encontro aos costumes, exercitar-se nuas e na companhia dos homens, tanto os jovens quanto os mais velhos.

Sócrates faz uma importante observação em 453b, relembrando que o princípio fundacional da cidade é aquele desenvolvido em *Rep.* II, 374 b-c, isto é, cada um deverá exercer a atividade para a qual é mais apto, com inteira folga das demais, uma vez que "é impossível a qualquer pessoa exercer com perfeição muitas atividades" (*Rep.* II, 374a). Assim, prossegue Sócrates, se homens e mulheres diferem em aptidão para determinadas artes, é preciso atribuir a cada um a poção que lhe é devida (454e), mas se a diferença consistir apenas na gravidez, não poderemos inferir que suas naturezas diferem uma da outra.

Se a mulher deixa de ser a única responsável pelo cuidado do lar e passa a realizar atividades públicas, é preciso saber se a sua natureza difere ou se assemelha a do homem, dado que:

> τὸ μὴ τὴν αὐτὴν φύσιν ὅτι οὐ τῶν αὐτῶν δεῖ ἐπιτηδευμάτων τυγχάνειν πάνυ ἀνδρείως τε καὶ ἐριστικῶς κατὰ τὸ ὄνομα διώκομεν, ἐπεσκεψάμεθα δὲ οὐδ᾽ ὁπῃοῦν τί εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως καὶ πρὸς τί τεῖνον ὡριζόμεθα τότε, ὅτε τὰ ἐπιτηδεύματα ἄλλῃ φύσει ἄλλα, τῇ δὲ αὐτῇ τὰ αὐτὰ ἀπεδίδομεν.
>
> οὐ γὰρ οὖν, ἔφη, ἐπεσκεψάμεθα.
>
> τοιγάρτοι, εἶπον, ἔξεστιν ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἀνερωτᾶν ἡμᾶς αὐτοὺς εἰ ἡ αὐτὴ φύσις φαλακρῶν καὶ κομητῶν καὶ οὐχ ἡ ἐναντία, καὶ ἐπειδὰν ὁμολογῶμεν ἐναντίαν εἶναι, ἐὰν φαλακροὶ σκυτοτομῶσιν, μὴ ἐᾶν κομήτας, ἐὰν δ᾽ αὖ κομῆται, μὴ τοὺς ἑτέρους.
>
> γελοῖον μεντἂν εἴη, ἔφη.
>
> ἆρα κατ᾽ ἄλλο τι, εἶπον ἐγώ, γελοῖον, ἢ ὅτι τότε οὐ πάντως τὴν αὐτὴν καὶ τὴν ἑτέραν φύσιν ἐτιθέμεθα, ἀλλ᾽ ἐκεῖνο τὸ εἶδος τῆς ἀλλοιώσεώς τε καὶ ὁμοιώσεως μόνον ἐφυλάττομεν τὸ πρὸς αὐτὰ τεῖνον τὰ ἐπιτηδεύματα; οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν ὄντα τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν ἐλέγομεν: ἢ οὐκ οἴει;
>
> [SÓCRATES]: Naturezas diferentes não devem ocupar-se com as mesmas coisas, foi o que afirmamos com decisão e espírito de polêmica, depois do que começamos a discutir, porém com base apenas numa palavra, sem nos determos, um momento sequer, em considerar o sentido de igualdade e diferença de naturezas e na razão de as distinguirmos, quando atribuímos diferentes ocupações a naturezas diferentes e ocupações iguais a naturezas também iguais. (Rep. V, 454b).
>
> [GLAUCO]: Realmente – disse – não consideramos este ponto.
>
> [SÓCRATES]: Por conseguinte – continuei – estávamos livres de formular a pergunta se os indivíduos calvos e os de cabeleira vasta têm a mesma natureza ou se são de natureza contrária, e depois de havermos concordado que são de natureza contrária, no caso de exercerem os calvos o ofício de sapateiro, não deixar que os de cabeleira o exerçam, e vice-versa.
>
> [GLAUCO]: Seria mais do que ridículo – respondeu.
>
> [SÓCRATES]: E por que ridículo – perguntei – se não for pelo fato de não ter sido nossa intenção estabelecer a diferença ou identidade das naturezas em sentido absoluto e de só termos, então, em mente o conceito de identidade ou diferença com que se relaciona às ocupações? Essa a razão de havermos dito: o médico e o indivíduo dotado de espírito médico têm a mesma natureza. Não pensas do mesmo modo? (*Rep*. V, 454c-d)

Este passo é de extrema relevância para o nosso debate acerca da identidade-diferença, uma vez que Sócrates corrige o próprio método ao deixar claro que, no que tange aos ofícios, não é a diferença sexual enquanto tal que importa, mas apenas aquela que interfere na execução da tarefa. Nesse tocante, o exemplo dos calvos é fundamental, pois Sócrates afirma que a

calvície não é um critério válido para excluir alguém do ofício da sapataria, logo, a diferença corporal não deveria fundamentar a divisão funcional. O próximo movimento é aplicar este raciocínio ao sexo, mostrando como a diferença sexual não é uma categoria política relevante.

Em suma, o que Sócrates nos convida a perceber é que a distinção de naturezas deve operar exclusivamente no que tange a execução adequada da função. Este argumento neutraliza a diferença sexual como critério funcional, pois não é mais a constituição corporal que orientará a aptidão para o exercício da função. Neste ponto, podemos perceber novamente a racionalidade utilitária que Platão lança mão, uma vez que ampliada a eficiência funcional, a cidade terá seus ganhos políticos ao realizar um maior aproveitamento de seus corpos e aptidões, isto é, evita o desperdício de talentos, sem que — como na analogia aos cães — as fêmeas permaneçam em casa.

As aptidões naturais, conforme a investigação empreendida no livro V, são distribuídas igualmente nas mulheres e nos homens, de modo tanto um quanto o outro podem, por natureza, exercer qualquer função, posto que não há função que seja privativa às mulheres enquanto mulheres, nem aos homens enquanto homens. Por conseguinte, o que vemos é que há mulheres que são naturalmente dotadas para a medicina, para a filosofia, outras para a música e para a ginástica, assim como há mulheres que não apresentam estas aptidões (455e). E como na escolha dos guardas a propensão natural foi determinante, o mesmo critério será aplicado à guardiã. Este modelo, conforme Platão, mostra-se útil e vantajoso para a cidade. Desse modo, o emprego da música e da ginástica oferece às melhores mulheres e homens uma certa superioridade frente aos demais cidadãos.

Ao final da primeira onda (*Rep*. V, 457b), Sócrates postula o pertencimento comum das mulheres a todos os homens, para que estes não venham a formar casais. Os filhos, neste contexto, também seriam uma propriedade e todos, de modo que aos pais não fosse permitido saber quem era o seu filho (457d). As prescrições legais de Sócrates reconhecem a necessidade natural de união dos corpos, mas indicam que o legislador, no exercício de sua função, deverá instaurar casamentos sagrados temporários utilizando a semelhança como critério da união (458 c-d).

Assim como no acasalamento de pássaros de fina qualidade, cães de raça e cavalos (459a) deve-se ter em vista aqueles que são melhores e mais novos, para que a reprodução não venha, ao invés de beneficiar, degenerar a raça[19] (459b). Estas medidas também são válidas

[19] A seguir, trazemos o modelo da mulher espartana como um precedente empírico à proposta de Platão, admitindo que são os hábitos destas mulheres que nos ensinam acerca não só dos exercícios físicos e alimentação, mas da concepção e criação de futuros combates. Para Pomeroy (2002), as mulheres espartanas combinavam uma rotina

para a espécie humana, conforme o que Sócrates indica, pois os melhores homens devem, no maior número de vezes, unir-se às melhores mulheres, ao passo que aos indivíduos inferiores esta relação é praticamente indesejada (459 d-e).

Os dirigentes definirão a recorrência e a quantidade destes casamentos, a fim de que a cidade nem cresça de forma desordenada, nem venha a definhar, mas mantenha sempre o mesmo número de homens (460a). O uso da boa mentira a esta altura servirá para que os cidadãos inferiores acreditem no caráter casual destas uniões, utilizando como pretexto que a união carnal com uma mulher será obtida por aqueles que se sobressaírem nas guerras, juntamente com recompensas e honrarias.

Quanto aos filhos das uniões dos guardas, à medida que forem nascendo, serão encaminhados a comissões de homens e mulheres que os encaminharão ao redil, onde serão entregues às amas. Em relação aos nascidos de pais inferiores, assim como aqueles que apresentarem alguma malformação (mesmo que nascidos de pais superiores), serão escondidos em locais inacessíveis, para que a geração não venha a se corromper e permaneça sempre limpa (460c).

A política reprodutiva de Platão prevê ainda que os filhos devam ser concebidos por indivíduos no vigor da idade, corpo e entendimento, indicando que a mulher deve começar a

composta de uma alimentação generosa com a prática de exercícios físicos, enquanto em outros estados gregos, a alimentação feminina era bastante modesta, privando-se de guloseimas e vinho (ou misturando-o na água). Devido à extrema atenção direcionada à maternidade e às relações conjugais, podemos observar que no seio das relações familiares havia a autoridade do estado tanto sobre as mulheres, quanto sobre os homens, isto é, os bebês homens eram, desde o nascimento, examinados conforme um padrão eugênico. Nesse sentido, podemos observar a influência do modelo espartano sobre a proposta de Platão, já que o Esparta detinha o controle sobre o casamento, reprodução e paternidade. Tais princípios de eugenia desenham a maior parte da demografia espartana ao eliminar bebês deficientes (Pomeroy, 2002, p. 36). Reconhecidamente, os espartanos transferiam para a criação de seres humanos as mesmas noções usadas para a criação de cães de guarda excepcionais e cavalos de corrida — tal como Platão o faz no passo 459b —, é em virtude deste ideal de guerreiro invencível que é depositada uma negação sobre o corpo da criança fraca. Pomeroy cita *A Constituição dos Lacedemônios* de Xenofonte para realçar o papel de Licurgo na instituição da paternidade partilhada e do compartilhamento de esposas, dessa forma o estado exercia uma autoridade não apenas sobre o casamento (fornecendo incentivos para a sua realização), mas também sobre a produção de bons filhos (retirando do homem a autonomia de escolher com quem casaria e definindo a idade que deveria ocorrer esta união). "Os espartanos não estavam preocupados com o nascimento legítimo" (Pomeroy, 2002, p. 41), por isso é comum vermos a prática da poliandria (duplicação do marido/parceiro masculino/monogamia não exclusiva), mas não devemos inferir que tal prática se dê pela escassez feminina. Os incentivos pró-natalidade funcionavam como um sistema de recompensas ao pai, mas estavam em desacordo com as necessidades econômicas da família espartana que "tinha capacidade limitada de expansão" uma vez que sua subsistência era baseada na agricultura (Pomeroy, 2002, p. 55). Na seção *Mothers and Sons: Ideology of Motherhood*, Pomeroy destaca o papel indispensável da mãe no despertar da coragem no filho, a mãe precisava encarnar as atitudes corretas e sacrificar seu filho em nome do estado, é uma das características principais destas mães não lamentar pela morte do filho, mas orgulhar-se da bravura deles. A maternidade, neste sentido, parece ser uma experiência gratificante para as mulheres (Pomeroy, 2002, p. 60), uma vez que a glória de seus filhos bem instruídos lhes regozijava. Portanto, não é incorreto afirmar que aqui reside uma das principais diferenças entre como uma mulher espartana encara a morte diferentemente de uma mulher ateniense, que lamenta a morte de seus homens. Esta experiência, afirma Pomeroy, pode contribuir para a autoestima da mulher, bem como lhe conceder prestígio nos âmbitos familiar e estatal.

gerar a partir dos 25 anos até os 40 e o homem até os 55 anos (460e). Conceber fora deste período determinado era considerado injusto e ímpio, embora Sócrates sugira que mulheres e homens que passassem da idade reprodutiva estariam livres para contrair união com quem quer que fosse, desde que não fossem ascendentes ou descentes e que tomassem as precauções necessárias para não gerar nenhum filho (461c).

Glauco interpela Sócrates, em 461d, de que maneira estes homens e mulheres que ultrapassaram a idade reprodutiva serão capazes de reconhecer seus pais ou filhos e a devolutiva de Sócrates é: "não poderão conhecê-los – respondi –; mas todas as crianças que nascerem no décimo ou sétimo mês, a contar do dia em que determinado cidadão foi permitido procriar, serão consideradas como filhos" (*Rep*. V, 461d).

2.3. INFERIORIDADE POLÍTICA E ONTOLÓGICA DA MULHER

Como já elucidamos anteriormente, este argumento que é tanto político quanto ontológico implica em uma inferioridade em dois níveis: física e moral. A paridade de funções descrita pelo filósofo não elimina a distinção entre mulheres e homens na política, pois ao descrever a *physis* da mulher, o filósofo a considera mais fraca e como uma versão inferior do tipo humano completo, o homem — a isto conceituamos inferioridade física e moral, posto que a mulher é considerada abaixo do homem tanto em suas virtudes (*aretai*) quanto no seu corpo físico (*soma*). Tanto a inferioridade física quanto a moral são instrumentalizadas enquanto um argumento político que lança mão de justificativas presentes no plano ontológico para legitimar estas diferenças, motivo pelo qual Platão instaura um controle sobre a sexualidade e a reprodução.

Para Forde, em *Gender and justice* (1997), apesar das maneiras distintas que a proposta de Platão tenha sido vista, seja como sátira ou como recomendações práticas totalmente sérias, há seriedade na defesa que filósofo faz da igualdade entre os sexos, mas não tem havido uma compreensão correta no que diz respeito aos seus fundamentos e consequências.

O autor evoca diferentes compreensões de vários comentadores — contidas nas obras Women in Western Political Thought (1979) e Women in the History of Political Thought (1985) — tais como: Susan Moller Okin para quem Platão é pioneiro na ideia de igualdade, mas sob a condição política do comunismo; Arlene Saxonhouse, que pensa o estabelecimento da igualdade a partir da dessexualização da fêmea.

Já Jean Bethke Eistain — em Public Man, Private Woman: women in social and political Thought (1981) — que acredita que Platão racionaliza a vida política estabelecendo a igualdade

de gênero ao destruir as identidades masculina e, sobretudo, a feminina, aniquilando o privado e expulsando o não-racional. Julia Annas, em An Introduction to Plato's Republic (1981) que rejeita a ideia de que o filósofo possa ser tomado como qualquer espécie de "feminista" a partir de suas reflexões em *A República*, mas que ele estabelece a igualdade para que este conjunto de talentos esteja à serviço da cidade; Allan Bloom, em The Republic of Plato, que afirma que a introdução das mulheres na classe dos guardiões se trata de uma falsa premissa de igualdade pelo bem político, isto é, para manter o processo reprodutivo entre os melhores.

Forde (1997) afirma que tem havido uma tendência nos estudos platônicos de tratar isoladamente as propostas acerca das mulheres e da família, presentes no livro V do restante da obra, embora as propostas não possam ser devidamente compreendidas sem levar em conta o argumento geral da *República*, pois, completa Forde, a *República* não se trata apenas de uma investigação sobre a natureza da justiça, mas percorre a noção do preço que se teria de pagar para alcançá-la, pois a partir da maneira como Sócrates concebe a cidade a comunhão de mulheres e filhos torna-se necessária.

Desde o livro I, argumenta Forde, Sócrates conduz sutilmente seus interlocutores para longe de uma compreensão masculina da excelência para um entendimento que abrange a humanidade mais amplamente, falando de "virtude humana" ao discutir o caráter de excelência. Portanto, se existisse tal virtude, ela seria, por definição sem gênero, tal como na analogia aos cães.

Muitas feministas modernas, segundo Forde (1997, p. 660) concluíram que igualdade requer uma "separação da biologia", uma abstração do corpo semelhante a que é operada por Sócrates na *República*, pois "parece que a igualdade humana, ao contrário da canina, terá de abstrair de forma bastante implacável do corpo". A diferença corporal é o *locus* da diferença de gênero que, portanto, deve ser contornada e desconsiderada a fim de estabelecer a igualdade entre homens e mulheres. Dessa maneira, o gênero seria irrelevante para a justiça, na medida em que a natureza humana pode ser purificada para o racional/intelectual. A seguir, Forde[20]

[20] O artigo de Forde (1997) continua ainda trazendo diferentes aspectos do lugar que a mulher ocupa nas obras de Platão, é nesse sentido que ele também desenvolve uma reflexão sobre *As Leis.* Para o autor, devemos observar com atenção a diferente intenção entre *A República* e *As Leis,* principalmente no que diz respeito à comunidade de mulheres e filhos, pois nessa nova constituição*,* as famílias permanecem privadas e as mulheres não recebem os mesmos papéis que os homens, além de não há argumentos a favor da igualdade (Cf. 781b, 802e, 917a). Forde acredita que a discussão que permeia *As Leis* é a da relação entre natureza/hábito, isto é, se a natureza é natural ou se ela é forjada como produto da cultura. No entanto, longe de um entendimento acabado, *As Leis* representam uma incerteza sobre o estatuto da natureza em geral (p. 662), principalmente a partir de 794d com o elogio da ambidestria. Em contrapartida, as virtudes masculinas como coragem e magnificência parecem ser cultivadas tanto pelas mulheres quanto pelos homens, o Estrangeiro de Atenas afirma que a cidade fará de cada um bom Homem, incluindo as mulheres (Cf. 770d). Essa leitura comparativa entre as duas obras é importante, já que, para Forde, não se reconhece nem em *Leis* nem na *República* que as características físicas femininas são completamente

explica mais detalhadamente duas naturezas, o que podemos enquadrar no que Marques, em Platão: pensador da diferença (2006), definiu como uma natureza dividida (onde residiriam as diferenças) e uma unificante (humana):

> O seu argumento a favor da igualdade sexual não é, portanto, que não existam diferenças entre a natureza masculina e feminina, mas que, em comparação com a natureza interpretada como arte ou intelecto, essas diferenças não são mais significativas do que aquelas entre carecas e calvos. (Forde, 1997, p. 660)

Da primeira à terceira onda, a argumentação começa envolvendo a igualdade sexual e culmina na filosofia, argumenta Forde (1997, p. 661), à medida que opera um movimento de afastamento do corpo em direção a uma natureza racional, sendo um início do processo de purificação da natureza humana cidade luxuosa. Em contrapartida, esta mesma purificação, segundo Forde, encontra um empecilho a partir da segunda onda, em que há o estabelecimento de casamentos sagrados e atenção especial às relações eróticas.

Com a politização do *Eros* e da reprodução, há uma descaracterização intensa do *Eros* em si mesmo*,* que é fundamentalmente atração e apego. Forçando o erotismo, Sócrates aparentemente dissolve a diferença entre *Eros* e sexualidade puramente física, mas Forde argumenta que, na verdade, essa forma não particularizante é a mais elevada do *Eros,* e que esta purificação do erotismo é uma preparação para a vida filosófica.

Ainda seguindo na linha de Forde, para quem um dos méritos da segunda onda é mostrar o que significa a abstração do corpo, sem negligenciar totalmente certas necessidades físicas inevitáveis, como a reprodução, mas sim regular, restringir e suprimir tanto quanto for adequado. família, ligações eróticas e gênero são os primeiros aspectos da vida humana a entrar neste processo de regulação, isto é, são os primeiros aspectos não-racionais a serem abstraídos para que a natureza humana comum (racional) se exponha.

A sexualidade, na prática, gera a diferença de tratamento entre o homem e a mulher, segundo o comentador, e é por esta razão que na cidade perfeita as pessoas serão sexuadas por exclusiva necessidade reprodutiva, mas sem a performance de gênero, uma vez que seus efeitos poderão ser sentidos na organização política, sendo fonte de injustiças. A argumentação final de Forde reflete sobre exclusão do gênero – enquanto fator gerador de desigualdade – para o estabelecimento da justiça enquanto igualdade.

---

naturais ou produtos da convenção, o que o comentador sugere é que nas *Leis*, Platão reconhece a natureza não racional como mero hábito, enquanto na *República* esses mesmos elementos irracionais fazem parte da natureza.

Para expandir a discussão erótica em *A República*, selecionamos brevemente a dissertação de Alves (2022) que defende a existência de três tipos de *Eros* (Pedagógico, Político e Sexual) que permeiam a formação do homem grego tanto no âmbito privado quanto público. O autor sugere que as diversas ocorrências de *Eros* ora enquanto amor, ora desejo em diferentes obras de Platão existem em decorrência da riqueza semântica, alegando ainda que *Eros* pode ter algumas conotações em relação de sinonímia a depender do contexto, entre elas: *epithymia; philia; hímeros e pothós.*

Epithymia, explica Alves (2022, p. 26), é uma busca pela sabedoria onde ocorre a interação erótica entre amante e amado, assim o *eros* age tal qual uma "mola desejante" numa complexa relação entre descendência e transcendência, isto é, começando através da visão dos belos corpos e culminando na contemplação filosófica inspirada pelo discurso erótico que age como condutor das almas (*Psicagogia*).

A *Philia,* continua o autor, "seria esse *eros* que abraça, acolhe, possuindo a alma a tal ponto que proporciona uma hospitalidade, a intimidade de alguém que é da casa" (Alves, 2022, p. 29), apresentando a característica da amizade que é o distanciamento sexual. *Hímeros* pode ser definido enquanto anseio amoroso, capaz de inspirar desejo e atração, ao passo que *Pothós* é também um desejo sensual, mas mais direcionado para um desejo de alguém ausente, isto é, um "sinal de saudade" (Malhadas; Dezotti; Neves, 2022).

O tema do desejo amoroso é um ponto culminante das discussões acerca de alma e sexo, conforme nos explica Thomas Robinson (2004), no artigo *Platão: sobre alma, corpo, sexo e gênero*, em que o autor discorre acerca da dificuldade de compreensão que se tem a respeito da noção platônica de corpo e sexualidade, bem como a relação destes com a alma. O autor procura demonstrar em seu texto que esta relação é bem mais complexa do que se mostra, para tanto utiliza o contexto de 3 diálogos: A *República* – para explicar a tripartição da alma e a tensão entre suas partes –, *Timeu* – para verificar a diferenciação feita entre corpos masculinos e femininos – e *Fédon* – para analisar a tensão corpo/alma.

Além disso, analisa rapidamente outros diálogos que tangenciam a temática, tais como *Fedro* e *Banquete*, onde temos, respectivamente, as questões do amor entre homens e do amor em sua forma pura e transcendental. Outro diálogo elencado é *As Leis*, que confirma, segundo Robinson (2004, p. 98), que Platão não mudou um iota, referindo-se ao passo 944d em comparação com a posição defendida anteriormente nos passos 90e-92c do *Timeu*.

Há, conforme Robinson (2004, p. 96), um "dualismo psicofísico", entre os diálogos em questão, isto é, uma tensão entre a *República* e o *Fédon* no que concerne o corpo, dado que na *República* o corpo não é mais um elemento passível de supressão como no *Fédon*, mas sim

conduzido a corrigir a instabilidade causada pelos desejos (comida, bebida e sexo) e orientado a manter o equilíbrio, de modo que seja útil para a pólis. Para o autor, talvez a convergência perfeita entre estas concepções esteja no *Timeu* (87b-d), em que a vida boa é descrita enquanto uma consonância entre corpo e alma.

Embora a alma para Platão pareça algo neutro, ao lermos diálogos como *Fedro*, *República* e *Banquete* encontramos uma defesa das práticas homossexuais e uma adequação do sexo à vida virtuosa (Robinson, 2004, p. 97). Da mesma maneira, no *Timeu* Platão indica a existência de almas masculinas encarnadas como homens, estas almas vivendo e morrendo diferentemente são premiadas ou não, no porvir, pela vida que levaram. Levando uma vida de honrarias e virtude, reencarnariam como homens, por outro lado, a punição por uma vida moralmente vergonhosa seria retornar no corpo feminino.

Para Robinson, o que se pode depreender com alguma clareza desta teoria, é que Platão considera como estágio inicial e superior as almas masculinas, motivo pelo qual provavelmente teria direcionado sua teoria do amor no *Banquete* e no *Fedro* apenas à homossexualidade masculina. A fim de provar este posicionamento, Robinson recorre ao passo 944d do diálogo *As Leis*, que reforça a concepção do *Timeu* – tida por muitos como mitológica ou fortuita –, segundo a qual Platão alega que a punição adequada para um covarde que abandona suas armas é a transformação em uma mulher, como podemos constatar a seguir:

> ἔστω δίκη ῥιφθέντων, τῆς δὲ εἰρημένης ἔμπροσθεν ὁ δικάζων μὴ ἀμελείτω σκ οπεῖν. τὸν γὰρ κακὸν ἀεὶ δεῖ κολάζειν, ἵν᾽ ἀμείνων ᾖ, οὐ τὸν δυστυχῆ: οὐδὲν γ ὰρ πλέον. ζημία δὴ τῷ τὴν τοιαύτην ἀμυντηρίων ὅπλων εἰς τοὐναντίον ἀφέντι δύναμιν τίς ἄρα γίγνοιτ᾽ ἂν πρόσφορος; οὐ γὰρ δυνατὸν ἀνθρώπῳ δρᾶν τοὐνα ντίον ὥς ποτε θεόν φασι δρᾶσαι, Καινέα τὸν Θετταλὸν ἐκ γυναικὸς μεταβαλό ντα εἰς ἀνδρὸς φύσιν: ἦν γὰρ ἀνδρὶ ῥιψάσπιδι τρόπον τινὰ πρέπουσα πασῶν μ άλιστα ἡ 'κείνῃ τῇ γενέσει ἐναντία γένεσις, εἰς γυναῖκα ἐξ ἀνδρὸς μεταβαλοῦσ α, τιμωρία τούτῳ γενομένη.
>
> No que concerne aquele outro que as perde, conforme antes referimos, nunca deverá o juiz examinar as circunstâncias em que tal sucedeu – na verdade, será sempre necessário que o cobarde seja justamente punido, a fim de que se emende, e de modo nenhum assim proceder para com aquele que é infeliz, já que não se ficaria a ganhar absolutamente nada com isso. Qual será a pena mais conveniente a infligir a quem perverte a finalidade defensiva das armas? Infelizmente não saberia o homem produzir em sentido inverso essa transformação que – conforme se diz – terá o próprio deus produzido, no momento em que transformou em homem a mulher que era Ceneu da Tessália. No entanto, a mais apropriada de todas as penas, para o homem que assim lança fora suas próprias armas, seria fazê-lo de alguma maneira passar por essa transformação no inverso; se tal fosse possível, que então passasse de homem a mulher. (*Leg*. 944d-e)

Esta alegação de Platão no *Timeu* é vista como antagônica em relação à posição defendida na *República*, a este respeito Robinson realiza uma distinção entre graus éticos e graus de talento, afirmando que a inferioridade moral atribuída à mulher é ética, dado que sua inclinação é para a imoralidade e covardia, por outro lado, o filósofo ainda prossegue com a cartilha de educação igual para homens e mulheres em sua última grande obra. A prescrição da moralidade no campo sexual ocorre também na relação *Fedro-Leis*, conforme argumenta Robinson (2004, p. 99), pois em contraposição à defesa explícita ocorrida no *Fedro* do amor homossexual entre professor-pupilo, nas *Leis* "Platão cede à concepção da 'natureza em seu modo procriativo'".

3. DO PROTOFEMINISMO AO UTILITARISMO POLÍTICO: MULHERES E USO ESTATAL DOS CORPOS ÚTEIS

O pensamento utilitarista foi concebido por Jeremy Bentham (1748-1832), tendo em vista o cálculo da utilidade para a vida prática. Posteriormente, John Stuart Mill (1806-1873) apresenta algumas correções que lhe pareciam relevantes ao pensamento benthamiano, uma vez que os dois pensadores não compartilhavam a mesma noção sobre o que seria, de fato, o conceito de útil. A principal diferença entre estes dois pensadores está no objeto da utilidade, se para Bentham o útil é o prazer, para Mill o útil é a felicidade. Conforme Godoi (2017), embora os pensadores divirjam quanto ao objeto da utilidade, eles partem dos mesmos pressupostos, quais sejam: "a natureza volitiva da moral, o procedimento de deliberação e a defesa negativa do princípio da utilidade" (Godoi, 2017, p. 08).

O afastamento da dor e a aproximação do prazer – características principais do hedonismo Epicurista – podem estar vinculados ao nascimento da noção ética utilitarista, ainda que esta se distinga por seu caráter coletivo. O hedonismo deixa, então, de ser uma prática individual e é reformulado em uma ética universal, cujo critério normativo passa a ser a maximização do bem-estar do maior número de indivíduos.

É evidente que não podemos classificar Platão enquanto um pensador do utilitarismo moderno, tal qual Bentham ou Mill, sem cair em um profundo anacronismo. Entretanto podemos apontar que, em Platão, a submissão das partes ao todo, isto é, a instrumentalização dos indivíduos em benefício da *pólis* funciona analogamente enquanto um critério de utilidade política.

Nesse sentido, interessa-nos a estrutura do pensamento utilitarista, ou seja, a funcionalidade que o indivíduo desempenha diante do todo. Enxergamos, em *A República*, um plano político-teleológico que obedece ao princípio que aproxima os conceitos função (*érgon*) e natureza (*physis)*, princípio este que persegue a máxima estabilidade do corpo político da cidade.

De modo análogo, utilizamos o utilitarismo enquanto uma estrutura de racionalidade que atribui valor aos corpos não por sua realização pessoal/individual, mas a partir de sua utilidade para a cidade. Acreditamos que este aproveitamento integral dos recursos humanos disponíveis para a defesa da pólis é, na verdade, uma estratégia política e não um reconhecimento da igualdade moral ou ontológica entre homens e mulheres.

É precisamente a partir desta estrutura de raciocínio político que gostaríamos de inserir a paridade funcional entre homens e mulheres, apresentada no V livro de *A República*, uma vez

que Platão redesenha a política interna da cidade ao permitir que mulheres sejam admitidas na classe dos guardiões, bem como a educação em comum, a comunhão entre mulheres e filhos e a política reprodutiva assistida pelo estado. Como já acreditamos ter exposto, esta reconfiguração não ocorre em virtude de uma aceitação de igualdade entre homens e mulheres, mas visa à produção de corpos úteis, disciplinados e inteiramente entregues ao projeto de lapidação estatal proposto pelo filósofo. De todo modo, não há superação da tese da inferioridade física e moral, uma vez que, mesmo ocupando posições de destaque, Platão afirma no passo 455e que as mulheres são mais fracas que os homens.

Valendo-nos da circunstância de que, à primeira vista, tratar de utilitarismo e feminismo, enquanto racionalidade, em Platão seja considerado um anacronismo, precisaremos, antes, examinar a complexa argumentação desenvolvida por Étienne Helmer (2021) na obra *La Part du Bronze: Platon et l´Économie*[21]. Este texto nos auxilia substancialmente a sustentar nossa hipótese da leitura utilitária, uma vez que a obra de Helmer nos possibilita discutir a ambivalência da economia a partir do nascimento de interesses privados no interior do seio familiar, além de mostrar a sugestiva sutileza com que Platão desnaturaliza convenções sociais quando oportuno, enquanto preserva hierarquias, isto é, com bases fincadas no presente estudo, buscamos mostrar como Platão manipula algumas noções para fins utilitaristas.

Conforme Montoya, prefaciando Helmer, o conceito de economia que possuímos atualmente nos faz questionar se, de fato, Platão pode ser imputado enquanto um dos primeiros filósofos da antiguidade a vislumbrar a proximidade entre a economia e os planos antropológico, metafísico, ético e político. Embora a economia, argumenta Montoya (2021, p. 04) à luz de Helmer, nem sempre tenha tido o mesmo sentido que hoje lhe imputamos, é possível achar de modo disperso nos Diálogos, uma teoria filosófica da economia.

Conforme Helmer, a obra em questão não intenta trazer uma concepção definitiva sobre o termo economia e suas implicações na filosofia platônica, mas suscitar o debate acerca de uma teoria que não está organizada de modo sistemático, mas na forma de uma reflexão espalhada por entre as obras de Platão. Nesse sentido, a economia platônica, defende Helmer, seria uma concepção filosófica integral ao abarcar todos os aspectos da vida. O primeiro capítulo corresponde ao que Helmer chama de "ambivalência" da economia, que é a sua dupla possibilidade de erguer ou desagregar as cidades.

Nesse sentido, a economia seria capaz de unir os homens diante de divisões que ela própria suscita quando entregue a si mesma (Helmer, 2021, p. 10), esta dupla faceta pode

[21] Utilizamos a tradução em língua espanhola, traduzida e prefaciada por María Del Pilar Montoya.

impulsionar os homens à associação tendo em vista as necessidades materiais, em contrapartida pode também inflamar o conflito de interesses quando exposta a regimes políticos imperfeitos, isto é, regimes políticos que são incapazes de conter a propensão avassaladora do homem à *pleonexia*. Estas duas facetas da economia são extensões do que o autor chama de antropologia, isto é, a ambiguidade da economia deriva da ambiguidade do ser humano.

No retrato das atividades econômicas da cidade, a *οἰκονομία* estaria, neste cenário, imbuída de uma significação negativa, ao passo que representava os interesses egoístas e privados[22], contrários à tendência comunitária tão cara à Platão. A administração do patrimônio familiar, à medida que deseja sempre obter mais do que já possui, é uma atividade incompatível com a disposição filosófica, uma vez que o desejo de riquezas e o reconhecimento social seriam prejudiciais para a cidade.

Portanto, as duas atividades corresponderiam a princípios opostos na alma: a filosofia representaria a razão e o desejo de harmonia e unidade, ao passo que a *οἰκονομία* seria a representação da dissidência e submissão da razão aos apetites (Helmer, 2021, p. 11). Esta análise de Helmer é decisiva para o nosso argumento, posto que a eliminação da família corresponde a um cálculo político de maximização do bem coletivo, uma vez que esta instituição produz divisões internas na cidade.

Tão perigosa quanto a administração do patrimônio familiar é a prática comercial, Helmer aponta que Platão critica em diversos diálogos as práticas dos comerciantes e artesãos, posto que "desconhecem o que é bom e mau para o corpo, limitando-se a oferecer-lhe o que satisfaz seus prazeres." (Helmer, 2021, p. 11). Tais ofícios, além de serem considerados servis e subordinados, também prejudicam a alma e o corpo, dado que fazem crescer o desejo de enriquecimento ilimitado, além de alimentar a rivalidade dos cidadãos entre si. Apesar de criticá-las, Platão as considera legítimas dentro de uma cadeia hierárquica, em que cada um faz aquilo para o qual sua natureza mais é apta. Nesse sentido, assim como a economia não traz, intrinsecamente, a bondade ou a maldade; o comércio também não o traz, mas reflete a índole daquele que a pratica.

É interessante pontuar que a análise deste autor sugere que Platão instrumentaliza questões econômicas para fins políticos, ao passo que pode sustentar nossa hipótese ao nos mostrar que as considerações da racionalidade utilitária de Platão produzem consequências "feministas". Mesmo que, fundamentalmente, seu projeto de estado não vise a igualdade como produto primordial, as consequências que chamamos cuidadosamente – dado o anacronismo –

[22] Aqui Helmer chama atenção para a definição que Iscômaco faz no Econômico, Xenofonte, em que o objetivo da economia doméstica seria o enriquecimento do patrimônio familiar.

de “feministas” emergem porque: 1. Platão critica a economia doméstica; 2. Desnaturaliza a noção de inferioridade feminina – indicando que as diferenças entre os sexos são contingentes; 3. Com o fito de otimizar seus recursos humanos para o benefício da cidade, o filósofo reconhece a capacidade das mulheres e as concede a operação de funções tradicionalmente masculinas.

Acreditamos que estes apontamentos não surgem como reivindicações de justiça de gênero – uma vez que em outros diálogos (e até mesmo em *A República*) Platão revela posicionamentos dissonantes da proposta da paridade de funções – mas como um caminho a ser percorrido para encontrar a benesse da cidade através da racionalidade utilitária. Desse modo, esta racionalidade utilitária permite-nos tratar de temas como a eliminação da família; controle da reprodução; regulação do comércio e hierarquia funcional a partir de uma lógica do cálculo político que prevê a gestão racional da cidade.

Seria então a ausência da economia uma condição para a felicidade? É o que Helmer procura entender quando traz ao contexto da obra o mito do político, em que a ausência da economia da época de Cronos, é marcada pela inexistência da economia geral e doméstica, e, “por conseguinte, pela ausência do trabalho, das trocas e da vida familiar” (Helmer, 2021, p. 14). Esta inexistência, argumenta o autor, nos induz a associar a prosperidade reinante como consequência da ausência da economia, muito embora esta fortuna seja oriunda muito mais da ausência do desejo de posse, responsável tanto pelo nascimento da economia quanto de sua faceta antipolítica.

O trabalho, portanto, no tempo de Cronos não seria necessário, já que se o básico brota, por consequência a agricultura – uma das técnicas que fundam a cidade – não seria sequer precisada. Nesse sentido, munidos de tudo que advém da terra, as principais atividades econômicas careceriam de utilidade. Segundo Helmer, este tipo de vida é marcada pela ausência do desejo de “conforto e posse, assim como a tendência a acumulação dos produtos essenciais que conduzem à inflamação da cidade.” (Helmer, 2021, p. 14). Neste sentido, o autor argumenta que a coexistência pacífica da época de Cronos ocorre em virtude de uma satisfação total das necessidades animais.

A seguir, podemos entrever como Helmer destaca que em razão da geração autóctone, os laços sanguíneos, bem como as relações familiares eram inexistentes:

> A ausência do apetite de posse repercute igualmente sobre dois aspectos fundamentais da economia doméstica pensada em sua dimensão humana: a vida familiar e a sexualidade. Na época de Cronos, a geração dos seres viventes se

> efetuava por autoctonia. Em consequência, a família, como estrutura de parentesco sobreposta à consanguinidade biológica, não existia, então não existia a posse de mulheres e crianças, termo que na língua grega designa propriedade jurídica, assim como a posse física. Veremos que para Platão, o sentimento de pertencimento e os laços que unem os membros de uma mesma família no seio do *oikos* convertem esta instituição em um obstáculo para a edificação de uma cidade unida. Assim, a época de Cronos parece estar protegida contra a força antipolítica que o mundo privado da família opõe ao mundo da cidade. (Helmer, 2021, p. 15)

Utilizando o diálogo *O Político*, o autor pretende mostrar que Platão não considera que a ausência da economia seja uma condição para a felicidade, nem que seja boa ou má em si mesma, mas que a felicidade da cidade é determinada pela presença da filosofia. Neste sentido, a abundância econômica não seria a *conditio sine qua non* para a verdadeira felicidade, mas sim o cultivo e o exercício do pensamento filosófico.

Após este breve cotejo sobre *O Político*, Helmer inicia o cotejo da economia centrado no livro II da *República*, analisando o nascimento da cidade sã, a partir de 369b, e a sua posterior degeneração, neste sentido:

> Essas ideias, que em princípio têm a aparência de uma evidência, são discretamente questionadas no texto, com o propósito de mostrar que toda descrição da natureza humana, sem ser arbitrária, é necessariamente contingente, pois depende de uma decisão ou eleição de uma determinada concepção de homem e universo vinculado a outros aspectos fundamentalmente metafísicos, do pensamento do filósofo. (Helmer, 2021, p.18)

Platão estaria, segundo Helmer alude acima, questionando a *pleonexia* como um elemento natural e inevitável, que demonstraria como a cidade saudável, necessariamente, se torna enferma. A descrição da natureza humana, dessa maneira, seria contingente, pois está entrelaçada por questões políticas e, até mesmo, metafísicas. Esta construção da noção de "necessidade" é um movimento circular que aparece também na desnaturalização dos papeis sexuais que Platão realiza no livro V.

A esta altura do diálogo, em que Sócrates descreve a origem da cidade a partir da multiplicidade de necessidades, são utilizados termos como: "associação", "carência" e "comum", todos baseados na relação de outridade dos cidadãos entre si. Segundo Helmer, Sócrates, ao aludir que as necessidades são o princípio motor das relações sociais, estaria

inaugurando a figura do *homo œconomicus*[23], já que estaria "motivado pelo interesse pessoal e comprometido com relações puramente utilitárias com seus semelhantes" (Helmer, 2021, 20).

Nesse sentido, podemos afirmar que Platão estaria inaugurando um pensamento econômico, já que estaria abordando a economia a partir do aspecto geral (*pólis*) e não a partir da particularidade dos *oikoi*. A economia tradicional (doméstica) cede lugar à economia política, dado que "ao substituir a pluralidade dos *oikoi* por uma cidade concebida como um só *oikos*" (Helmer, 2021, p. 21), o filósofo muda radicalmente a função inicial da economia, isto é, da gestão de unidades habitacionais para a troca de produção entre os membros da comunidade. A estabilidade das relações da sociedade criada por Sócrates e Adimanto repousa no desempenho correto das funções produtivas de cada grupo funcional, de modo que a totalidade dos cidadãos atue e participe ativamente na unidade da cidade.

Helmer argumenta que o princípio de especialização individual das funções descrito por Platão é, de maneira errônea, considerado um predecessor da divisão social do trabalho conceituada por Adam Smith, pois:

> (…) Os fundamentos, tanto como a finalidade do primeiro, indicam que, contrariamente ao princípio de Adam Smith, o princípio platônico não é puramente econômico, mas político, embora tenha importantes repercussões sobre o plano econômico. Duas diferenças principais separam os dois princípios: a primeira é que os gregos conhecem a realidade antropológica e social da divisão do trabalho, mas não com a divisão econômica do trabalho, que só surgiu no século XVII como resposta a demandas mercantis específicas. Baseada na distinção entre habilidades individuais naturais, a divisão das profissões de Platão tem como propósito exclusivo a distribuição adequada das operações necessárias à sobrevivência da sociedade. Para os economistas

[23] O nascimento da noção de *homo œconomicus* pode ser compreendido a partir de uma definição moderna que emerge no século XIX, no contexto da revolução Francesa. Nessa definição inicial, o sujeito se transforma em um sujeito jurídico de direitos (*homo juridicus*). Cerca de cem anos depois, com o desenvolvimento da noção de economia política através de pensadores como David Ricardo e Adam Smith, o homem deixa de ser apenas um ser jurídico para se tornar também econômico. Qual é o propósito dessa transformação? Com o avanço da gestão, da economia política e das ciências do Estado, elabora-se uma concepção de que o homem possui, antes de tudo, uma natureza econômica. A partir da economia política, torna-se possível compreender como funcionam as relações humanas no âmbito da política. Em suma, podemos definir esse processo como o avanço da ciência do mercado liberal (liberalismo clássico), representado por figuras como David Ricardo e Adam Smith. A ciência do mercado emerge como o centro de organização da vida, propondo a liberdade total do mercado como autorregulador, em contraposição aos séculos de interferência estatal na economia. A modernidade pode ser definida como o século da burguesia, culminando com o surgimento das indústrias, e com a entrada do século XX e as guerras mundiais – particularmente a Primeira Guerra Mundial, caracterizada como uma guerra por mercados e matérias-primas –, os maiores economistas se reuniram em colóquios para discutir os rumos do liberalismo no mundo. O entendimento que emergiu foi de que o liberalismo autorregulador havia levado o mundo às guerras e causado problemas de ordem mundial e humanitária. Essa noção de *homo œconomicus* não poderia mais seguir a mesma linha. O *homo œconomicus* torna-se uma racionalidade na qual toda a subjetivação do ser humano gira em torno do dinheiro e da lógica mercantil. A economia passa a compor as áreas mais íntimas da vida através de investimentos e disputas, representando uma mudança de perspectiva em relação ao liberalismo clássico. Assim, o *homo œconomicus* vem a definir o próprio modo de viver e a subjetividade humana, transformando-se em um paradigma que ultrapassa os limites econômicos tradicionais para moldar a experiência humana como um todo.

> europeus em geral, e para Adam Smith em particular, a divisão do trabalho era um instrumento destinado a organizar a produção a fim de produzir em maiores quantidades e a custos menores do que os concorrentes, vender mais do que eles e a preços mais baixos. A diferença das habilidades naturais certamente entra em jogo, mas aparece subordinada aos imperativos do mercado. O princípio platônico organiza a cooperação social, o princípio de Smith a concorrência. (Helmer, 2021, p. 23-24)

As implicações econômicas do arranjo de Platão são inegáveis, aponta Helmer, porém diferente de Smith, Platão não objetiva o enriquecimento da nação com sua divisão de funções, mas assegurar o poder político dos filósofos. Quanto à regulação do mercado, que para Smith é uma peça fundamental, contrariamente Platão argumenta que a economia é heterônoma, portanto incapaz de autorregulação (Helmer, 2021, p. 24). Neste sentido, o caráter heterônomo da economia explica o motivo pelo qual para Platão a reprodução precisa ser seletiva e reguladas politicamente pelo estado, pois entre as funções mercantis o desvio não parece exercer tanta diferença quanto nas funções políticas.

A leitura proposta por Helmer permite-nos compreender a reorganização político-econômica operada por Platão: de dentro para fora, do microcosmo para o macrocosmo, do indivíduo para a cidade. Todos os passos de Platão = a dissolução da família; a comunhão de mulheres e filhos e a admissão das mulheres na classe dos guardas – têm em vista o mesmo objetivo: eliminar o interesse privado e redistribuir funções conforme a utilidade, maximizando seus recursos humanos para a conservação do estado. Acreditamos que este cálculo utilitário se revela conivente ao projeto político da cidade, ao passo que a paridade redesenha e reinscreve a hierarquia ontológica entre os sexos no domínio do estado, deixando de ser restrito às paredes do *oîkos*.

Se a economia doméstica é percebida como contrária aos interesses públicos, então a reorganização da pólis não pode deixar que a mulher permaneça como um corpo de uso privado que visa exclusivamente o prazer e a reprodução. De maneira oposta, este corpo feminino deve ter suas funções biológicas subtraídas para que se produza um corpo que sirva a cidade. Nesse sentido, acreditamos que Platão, ao gerenciar as concepções e nascimentos, funda uma política reprodutiva que age como um desdobramento da racionalidade utilitária aplicada à cidade, uma vez que anula a geração humana espontânea e gerencia corpos úteis para os interesses públicos. É por este motivo que afirmamos que a neutralização da diferença sexual como critério de aptidão funcional não elimina a hierarquia do masculino sobre o feminino, mas desloca uma dominação que antes estava restrita ao lar e a reorganiza como dispositivo – tecnologia estatal – de dominação.

Este dispositivo de controle estatal pode ser observado a seguir, no passo 460a:

> ποιητέοι τοῖς ἡμετέροις ποιηταῖς πρέποντες τοῖς γιγνομένοις γάμοις: τὸ δὲ πλῆθος τῶν γάμων ἐπὶ τοῖς ἄρχουσι ποιήσομεν, ἵν᾽ ὡς μάλιστα διασῴζωσι τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν τῶν ἀνδρῶν, πρὸς πολέμους τε καὶ νόσους καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ἀποσκοποῦντες, καὶ μήτε μεγάλη ἡμῖν ἡ πόλις κατὰ τὸ δυνατὸν μήτε σμικρὰ γίγνηται.
> ὀρθῶς, ἔφη.
> κλῆροι δή τινες οἶμαι ποιητέοι κομψοί, ὥστε τὸν φαῦλον ἐκεῖνον αἰτιᾶσθαι ἐφ᾽ ἑκάστης συνέρξεως τύχην ἀλλὰ μὴ τοὺς ἄρχοντας.
> SÓCRATES: Por isso mesmo, regulamentaremos o uso de algumas festas em que se reunirão moços e moças, com sacrifício e hinos que encomendaremos aos nossos poetas, apropriados à cerimônia dos casamentos. Fica a cargo dos dirigentes determinar quantos casamentos devem ser celebrados, levando-se em consideração as guerras, doenças e outras ocorrências da mesma natureza, para que o número de homens se mantenha sempre igual, e se evite, na medida do possível, que a cidade venha a crescer demais ou a minguar.
> GLAUCO: Tens razão — me falou.
> SÓCRATES: A meu ver, precisaremos também inventar alguma modalidade engenhosa de loteria, para que os cidadãos inferiores atribuam ao capricho da sorte a responsabilidade de cada casamento, não ao arbítrio dos dirigentes da cidade. (Platão, *Rep*. V, 460a)

A passagem acima evidencia o que chamamos de política reprodutiva, uma vez que demonstra como o tema da reprodução está envolto em uma racionalidade utilitária que busca preservar não só a estabilidade demográfica da cidade, mas também a pureza entre as classes. Esta loteria, da qual fala Sócrates, é uma estratégia de manipulação dos casamentos que visa à eugenia, isto é, a um controle deliberado com o objetivo de "melhorar" e selecionar os melhores e excluir os inferiores, aplicando critérios já debatidos em 459a acerca da "fina qualidade" dos pássaros, em que se tem o zelo pelo acasalamento e procriação das boas raças. É preciso, afirma Sócrates, que necessariamente, o acaso biológico seja substituído de modo sutil, e completamos, pelo cálculo racional.

Este princípio eugênico culmina na descrição feita por Sócrates no passo 459e, onde Sócrates reforça o caráter instrumental da política reprodutiva da *Kallípolis* ao utilizar o termo "rebanho", deixando claro que a criação e manutenção desta classe deriva de um critério análogo àquele aplicado aos animais, como podemos ver a seguir:

> δεῖ μέν, εἶπον, ἐκ τῶν ὡμολογημένων τοὺς ἀρίστους ταῖς ἀρίσταις συγγίγνεσθαι ὡς πλειστάκις, τοὺς δὲ φαυλοτάτους ταῖς φαυλοτάταις τοὐναντίον, καὶ τῶν μὲν τὰ ἔκγονα τρέφειν,τῶν δὲ μή, εἰ μέλλει τὸ ποίμνιον ὅτι ἀκρότατον εἶναι, καὶ ταῦτα πάντα γιγνόμενα λανθάνειν πλὴν αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ αὖ ἡ ἀγέλη τῶν φυλάκων ὅτι μάλιστα ἀστασίαστος ἔσται.

> SÓCRATES: De acordo com os princípios estabelecidos — continuei —, será preciso que os melhores homens se unam o maior número de vezes possível às melhores mulheres, e os indivíduos inferiores de um e de outro sexo só muito raramente o façam, devendo ser criados os filhos nascidos da união daqueles, porém não os destes últimos, se quisermos que o rebanho se mantenha sempre em excelentes condições. Todas essas cautelas só devem ser conhecidas dos governantes, para que o rebanho de guardas se conserve, tanto quanto possível, imune de rebeliões.

A dissolução da filiação privada (461d-e) é um dos desdobramentos mais eficazes da política reprodutiva desenhada por Sócrates contra os interesses privados oriundos da formação familiar, dado que controla o (i)reconhecimento da descendência. Dessa forma, ao dissolver a filiação, pretende-se dissolver não apenas a instituição familiar, mas os seus interesses privados e a dominação, que deverá passar a ser estatal.

Entendendo a política reprodutiva como um de seus melhores dispositivos (461e) e inteiramente de acordo com o restante da constituição já elaborada, Sócrates traz a temática da comunhão de dores e prazeres (462b) como consequência da comunidade de mulheres e filhos, dado que a dissolução da instituição familiar torna possível a unificação afetiva através do sentimento de pertencimento político. Ao invés de um corpo político fragmentado, repleto de famílias com interesses diversos, a *kallípolis* agora responde como um só corpo, com apenas um interesse: o bem da cidade. Dessa maneira, ao converter os vínculos naturais em funções públicas, Platão reorganiza a reprodução e também reconfigura os afetos.

A comunhão de dores e prazeres (464a) traz à luz o conceito de analogia entre o homem e a cidade – o indivíduo e o cosmos –, posto que a cidade deve ser ampliação da alma do indivíduo, ao passo que "qualquer cidade, por conseguinte, em que a maioria de seus membros se exprime do mesmo modo com relação às mesmas coisas e digam isto é meu, ou isto não é meu, terá de ser a mais bem organizada" (*Rep.* V, 462c). Essa estrutura de unidade política produz uma configuração que deve espelhar, necessariamente, a unidade e a ordem da alma, assim como no cosmos. Podemos entrever esta metafísica da unidade no passo a seguir:

> καὶ ἥτις δὴ ἐγγύτατα ἑνὸς ἀνθρώπου ἔχει; οἷον ὅταν που ἡμῶν δάκτυλός του πληγῇ, πᾶσα ἡ κοινωνία ἡ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν τεταμένη εἰς μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἄρχοντος ἐν αὐτῇ ᾐσθετό τε καὶ πᾶσα ἅμα συνήλγησεν μέρους πονήσαντος ὅλη, καὶ οὕτω δὴ λέγομεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τὸν δάκτυλον ἀλγεῖ: καὶ περὶ ἄλλου ὁτουοῦν τῶν τοῦ ἀνθρώπου ὁ αὐτὸς λόγος, περί τε λύπης πονοῦντος μέρους καὶ περὶ ἡδονῆς ῥαΐζοντος;
> ἑνὸς δὴ οἶμαι πάσχοντος τῶν πολιτῶν ὁτιοῦν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἡ τοιαύτη πόλις μάλιστά τε φήσει ἑαυτῆς εἶναι τὸ πάσχον, καὶ ἢ συνησθήσεται ἅπασα ἢ συλλυπήσεται.

> SÓCRATES: Como será, também, a que mais se aproxima da condição do indivíduo. Quando, por exemplo, um de nós recebe uma pancada no dedo, toda a comunidade do corpo e da alma submetida ao comando unificador da parte da alma que a dirige sente o traumatismo e se associa à dor do local ofendido, motivo de dizermos que o homem sente dor no dedo. Da mesma maneira nos expressamos com relação a tudo o mais do homem, tanto com respeito ao sofrimento, quando alguma parte vem a ressentir-se, como a alegria, sempre que se passa bem. (…) Por conseguinte, a meu ver, sempre que acontecer algo bom ou mau para qualquer cidadão, a cidade organizada desse modo dirá, antes de mais nada, que o fato se passou com ela e se alegrará ou sofrerá juntamente com o cidadão. (*Rep*. V, 462d-e).

Estes desdobramentos da metafísica da unidade empreendida por Platão no âmbito político demonstram claramente que a divisão das funções entre os sexos (466d) não é uma medida emancipatória com finalidades altruístas para a condição da mulher submetida ao jugo masculino no interior do espaço doméstico, mas, como já acreditamos ter esclarecido, uma medida político-ontológica que leva em consideração um cálculo de utilidade.

É, nesse sentido, que Annas (1976, p. 307) em *Plato's Republic and Feminism,* busca defender que não é correto afirmar que Platão foi um "feminista", muito embora suas reflexões em *República V* proponham tarefas compartilhadas entre homens e mulheres e a abolição da instituição familiar – ideia recorrente entre as correntes do feminismo radical como parte de um programa de libertação feminina –, as bases da argumentação de Platão são outras e caminham contrariamente às tendências modernas, quais sejam: autonomia, satisfação pessoal e justiça de gênero.

Annas sustenta que o argumento da paridade de funções está muito mais próximo de uma preocupação com o benefício gerado pela unificação estatal e a eugenia do que qualquer das aspirações feministas modernas, uma vez que o argumento não se baseia nas necessidades das mulheres, "nada é dito sobre o fato de os papéis atuais das mulheres as frustrarem ou se elas terão uma vida mais satisfatória como guardiãs do que como domésticas" (Annas, 1976, p. 310). O fundamento das propostas de Platão é a utilidade para o estado, à medida que este se beneficia da posse de cidadãos excelentes, não podendo arriscar-se em perder os que ficam em casa, segundo Annas, este argumento está longe de ser liberal e, em contrapartida, sua natureza é autoritária.

A autora analisa o passo 456c, em que Sócrates afirma que o atual estado de coisas é contrário à natureza, o filósofo, nesse sentido, não procura denunciar o atual estado de coisas onde a imposição de papéis tradicionais deformava as vidas femininas, mas quer dizer, pelo contrário, que elas não fazem o que são capazes de fazer (p. 312). Sobre o trabalho doméstico, Annas sintetiza:

> Para Platão, a razão pela qual o trabalho doméstico não é uma ocupação real é que ele não faz nenhuma contribuição insubstituível para o estado e absorve tempo e energia que poderiam ser colocados em um uso publicamente benéfico. Ele está completamente despreocupado com o tipo de objeção que é familiar hoje em dia, a saber, que o trabalho doméstico é incapaz de proporcionar a uma mulher inteligente uma vida satisfatória e leva ao tédio, à neurose e à miséria. (Annas, 1976, p. 312)

Além disso, Annas ressalta que o argumento platônico está limitado por um recorte de classes. O filósofo limita suas reformas às mulheres aristocratas e, embora não seja trabalhado em *A República*, não há, conforme a autora, "nada que sugira que a classe trabalhadora não viva como os gregos do século IV, com as mulheres em casa cozinhando e tecendo" (p. 315). Annas defende que, se o argumento platônico tiver tal abrangência, ele é, de fato, irrelevante para as aspirações de igualdade surgidas na era moderna que tentam enxergar Platão enquanto um precursor da igualdade entre os sexos, já que tal argumento caracteriza-se a partir de uma racionalidade utilitária, alegando que as mulheres representam um grande potencial inexplorado.

Não há, portanto, no debate nada sobre participação feminina das classes consideradas inferiores no projeto político e ontológico do rebanho guardião, isto é, as mulheres da classe produtora permanecem sem instruções e reformas educacionais, nada muda. A estrutura tripartite permanece a mesma, uma vez que mesmo a cidade passando por uma reconfiguração institucional, a estrutura doméstica na classe produtiva deve, necessariamente, permanecer idêntica a si própria. Acreditamos que esta observação pode sustentar nosso argumento de que a inclusão feminina não deriva de um princípio universal de justiça, mas faz parte do que já definimos ser a racionalidade utilitária.

Em todas as obras de Platão, prossegue a autora, há uma abundância de passagens de desprezo pelo feminino, de modo que se torna difícil sustentar qualquer leitura "feminista" para o filósofo. Mesmo que o acaso ou o descuido fosse o pretexto de tais passagens, não poderia ser obliterado o passo 42e do *Timeu,* em que há a menção da natureza dupla e do nascimento das mulheres que outrora viveram como homens maus e covardes. Concordamos com Annas, uma vez que seria difícil encontrar outra passagem que revelasse mais claramente o desprezo e a declaração de inferioridade da mulher.

A tese de Annas (1976, p. 319) parece querer afirmar que Platão não acreditava, de fato, na semelhança entre os sexos, mas que a proposta de paridade nasce em virtude de uma obsessão

com a unidade e a estabilidade do estado, visando a utilidade a partir da inserção de corpos e mentes que trabalhassem em benefício da *pólis*, entregando o eu profundamente nas ambições da cidade, através de um dinâmica de estatização dos sentimentos de prazer e dor (462b), que podemos identificar na comunidade de prazeres e dores descrita por Sócrates e seus interlocutores.

Portanto, um Platão "feminista", conclui Annas, não passa de um mito, dado que o que lhe importa é a unificação e a estabilidade estatal, a "libertação" das mulheres e a dissolução da instituição familiar apenas seriam meios para tal. A leitura de Annas encontra ressonância em interpretações que aprofundam o debate acerca da dimensão familiar e reprodutiva da paridade, entre elas, destaca-se o trabalho de Catherine Gardner, que investiga o papel das mulheres e da eugenia em *A República.*

Gardner (2000), em *The Remnants of the Famiy: the role of women and eugenics in Republic V* – na mesma linha interpretativa que Annas – busca compreender as motivações de Platão ao operar esta mudança radical no papel social da mulher, bem como a conexão entre a educação feminina e a estrutura familiar. Conforme Gardner, as interpretações geralmente têm duas variantes: ou Platão é caracterizado enquanto um "protofeminista", ou a paridade de gênero é uma ferramenta do filósofo para garantir a manutenção reprodutiva da classe guerreira.

Gardner (2000, p. 219) compartilha da perspectiva de Annas ao identificar controvérsias no discurso de Sócrates. Embora para Platão as diferenças entre a mulher e o homem sejam, em grande parte, de ordem biológica básica, ele também afirma a superioridade masculina na maioria das tarefas. Mesmo na *Kallípolis,* onde há um desmantelamento da família, persistem elementos da família nuclear patriarcal, por conseguinte, não podemos deduzir que esta proposta platônica derive de um verdadeiro intuito "progressista". Ainda em *República* V, Platão nos prova que a igualdade de que trata é funcional, não qualitativa e assimétrica; como podemos comprovar a seguir:

> ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις, ὅτι πολὺ κρατεῖται ἐν ἅπασιν ὡς ἔπος εἰπεῖν τὸ γένος τοῦ γένους. γυναῖκες μέντοι πολλαὶ πολλῶν ἀνδρῶν βελτίους εἰς πολλά: τὸ δὲ ὅλον ἔχει ὡς σὺ λέγεις.
>
> οὐδὲν ἄρα ἐστίν, ὦ φίλε, ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ᾽ ἀνδρὸς διότι ἀνήρ, ἀλλ᾽ ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζῴοιν, καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνήρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός.
>
> GLAUCO: Tens razão — disse — em afirmar que, de modo geral, um dos sexos é inferior ao outro. Embora algumas mulheres sejam superiores aos homens em muitas coisas, de regra é como disseste.

> SÓCRATES: Sendo assim, meu caro, não há ocupação especial na administração da cidade que toque apenas à mulher, na qualidade de mulher, ou ao homem, enquanto homem; as aptidões naturais são igualmente distribuídas nos dois sexos, podendo exercer por natureza qualquer função tanto a mulher como o homem, com a diferença de que a mulher é mais fraca que o homem. (*Rep.* V, 455d-e)

A noção de "Guardiões de pedigree" é empregada por Gardner (2000, p 220) para definir o fruto da união sexual entre os melhores guardiões, pois o que Platão sugere com a regulação dos casamentos sagrados é uma forma de eugenia, isto é, uma endogamia – reprodução de indivíduos geneticamente semelhantes, que tem como resultado uma maior homogeneidade ou pureza genética – assistida, sem ambição de formar famílias nucleares na nova cidade. A reprodução controlada do rebanho guardião e o desmantelamento da família, para Gardner, gera uma família alargada, que redireciona os laços de lealdade à comunidade, que antes estavam restritos à família, além de operar uma identificação da família com o próprio estado. Esta perspectiva reforça nosso argumento da racionalidade utilitária, dado que dissolve os focos de interesses privados e os redireciona à comunidade.

Embora as mulheres sejam libertas do trabalho de criação dos filhos, ainda são obrigadas a produzi-los, mas ainda há alguns benefícios, dentre os quais a autora destaca: a preferência pelo nascimento de filhos homens perde sua relevância, já que na *Kallípolis,* não há nome de família ou propriedade que precisem ser repassadas, uma vez que tudo é de todos (Gardner, 2000, p. 227). Dessa maneira, a mulher está liberta da sujeição do marido, mas torna-se posse do estado, que mantém os usos administrativos, à medida em que seu corpo é controlado pelos governantes e age em benefício do estado.

Por fim, Gardner (2000, p. 231) aponta que os casamentos sagrados entre os guardiões são extensões dos casamentos contratuais atenienses, ao passo que partem do mesmo pressuposto: a utilização dos serviços reprodutivos das mulheres. Assim, ainda que mulheres possam integrar o corpo de defesa militar do estado de Platão, elas permanecem valorizadas, sobretudo, por seus serviços reprodutivos, agindo como cimento social do *oîkos.*

Portanto, a fim de defender que Platão, nem mesmo de longe pode ser considerado um precursor do feminismo na antiguidade, elencamos alguns pontos retirados da própria obra base que podem corroborar que o corpo feminino é apenas transposto de uma lógica privada para um estatuto público, sem, contudo, romper com a hierarquia que historicamente recai sobre ele. A supressão da família, a confecção de casamentos "sagrados", o controle reprodutivo assistido e a comunhão de dores e prazeres não podem ser tomados como um projeto emancipatório, mas

como um arranjo utilitário que utiliza estrategicamente a fragilidade social dos corpos femininos para engendrar uma cidade "justa".

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como ponto de partida investigativo a marginalização cultural e política das mulheres, recuperando os testemunhos históricos, trágicos e filosóficos construídos por um viés masculino, em virtude da presença feminina obscurecida na história da filosofia antiga. O primeiro capítulo trata da construção cultural da inferioridade a partir da tradição paidêutica homérica e da tradição filosófica, jurídica e literária, que ao diferenciar quem pertencia ao *oîkos* ou a *pólis*, construiu culturalmente o conceito de cidadania cuja prerrogativa era a masculinidade. Nesse sentido, foi explanado que a subalternidade feminina não é natural, mas um processo contínuo de rebaixamento de papéis.

Em seguida, foi introduzido como Platão concebeu o projeto político da cidade justa, percorrendo do livro I ao V, a fim de não comprometer o desenvolvimento argumentativo. O segundo capítulo almeja, por meio da explicação do que é a neutralização funcional da diferença – isto é, a paridade de funções – mostrar que a comunidade de mulheres e filhos é uma necessidade que nasce dentro desse sistema político, mas que Platão não rompe totalmente com a tradição anterior, uma vez que não dissolve por completo a inferioridade feminina, tampouco abre mão da sustentação da existência de uma diferença ontológica entre os sexos que está difundida entre suas outras obras.

Esta diferença ontológica, como procuramos sustentar, implica em uma diferença também no âmbito político, caracterizando a mulher como moral e fisicamente inferior ao homem, ou nas palavras de Platão, uma versão inferior do tipo humano completo. As diferenças corpóreas (*soma*) e morais (*aretai*) derivam, portanto, de um plano ontológico e se materializam na esfera pública

O terceiro capítulo, sem pretensão de anacronismo, atualiza o debate para o que chamamos de "racionalidade utilitária", onde argumentamos que o corpo feminino é usado como tecnologia política por Platão. Não estamos falando de tecnologia no sentido cibernético, mas como uma ferramenta de manipulação social para reorganizar e reaproveitar ao máximo o uso dos corpos úteis na cidade, sem que deixemos as mulheres exclusivamente para a reprodução, mas utilizemos a sua força produtiva para o benefício do estado. Além de uma interpretação que leva em conta o debate utilitarista, trouxemos contribuições de autores sob o

viés feminista, que argumentam a favor da não caracterização de Platão enquanto um precursor do que hoje é chamado de feminismo.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, César de. A maturidade simbólica: da ciência ao mito. **Veritas** (Porto Alegre), Porto Alegre, v. 65, n. 3, p. 1 – 16, set./dez. 2020.

ALVES, Alysson Zenildo Costa. **Três Figuras de Eros em Platão**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, p. 93, 2022.

ANJOS, Sara; SILVA, Rafael Guimarães T. da. O avesso de Sócrates: Xantipa e o lugar da mulher na história da Filosofia. **Argumentos** – Revista de Filosofia – UFC, Fortaleza, n. 32, 2024.

APOLODORO. **Contra Neera**: [Demóstenes] 59. Tradução do Grego por Glória Oneley. Introdução, notas e índice Ana Lúcia Curado - São Paulo: Annablume Clássica, 2012.

DETIENNE, Marcel. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

EURÍPIDES. **As Troianas**. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; texto de Jean-Paul Sartre; ensaio de Chris Carey - 1ª ed., São Paulo: Editora 34, 2021.

EURÍPIDES. **Medeia**. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; comentário de Otto Maria Carpeaux - 1ª ed., São Paulo: Editora 34, 2010.

FORDE, Steve. **Gender and Justice in Plato**. American Political Science Association, v. 91, n. 3, p. 657-670, 1997.

GARDNER, Catherine. **The remnants of the Family**: the role of women and eugenics in Republic V. History of Philosophy Quarterly, v. 17, n. 3, p. 217-235, 2000.

GAZOLLA, Rachel. **Téchne, Masculino, Feminino**: considerações psico-mítico-filosóficas. Hypnos, São Paulo, n. 4, p. 210-220, 1998.

GODOI, Jivago Silva Calado de. **O utilitarismo de Jeremy Bentham e Stuart Mill**: articulações, problemas e desdobramentos. 2017. 36 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/4038/1/JSCG31102017.pdf. Acesso em: 18 fev. 2026.

HELMER, Étienne. **La parte de Bronce: Platón y lá economía**. Trad.: María del Pilar Montoya. 1° ed. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2021

HENRY, Madeleine M.; JAMES, Sharon L. Woman, City, State: *Theories, Ideologies and Concepts in the Archaic and Classical Periods in* A Companion To Women in the Ancient World. Blackwell Publishing Ltd., 2012.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses.** Trad. Jaa Torrano. 2ª ed. 1991 - 6ª reimpressão. São Paulo: Iluminuras, 2015.

JAEGER, Werner Wilhelm. **PAIDEIA**: A Formação do Homem Grego. Tradução Arthur M. Parreira; [adaptação do texto para a edição brasileira Monica Stahel; revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza]. 6ª edição - São Paulo: Editora WFM Martins Fontes, 2013.

LESSA, Fábio de Souza. *Comportamento Feminino e Vida Cotidiana no Gineceu*. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 181-193, 1998.

LESSA, Fábio de Souza. *Divisão Sexual dos Espaços e Conexão das Redes de Amizade Feminina entre os Atenienses.* **Phoînix**, Rio de Janeiro, n. 8, p. 124-133, 2002.

LESSA, Fábio de Souza. *Imagens da Beleza Masculina: Nudez e Práticas Esportivas na Grécia Clássica*. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n. 18, v. 2, p. 62-72, 2012.

LESSA, Fábio de Souza; ROCHA, Fábio Bianchini. *Mulheres nas Práticas Esportivas Gregas Antigas*. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n. 13, p. 84-97, 2007

LESSA, Fábio de Souza; SOUZA, Maria Angélica Rodrigues. *A Integração dos Grupos de Esposas na Pólis.* **Politéia: história e sociedade,** Vitória da Conquista, v. 9, n. 1, p. 199-212, 2009.

LIMA, Paulo Butti de. **Arqueologia da Política**: Leitura da República Platônica. 1ª ed. - São Paulo: Perspectiva, 2016.

MAFRA, Janaína S. *Lugar de atuação e tarefas das mulheres: a natureza como justificativa dos costumes no Econômico, de Xenofonte*. Archai, n. 34, 2024.

MOSSÉ, Claude. **O Cidadão na Grécia Antiga**. Tradução de Rosa Carreira. 1ª ed. Coimbra: Edições 70, 1999.

MORA, Laura Victoria Amandós. *Palas Atenea: modelo de las guardianas de La República de Platón*. **Literatura: teoría, historia, crítica**, n. 23, v. 1, p. 331-357, 2021.

NUNES, B. Introdução, *in* **A República de Platão**. Belém, ed.ufpa, 2016.

PLATÃO. **A República**. Trad. Carlos Alberto Nunes, 4. ed. bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2016.

PLATÃO. **Sofista; Político**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. rev. e bilíngue - Belém: ed.ufpa, 2024.

PLUTARCO. **Preceitos Conjugais**. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

PLUTARCO. **Da Educação das Crianças**. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

POMEROY, Sarah B.. *Plato and the Female Physician* (Republic 454d2). The American Journal of Philology, v. 99, n. 4, p. 496-500, 1978.

ROBINSON, Thomas. *Platão: sobre Alma, corpo, sexo e gênero*. Trad. Bruno Conte. **Hypnos**, São Paulo, n. 12, p. 94-101, 2004.

RINNE, Olga. **Medeia: a redenção do feminino sombrio como símbolo de dignidade e sabedoria**. Trad. Margit Martincic e Daniel Camarinha da Silva. 2ª ed. – São Paulo: Cultix, 2017.

SANTOS, Jessica Maiana Ribeiro dos. **"***Tu educaste tua mulher?":* uma análise enunciativo-discursiva do discurso sobre a educação da mulher em O Econômico de Xenofonte. 2024. Dissertação de Mestrado — Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia, 2024.

SAXONHOUSE, Arlene W.. Family, Polity & Unity: Aristotle on Socrates' Community of wives. **Polity**, v. 15, n. 2, p. 202-219, 1982.

SAXONHOUSE, Arlene W. Men, Women, War, and Politics, Family and Polis in Aristophanes and Euripides. **Political Theory**, 8:65, 1980.

SAXONHOUSE, Arlene W. The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato. **Political Theory**, v. 4, n. 2, 1976.

SAXONHOUSE, Arlene W.. From Tragedy To Hierarchy and Back Again: Women in the Greek Political Thought. **American Political Science Review**, v. 80, n. 2, 1986.

SAXONHOUSE, Arlene W. Public Man/Private Woman in Context. **Politics & Gender**, n. 11 (3), 2015.

SCHULER, Donaldo. **Literatura Grega**: Irradiações. Cotia: Ateliê Editorial, 2018.

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. A Educação das Crianças em Plutarco. **Mimesis**, Bauru, v. 35, n. 1, p. 7-24, 2014.

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. PLUTARCO: DITOS DAS LACÔNIAS. **Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, Goiânia, Brasil, v. 30, n. 1, p. 66–77, 2020. Disponível em: https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/8335. Acesso em: 4 jan. 2025.

SILVA, Valtyana Kelly da; LIMA, Marinalva Vilar de. Da perda de todos à perda de si: as mulheres no contexto pós-guerra em As Troianas de Eurípides. **Alétheia:** Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo, v. 10, n. 1, p. 108-119, 2015.

VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. 7ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1992.

XENOFONTE. **O Econômico**. Trad. Ana Lia Amaral de Almeida Prado. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.