

A Crítica Erudita Frente ao Problema do Feminino no Pensamento de Platão

Maria Amalia Longo Tsuruda
(Dra. em História e Historiografia da
Educação FEUSP)

Sócrates: “Vede o que fizestes, tomando-me à vossa conta! Que discussão vós tornais a por em movimento sobre a constituição, como se partíssemos do princípio! E eu que estava todo contente por já a ter analisado até ao fim, feliz se alguém aceitasse as demonstrações que então se fizeram. Fazendo agora apelo a esses tópicos, não sabeis que enxame de discussões estais a despertar. Eu vi esse risco, e deixei-o ficar, há pouco, com medo que motivasse grandes embaraços. (Rep., 450a-b)

O assunto que causa tantos embaraços a Platão e faz com que, na **República**, se cerque de cuidados em sua abordagem, é a outra metade da população de sua cidade ideal, isto é, as mulheres. A passagem acima compilada, em tradução de Maria Helena da Rocha Pereira¹, introduz a questão da educação feminina, da possibilidade de presença das mulheres no exército e na política e, tema mais delicado ainda, da existência de uma “comunidade de mulheres e de filhos” que, como veremos adiante, implica a extinção do casamento segundo o modelo tradicional grego, pelo menos para os membros da elite de sua sociedade ideal.

Se levarmos em conta a real situação vivida pelas mulheres de Atenas na época de Platão (século IV a.C.), podemos avaliar o tipo de reação que as idéias de nosso filósofo deveriam provocar, mesmo nos círculos atenienses mais intelectualizados. A mulher era um ser em estado de constante menoridade, estado este comparável ao das crianças e ao dos escravos. Considerada como incapaz para atos jurídicos completos, estava sempre sob a tutela masculina, primeiro de seu pai e depois, na falta deste, de seus parentes masculinos mais próximos (irmão, tio paterno). Por ocasião do casamento, a tutela era transferida para o marido e, no caso de sua morte, para o filho, se adulto, ou para um tutor especialmente nomeado. A mulher não herdava a propriedade paterna, nem tinha parte na herança do marido, não podia possuir bens imóveis, pelo menos até o século IV a.C. Era dona de seu dote, mas não podia administrá-lo, cabendo esta tarefa ao seu tutor. Segregada em aposentos especiais da casa, sem contato com o mundo exterior, raramente saía. Estas saídas aconteciam por ocasião de cerimônias religiosas (casamento e enterros de parentes próximos, ou sacrifícios e grandes festas de caráter cívico) e, nestas ocasiões, o fazia devidamente acompanhada da família². Não decidia sobre seu próprio casamento (cf. Xenofonte, **Econômico**, VII, 11), mas possuía o direito de pedir o divórcio³.

¹ Para as citações da **República**, utilizamos a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira indicada nas Referências Bibliográficas.

² É claro que estamos tratando, aqui, de mulheres cujas famílias tinham capacidade econômica para mantê-las dentro de casa. Muitas vezes as mulheres de famílias ricas contribuíam, financeiramente

Assim, as passagens da **República** em que Platão estabelece a igualdade das mulheres perante os homens, o desempenho, por parte delas, das atividades de guarda, a Comunidade de Mulheres e de Filhos e as conseqüências disto, do ponto de vista da dinâmica da sociedade proposta e do ponto de vista da filosofia platônica deviam causar, necessariamente, algum tipo de escândalo entre os seus contemporâneos.

Maria Helena da Rocha Pereira, na Introdução à sua tradução da **República** (1983: XV-XVI, XVIII), chama a nossa atenção para um outro tipo de problema que poderia estar causando preocupações e levando o filósofo ateniense a cercar-se de cuidados: a semelhança apresentada pela Comunidade de Mulheres e de Filhos exposta na **República** com a comédia **Assembléia de Mulheres** de Aristófanes, semelhança esta que poderia colocar no mesmo nível a construção filosófica de Platão e os gracejos expostos no teatro por aquele que foi o maior e mais inclemente crítico da sociedade ateniense do período clássico. Neste ponto, o grande problema consiste em estabelecer uma datação dos textos que possibilite a elaboração de uma hipótese mais consistente. A comédia **Assembléia de Mulheres** teria sido apresentada em 393-392 a.C. (cf. Platão, 1983: XV-XVI, Antonio Freire, 1985:245), mas não há como se estabelecer uma data precisa para a primeira apresentação pública da **República**. Obra tradicionalmente considerada como da fase da maturidade de Platão e pertencente ao mesmo grupo do **Banquete**, do **Fedro** e do **Fédon**, sua elaboração poderia ser posterior à visita feita por Platão à corte de Siracusa na Sicília em 387 a.C., o que faria com que fosse também posterior à **Assembléia de Mulheres** e, conseqüentemente, fundamentaria a hipótese segundo a qual o filósofo estaria se cercando de cuidados com o objetivo de evitar uma associação de sua filosofia à comédia acima citada⁴. Lamentavelmente, estas considerações sobre uma possível relação entre a Comunidade de Mulheres e de Filhos da **República** e o “comunismo”⁵ aristofânico da **Assembléia de Mulheres** deve permanecer no plano das hipóteses, posto ser impossível estabelecer uma data segura para a primeira apresentação pública desta idéia do filósofo ateniense.

O caráter revolucionário da teoria platônica com relação ao papel feminino na sociedade da **República** não passou despercebido ao pensamento antigo. Somente a título de exemplo, citaremos aqui o caso de Aristóteles. Aristóteles, na **Política** (1260b27 e segs.), critica o antigo mestre, revertendo a situação, em parte, aos antigos parâmetros tradicionais. Se para Platão a natureza humana é uma só e não existem diferenças com relação ao gênero, para Aristóteles a mulher não possui capacidade de uma atuação efetiva.

falando, com trabalho realizado dentro de casa (cf. Xenofonte, 1938: II, 7, 6), mas os seus contatos com o mundo exterior eram feitos por meio de escravas (cf. Lísias, 1953: 8-9). C. Mossé (1983: 58-59) chama a nossa atenção para o fato de que as mulheres pobres gozavam de uma liberdade de movimentos muito maior, por serem obrigadas a trabalhar como parteiras, ou então vendendo produtos por elas elaborados em praça pública (um testemunho desta atividade econômica pode ser encontrado na peça **As Tesmofórias** de Aristófanes, versos 385 e segs.). Para Mossé, seria possível que essas mulheres pobres gozassem de uma liberdade maior com relação ao dinheiro que era fruto de seus próprios esforços.

³ Se examinarmos a questão do direito feminino de pedir o divórcio à luz do relato feito por Plutarco (1991: II, 8) na *Vida de Alcibíades* veremos que, sob o ponto de vista prático, este direito podia apresentar resultados discutíveis.

⁴ Nesta passagem agradeço especialmente as lições ministradas pela eminente Prof^a Dr^a Gilda Maria Reale Starzynski em seu curso sobre a comédia antiga.

⁵ A aplicação do termo “comunismo” para a definição das situações criadas por Aristófanes na comédia **Assembléia de Mulheres** é bastante comum e a discussão sobre as intenções do autor é longa. Aqui, desejamos apenas assinalar que a palavra aparece entre aspas porque acreditamos ser temerário aplicar conceitos próprios à política moderna aos fenômenos da política antiga.

De qualquer forma, mesmo negando à mulher a capacidade de atuação efetiva, o pensamento aristotélico é um avanço em relação à posição tradicional ateniense que sequer imaginava que pudesse existir possibilidade feminina de autonomia e atuação política e, quando o fazia, era sob a égide da musa do riso⁶.

Na economia da **República** A Comunidade de Mulheres e de Filhos, ponto crucial deste trabalho é consequência direta de dois avanços alcançados um pouco antes por Platão.

O primeiro desses avanços refere-se ao fato de o filósofo ateniense ter estabelecido que as características individuais que determinam quais tarefas são adequadas a uma pessoa na cidade não dependem do gênero ao qual a pessoa pertence. Isto equivale a dizer que o caráter (ou conjunto das *aretái*) de um indivíduo não varia segundo o gênero e que mulheres que apresentem as características necessárias para o desempenho de tarefas que faziam parte, tradicionalmente, do universo masculino deveriam, na cidade da **República**, exercê-las.

O segundo ponto estabelecido por Platão na **República** que vai influir diretamente sobre o estatuto das mulheres nesta cidade é a abolição da propriedade privada para a classe social dos guardiões e, conseqüentemente, para a classe dos governantes (pois os governantes saem da classe dos guardiões, após um longo processo de estudos).

Platão prega a abolição da propriedade privada como medida necessária para a formação do caráter dos guardiões. Na sociedade da **República** somente os guardiões têm formação militar e acesso às armas⁷. Então, o grande perigo para a estabilidade do sistema desenhado pelo filósofo reside na possibilidade dos guardiões, por ganância, se rebelarem, derrubarem o regime e tomarem o poder, transformando-se em tiranos exploradores do povo e, conseqüentemente, causando a injustiça e a degradação de todo o sistema. Para evitar que tal aconteça, Platão prevê, para essa classe social, a abolição não somente da propriedade privada, mas do próprio sentimento de posse, usando como instrumento uma educação cuidadosamente planejada. Os guardiões nada devem possuir de seu e, por meio de uma educação adequada, não devem nem ao menos *imaginar* a possibilidade de possuir.

É dentro deste espírito que Platão estabelece a Comunidade de Mulheres e de Filhos dos guardiões. Se ao soldado é proibida a posse de propriedade privada, também é proibida a formação de uma família. A idéia é que, diante do perigo, a tendência do soldado seria de salvar a sua família, para depois pensar no resto da sociedade. Platão pretende evitar que isto aconteça extinguindo o

⁶ De fato, as mulheres aparecem no teatro aristofânico em situações de atuação política. Assim, nas **Tesmofórias**, Aristófanes apresenta uma paródia dos processos de instalação e de desempenho das funções de uma assembléia ateniense (cf. **Tesm.**, versos 374-379). Em **Assembléia de Mulheres** o autor cômico vai mais além, entregando o poder da cidade às mulheres. Entretanto, o desenvolvimento da situação na **Assembléia de Mulheres** e as conseqüências desta ginococracia, em nossa opinião, demonstram que o poeta estava inserido no pensamento tradicional e não questionava a incapacidade feminina com relação aos assuntos da *polis* mas, ao contrário, reforçava a opinião segundo a qual a mulher não poderia gerir os negócios públicos. A questão talvez repouse no fato de a comédia apresentar, segundo Bergson (2004: 49-98), um “mundo de cabeça para baixo”, onde existem situações impossíveis, capazes de suscitar o riso e expor o ridículo.

⁷ Ao contrário da sociedade histórica em que viveu, Platão cria uma comunidade desarmada, exceção feita ao exército, que não se confunde com o grosso da população. Na Atenas de seu tempo, o cidadão era, entre outras coisas, o indivíduo que prestou o serviço militar obrigatório e que era capaz de defender a sua cidade. Isto não se confundia com a sua vida pessoal e a sua maneira de ganhar a vida. Neste ponto, a **República** lembra mais Esparta, onde havia um exército profissional e onde a vida do cidadão era quase exclusivamente a vida da caserna.

casamento dos membros do exército. Isto não quer dizer que a vida sexual estaria extinta; a medida parece visar a vida sentimental, impedindo, não somente o sentimento de posse, mas também a formação de vínculos amorosos⁸.

Por seu lado, a vida sexual tem um espaço para florescer, espaço este estabelecido pelas autoridades legitimamente constituídas. As uniões sexuais, chamadas de “casamentos sagrados” são regulamentadas pelos governantes que estabelecem quem pode se unir com quem e quando isto deve acontecer. Os parâmetros que estabelecem quem tem o privilégio de ter uma vida sexual obedecem primeiro ao reconhecimento do mérito dos indivíduos e, em segundo lugar, ao conceito de idade adequada para a concepção de filhos. A época em que isto acontece está relacionada com o controle do crescimento da população. De fato, a estabilidade da sociedade da **República** depende diretamente do número de membros que possui. Assim, o controle da natalidade é fundamental e, na Teoria da Degeneração dos Estados (**Rep.**, 546a-547a), Platão afirma que o Estado sofre a sua primeira degradação quando o número ideal de cidadãos é rompido, em razão de casamentos feitos, seja no momento errado, seja entre as pessoas erradas, o que nos leva diretamente à necessidade da eugenia na **República**.

A proposta de Platão para o problema da mulher e da família é radical. Nem mesmo os espartanos, que possuíam, dentro do casamento, uma dinâmica muito menos repressora e mais complacente, e eram desprendidos com relação às suas propriedades pessoais, chegam ao ponto proposto pelo filósofo ateniense. Apesar de seu modo de vida igualitário, os espartanos ainda possuíam uma propriedade particular, que possibilitava que viessem sem trabalhar, dedicando todo o seu tempo ao Estado⁹. Além disso, os espartanos se diferenciavam dos outros gregos pelo fato de o casamento não ser considerado uma questão particular, e sim um problema da *pólis*¹⁰. A questão era, basicamente, fornecer crianças com as características adequadas à cidade-Estado, isto é, meninos saudáveis para formar as novas fileiras do exército e meninas que viessem a ser mães de crianças saudáveis. Assim, o casamento espartano previa até mesmo o empréstimo de esposas para homens que tivessem problemas para conseguir filhos e a “ajuda” de um homem jovem para a concepção dos filhos de um homem velho, já que os espartanos consideravam que pessoas de idade não conseguiriam gerar crianças saudáveis¹¹ e era necessário estimular os nascimentos. Pois bem, nem mesmo os espartanos, cujos regulamentos pertinentes à instituição do casamento eram tão pouco rígidos, chegaram à extinção total do casamento, como Platão deseja que aconteça na cidade arquetípica descrita na **República**.

⁸ Platão não se refere à questão amorosa. Trata-se aqui de uma conclusão de nossa inteira responsabilidade, baseada no espírito da Comunidade de Mulheres e de Filhos.

⁹ Uma das condições necessárias à cidadania plena em Esparta era a posse de uma propriedade com os servos que nela trabalhavam. Vivendo da produção destes servos, o espartano não precisava trabalhar e todo o seu tempo era então dedicado ao exército, à política e à educação dos jovens. Não possuir um lote de terra significaria não ter tempo para estas tarefas, uma vez que ele seria obrigado a providenciar seu sustento, e impediria a cidadania plena.

¹⁰ Na verdade, em Atenas a questão do casamento também era um problema político. Isto é comprovado por pelo menos dois exemplos: a legislação atribuída a Péricles e datada de 451-450 a.C., que estabelecia que os direitos de cidadania seriam exclusivos dos meninos nascidos da união entre um cidadão e uma mulher filha de pai cidadão, e uma lei da época da Guerra do Peloponeso que, durante um certo período, permitiu que os cidadãos contraíssem matrimônio com mais de uma mulher (cf Diógenes Laërtius, 1988 II, 26). O objetivo desta lei, que rompia com a tradição do casamento monogâmico, parece ter sido aumentar o número de nascimentos, o que é compreensível se levarmos em conta o caráter devastador que a guerra adquiriu para a cidade de Atenas.

¹¹ Para as peculiaridades do casamento espartano, conferir a *Vida de Licurgo* de Plutarco (1991: 14-15).

Assim, não nos causa espanto que a radicalidade de Platão e a originalidade de suas propostas tenham causado, em nosso tempo, uma série de debates cujo objetivo é estabelecer a natureza das regras estabelecidas para as mulheres na cidade da **República**, bem como a relação existente entre o estatuto feminino na cidade da **República** e o estatuto feminino na cidade das **Leis**. Estes debates têm acontecido, em grande parte, no âmbito das revistas especializadas.

Isto não quer dizer que o assunto não tenha aparecido antes em obras de estudiosos de Platão. Ele tem o seu lugar, como veremos adiante, em quase todos os trabalhos que tratam da filosofia platônica, notadamente nas obras de caráter geral, nas que se dedicam à teoria política platônica e naquelas que se detém no problema da educação.

Com relação aos artigos, trataremos aqui, não de todos os que foram publicados sobre a questão, mas de uma seleção daqueles que, dentro do universo pesquisado, demonstraram ser representativos de linhas de análise importantes, quer pela frequência, quer pelo peso que os autores têm no cenário da pesquisa sobre o filósofo em questão.

Creio que devemos advertir, em primeiro lugar, que este debate apresenta-se, em grande parte, contaminado por uma questão que não diz respeito, diretamente, ao contexto específico dos Estudos Clássicos. Trata-se do fato de que muitos desses escritos emanaram de estudiosas de Platão ligadas ao Movimento Feminista, ou por ele inspirados, notadamente o americano, e que as respostas a eles foram elaboradas, muitas vezes, mais como uma reação contrária do que como uma colaboração ou uma correção de curso. Assim, os artigos possuem, freqüentemente, um tom apaixonado, depreciativo ou irônico que não seria de se esperar em tal contexto.

* * *

Werner Jaeger (1979: 760-761 e nota 209, na p. 760), considera que a Comunidade de Mulheres e de Filhos da **República** é o sinal mais claro do caráter utópico da sociedade descrita nesta obra. Para ele, a Comunidade de Mulheres e de Filhos existe exclusivamente como um meio para chegar à unidade absoluta. De fato, temos que concordar com o autor em tela: o grande anelo de Platão é a essa unidade absoluta, a concordância total entre os corações e mentes dos cidadãos da sociedade arquetípica a respeito do que é bom e do que é mau, do que se deve e do que não se deve fazer, de quem sabe e de quem não sabe e, conseqüentemente, de quem pode governar e de quem deve obedecer, concordância esta que garante a saúde e a estabilidade do Estado. Entretanto, W. Jaeger acredita que Platão não está pensando na aplicação real dos pressupostos da **República** a um Estado histórico: “*Em República 501e, Platão designa a sua edificação do Estado como mitologia. O problema da possibilidade das propostas platônicas é posto em República 450c, mas apenas se lhe dá uma solução no tocante à educação gímnica e musical da mulher (cf. 452e-456c). O postulado da comunidade de esposas examina-se principalmente a partir do ponto de vista daquilo que é desejável, pondo-se reiteradamente de parte tudo quanto se refere à viabilidade de semelhante instituição. Este problema é protelado diversas vezes em 458b e 466d, por exemplo; em 471c é aparentemente abordado, dissolvendo-se, porém, dentro do problema geral da viabilidade de todo o ideal do Estado platônico no seu conjunto*” (1979: 760, nota 209). Ora, acreditamos que não se trata, aqui, de saber se Platão acreditava ou não na possibilidade da

implantação de seu Estado ideal em alguma cidade com existência histórica¹², e este problema é irrelevante para o presente trabalho. O que nos interessa é saber quais são as conseqüências de tais idéias para a criação de uma nova forma de observar o problema do feminino e, necessariamente, da família, dentro da dinâmica do pensamento platônico.

Assim, devemos concordar com Jaeger (1979: 761), quando ele afirma que, na prática, a tentativa de por o indivíduo permanentemente a serviço do Estado originaria uma série de conflitos na vida familiar, mas devemos observar que isto seria verdadeiro para uma cidade comum em que se desejasse implantar um novo sistema que mudasse radicalmente o modo de vida estabelecido, pois Esparta, que possuía um modo de vida familiar completamente diferente do ateniense e que o próprio Jaeger reconhece como modelo para o sistema matrimonial desenhado na **República**, aparentemente¹³ não apresentava conflitos familiares. Entretanto, Jaeger (1979: 761) estabelece uma relação entre o fato de os homens permanecerem afastados da família e a fama de licenciosidade que as mulheres espartanas tinham entre os outros gregos: “em Esparta, onde o homem da classe dominante vivia entregue quase por inteiro ao cumprimento dos seus deveres cívicos e militares, durante a vida inteira, a vida de família desempenhava um papel secundário e os costumes da mulher, neste Estado tão severo em tudo o mais, tinham na Grécia fama de licenciosos. É sobretudo através de Aristóteles que conhecemos a crítica da vida matrimonial espartana. Esta situação devia ser muito antiga, pois já por motivo da invasão das tropas tebanas, após a batalha de Leuctra, a falta de disciplina das heróicas mulheres espartanas chamara a atenção dos gregos”. Jaeger reconhece que a sua fonte é Aristóteles (**Política**. II, 9, 1269b12 e segs.; 1269b37). Esta fonte também foi, provavelmente, utilizada por Plutarco na análise sobre o ocaso do poder espartano. Portanto, cumpriria observar que, em primeiro lugar, o estagirita conheceu uma Esparta em franco declínio, após a anexação da Grécia ao reino da Macedônia por Felipe II. Nessa época, a legislação espartana com relação à transmissão e venda da propriedade já fora modificada há muito tempo. Como corolário, toda a estrutura social espartana sofrera as conseqüências da concentração de terras nas mãos de alguns poucos indivíduos, sendo a mais dramática delas o afastamento daqueles que venderam a sua propriedade dos privilégios da cidadania. Em segundo lugar, poderia ser interessante refletir sobre até que ponto as observações de Aristóteles a respeito das mulheres espartanas não são um eco do preconceito contra elas que estava arraigado nos gregos em geral e, em último lugar, até que ponto não são a expressão da misoginia que é uma das características marcantes da cultura grega.

Assim, consideramos que seria lícito observar, com relação à opinião de Werner Jaeger sobre o problema da Comunidade de Mulheres e Filhos da **República**, que as mulheres guardiãs dessa cidade ideal não podem ser confundidas com as espartanas da época de Aristóteles, pois estas eram produto de uma sociedade em estado de degradação, que já perdera a maior parte dos costumes e do estilo de vida que a transformara em uma potência no século V a.C., enquanto que as primeiras são

¹² É interessante registrar que existem autores que divergem de Werner Jaeger neste ponto. Para estes autores, as seguidas visitas de Platão à corte de Siracusa, primeiro durante o governo de Dioniso o Velho, e depois, durante o governo de Dioniso o Jovem, tiveram como objetivo a tentativa de implantação de um sistema político análogo ao da **República** nessa cidade-Estado da Sicília, por meio da educação do governante. O próprio Platão testemunha de forma indireta, na sua **Carta VII**, a tentativa de educar Dioniso o Jovem.

¹³ Sempre tendo em conta, é claro, a confiabilidade de nossas fontes, no caso, a **Constituição dos Lacedemônios** de Xenofonte e a *Vida de Licurgo* de Plutarco.

modelos arquetípicos e, por definição, perfeitamente educadas no sentido de eleger como objetivo o bem comum e anular a sua individualidade.

O primeiro artigo que devemos analisar é de autoria de Sarah B. Pomeroy e foi publicado na revista **Apeiron** (vol. VIII, 1974, nº 1, p. 33-35), sob o título de *Feminism in Book V of Plato's Republic*. Sarah Pomeroy está ligada ao Movimento Feminista Americano e muitas vezes essa filiação contamina as conclusões da autora a respeito dos postulados platônicos, como veremos a seguir.

No artigo em tela, a autora afirma que, para Platão, as mulheres não teriam um status igual ao dos homens na **República** e que o estilo utilizado indicaria ser ele incapaz de ver as mulheres como iguais aos homens.

Para apoiar as suas afirmações, Sarah Pomeroy analisa as palavras utilizadas pelo filósofo ateniense ao se referir às mulheres.

Para ela, Platão se refere às mulheres como propriedade comunitária nove vezes, em 449d, 450c, 457d, 449c, 457c-d; como “posse” em 451c, 453d; teria feito uso do possessivo genitivo em 454e, 457a. Isto demonstraria, segundo Pomeroy, que Platão não podia imaginar as mulheres vivendo sem a tutela masculina. Assim, as mulheres teriam sido classificadas, juntamente com as crianças, como posse comum (449c, 449d, 450c, 451c, 453d, 457c-d e 457d). Do mesmo modo, os guardiões seriam selecionados primeiro e depois seriam selecionadas mulheres para eles (456b, 458c). Como as mulheres cativas, as guardiãs seriam um prêmio para os melhores (460b).

Além disso, Sarah Pomeroy aponta o fato de que, em termos de eugenia, Platão ignorava o papel da mulher na concepção dos filhos.

Observemos, em primeiro lugar, que Platão realmente desconhecia o papel da mulher na concepção dos filhos. Platão e todos os homens e mulheres de seu tempo, inclusive os médicos. Seria um absurdo lançar sobre os ombros de Platão a culpa pela ignorância de algo que só poderia ser conhecido depois da descoberta do microscópio. Os gregos acreditavam que a geração dos filhos era responsabilidade exclusiva do homem. Ele fornecia a semente, que era abrigada, protegida e alimentada pela mulher¹⁴. O famoso discurso de defesa de Orestes proferido por Apolo na peça **As Eumênides** de Ésquilo (versos 657-673)¹⁵, discurso esse que afirma que o filho não possui o sangue da mãe, tem sido interpretado como uma afirmação do patriarcado, em detrimento do poder do matriarcado¹⁶. Segundo esta hipótese, o discurso seria a expressão da transição de um estágio social mais antigo (matriarcado) para o tipo de sociedade patriarcal que o substituiu. Pessoalmente, acreditamos que o conteúdo do discurso de Apolo nada mais é do que o reflexo das idéias médicas da época a respeito dos mecanismos da concepção humana. Aline Rousselle (1983: Parte I), desenvolve o argumento segundo o qual o desconhecimento da fisiologia feminina levou à

¹⁴ A analogia é feita entre os processos da concepção e a agricultura: o homem é o sementeiro e a mulher é a terra. Da mesma forma que a terra não se confunde com a semente nem influi na sua natureza, a mulher não guarda relação com o conceito.

¹⁵ A passagem refere-se ao julgamento de Orestes, onde Apolo faz o papel de advogado de defesa e as Erínias o papel de promotores. As Erínias desejam castigar Orestes por ele ter derramado o sangue da família ao matar a mãe. Apolo constrói a defesa de Orestes utilizando idéia segundo a qual Orestes, ao matar a mãe, não derramou o sangue de sua família e sim o de uma estranha. O simples fato de Ésquilo colocar tais idéias na boca de Apolo atesta que elas não eram estranhas ao público ateniense de seu tempo.

¹⁶ Ver o artigo de F. I. Zeitlin (1978: 149-184). Para a opinião contrária à de Zeitlin, ver o artigo de Maurice Pope (1974: 100-113).

conclusão, por parte dos médicos gregos, de que o homem era o único responsável pela geração do embrião, cabendo à mulher a tarefa de abrigá-lo e nutri-lo¹⁷. Assim, na geração dos filhos, o homem teria um papel ativo e a mulher um papel passivo. Portanto, nada mais natural do que a idéia segundo a qual o filho carrega somente o sangue do pai, sendo a mulher apenas a depositária e nutriz da semente masculina. Esta visão tem conseqüências no plano jurídico, que estabelece que os filhos pertencem ao pai e à sua família, e não à mãe.

Entretanto, Platão não conhece genética, nem os mecanismos da hereditariedade, mas demonstra não ser totalmente ignorante em relação a estas questões, pois ele não permite aos guardiões uma vida sexual livre. Ao contrário, as relações sexuais, estritamente regulamentadas, só são permitidas entre pessoas escolhidas, e é claro que, ao estabelecer isto, Platão deseja que aquelas características próprias da classe dos guardiões sejam perpetuadas em seus filhos.

O segundo ponto a ser abordado no artigo de Sarah Pomeroy é a afirmação da autora, para quem a escolha das guardiãs vem depois da dos guardiões. É verdade que Platão aborda o problema das mulheres guardiãs depois de ter tratado dos guardiões. Entretanto, talvez não se trate, aqui, de afirmar a prevalência do gênero masculino sobre o feminino, mas, simplesmente, de estabelecer, em primeiro lugar, a regra geral, para depois abordar as especificidades. Assim, Platão teria dedicado a sua atenção à questão do estabelecimento do exército, da seleção e da educação dos guardiões, para depois tratar do seu modo de vida, que tem íntima relação com a possibilidade de existência de guardiãs, de sua seleção e de sua educação, que é exatamente igual ao que foi estabelecido para os homens. A partir daí, ele trata do específico relacionado com a mulher: os problemas da geração das crianças filhas desses guardiões/guardiãs e da sua criação.

Em último lugar, desejamos tecer algumas observações sobre a idéia que Sarah Pomeroy tem da atividade sexual dos guardiões da **República**: a de que Platão distribui as mulheres, que neste caso, segundo ela, em nada difeririam das cativas dos poemas homéricos, e estabelece a atividade sexual dos guardiões com elas como prêmio para os melhores. Na verdade, acreditamos que o problema é um pouquinho diferente. A permissão para a atividade sexual não é um prêmio para *os* melhores, mas para *os* melhores e *as* melhores, já que Platão está pregando a prática da eugenia e, portanto, desejando reproduzir a classe dos guardiões preservando as características próprias a ela.

As afirmações de Sarah Pomeroy neste artigo são rebatidas por W.W. Fortenbaugh em um trabalho intitulado “*On Plato’s feminism in Republic V*”, publicado no vol. IX da mesma revista **Apeiron** (nº 2, 1975, p. 1-4).

Partindo da afirmação de Sarah Pomeroy de que as mulheres guardiãs eram imaginadas como propriedade comum, posse dos guardiões e descritas em termos de *koinônia*, o autor faz uma explanação sobre os significados desta palavra:

- a) “as coisas são comuns entre os amigos” (424a); há muitos tipos de *koinônia*; segundo Fortenbaugh, Sócrates é obrigado a explicar que tipo de *koinônia* existe entre os guardiões e as guardiãs. Ainda segundo ele, isto será feito em duas “ondas”, sendo que nenhuma das quais apresentaria as guardiãs como propriedade dos guardiões.

¹⁷ A fonte de Aline Rousselle é **A Geração dos Animais** de Aristóteles.

- b) introdução do advérbio *koinêi*. No exame dos papéis a serem desempenhados e das diferenças entre o homem e a mulher, as mulheres podem ser guardiãs e, segundo o autor, conduzir o Estado. Sócrates pergunta se as cadelas de guarda agem em comum com os cães, o que sugere a Fortenbaugh que o termo *koinônia* está sendo utilizado em função da ação e não da propriedade comum.
- c) verbo *koinônein*: segundo ele, utilizado com o sentido da capacidade da mulher para todas as atividades (453a). Para Fortenbaugh, Sócrates termina a primeira “onda” reafirmando a *ação em comum* (457b) e introduzindo o termo *phylakis* (457c) e aponta a similaridade – *phylax/phylákis*, que é indicativa de similaridade de papéis.

A análise da segunda “onda” refere-se à organização da vida comunal e o autor aponta, para as mulheres guardiãs: o jantar *em comum* com os guardiões (458c); que elas estão livres dos trabalhos de criação das crianças (460d); que elas possuem uma liberdade sexual igual à dos guardiões (461b-c). Para Fortenbaugh, estas passagens apontam em direção a uma genuína camaradagem e para a idéia das guardiãs como companheiras na *koinônia* da comunidade.

Ainda segundo ele, a seleção dos guardiões estaria nas mãos dos legisladores, homens e mulheres. Elas seriam co-legisladoras (460b), participariam do controle das relações sexuais (459b-e), dos recém-nascidos (460b-c) e dos cuidados gerais da vida comum (458b).

Para Fortenbaugh, não há dificuldades em interpretar o fato de Sócrates estar “dando” mulheres previamente selecionadas para homens selecionados. Ele critica a afirmação de Pomeroy, para quem “trata-se do destino de Briseida, Criseida e todas as mulheres cativas” (Pomeroy, 1974: 34). Segundo ele, trata-se de fato, por parte de Platão, ao tocar em um assunto de difícil aceitação por parte de um leitor tradicional. Para o autor, o argumento platônico caminha na direção de demonstrar que os guardiões, que têm natureza filosófica (376c), devem ter ao seu lado mulheres filosóficas - *phylakikê* – (456a) e desejáveis para o companheirismo em legislar.

Ele afirma que Sócrates finaliza o argumento tratando dos benefícios da vida comum e resumindo a sua posição em relação à *koinônia* de homens e mulheres na educação, na geração de crianças e nas atividades de guarda (466c). Ele relata a atividade de mulheres guardando e caçando com os homens e, geralmente, compartilhando (*koinônein*) todas as coisas de acordo com a sua habilidade (466c-d). Para ele, isto é a *koinônia* de companheirismo, e não um arranjo que reduz as mulheres ao estatuto de propriedade cativa.

Fortenbaugh afirma que, na **República**, Platão está entre Górgias e Aristóteles. Ele afirma que, no **Mênnon**, reconheceu-se o princípio geral de que a *areté* é relativa à atividade ou função (72a). Segundo o autor, na **República**, Platão afirma que o papel deve estar ligado à habilidade natural. Então, diferença de papel corresponderia à diferença de *areté*, mas a diferença de papel deve ser justificada por diferença na habilidade natural. O autor afirma que, para Platão, a natureza da mulher é mais fraca do que a do homem (455e), mas a diferença de grau na habilidade natural não justifica, em si mesma, a designação de papéis diferentes. Mulheres com as qualidades necessárias podem ser guardiãs, mesmo que possuam essas qualidades em um grau menor do que os seus companheiros homens.

Para o autor, Aristóteles concordou com Platão em que a diferença de papel não pode ser justificada por uma diferença em grau. Assim, Aristóteles teria afirmado

uma diferença de gênero (*kind*) que tornaria a alma da mulher *akýrion* (1260a 4-7; 12-13).

O artigo de Fortenbaugh seria irrepreensível se ele tivesse aprofundado alguns pontos. Em primeiro lugar, estaria a questão dos jantares comuns, ou *syssitias*. Estes jantares comunais tinham um valor educativo e são mais uma afirmação do fato de que as mulheres, nos Estados modelo propostos por Platão, não estão reclusas dentro de suas casas e possuem uma vida social e, no caso específico da **República**, junto como os homens.

O segundo ponto a ser aprofundado é o que se refere ao fato de, na **República**, as mulheres que fazem parte do exército estarem livres das tarefas domésticas e da criação dos filhos. Este ponto é consequência direta da extinção da família e da propriedade para a classe dos guardiões e mantém íntima relação com a prerrogativa da cidadania.

Em terceiro lugar, parece-nos discutível a afirmação de Fortenbaugh de que a mulher possui as qualidades masculinas, mas em **grau menor**. Acreditamos que, na **República**, a diferença entre homens e mulheres não reside no grau de *areté* que os membros de cada gênero possuem, mas sim na **diferença física**, isto é, na menor massa muscular das mulheres e no fato de estas passarem por períodos gestacionais e de puerpério que deveriam, necessariamente, prejudicar as atividades de guarda e de treinamento militar.

O artigo de Arlene W. Saxonhouse (“*The Philosopher and the female in the political thought of Plato*, in **Political Theory**, may 1976, p. 195-212) segue de perto o espírito do trabalho de Sarah Pomeroy. Arlene Saxonhouse acredita que a própria **República** contém elementos para que se duvide da sinceridade de Platão ao estabelecer a inclusão da mulher na classe dos guardiões. A autora arrola as passagens que poderiam apoiar as suas suspeitas:

- a) as mulheres são mais fracas do que os homens (455e, 456a, 457a);
- b) o saque de cadáveres é trabalho de uma mente pequena e “feminina” (469d);
- c) Platão esquece das mulheres nas discussões sobre a classe dos guardiões (460a-b, 465a-b, 467);

Para a autora, no Livro V, as mulheres-guardiãs são “assexuadas”, sem corpo e livres de *eros*. Ela segue afirmando que a parte musical da educação dos guardiões está voltada para a eliminação dos desejos físicos. Saxonhouse acredita que as mulheres aparecem como cortesãs, experiências que devem ser afastadas da vida dos jovens (360b, 373a, 373b, 373c, 404c-d, 420a). Assim, a seqüência natural é que a mulher guardiã deve ser assexuada.

Segundo Arlene Saxonhouse, ao afirmar que a mulher pouco difere do homem, Sócrates estaria ignorando as qualidades biológicas peculiares das mulheres. Segundo ela, Sócrates reconhece que as mulheres dão à luz, mas reduz as consequências da maternidade ao *minimum* da amamentação. Ela acredita que, ao fazer isto, Sócrates **realmente** coloca a mulher numa posição inferior ao homem, pois o seu papel natural na preservação da cidade por meio da procriação da próxima geração é diminuído ao máximo.

A re-introdução do corpo na cidade da **República** é feita, segundo a autora, após a eliminação do desejo sexual. Para ela, Sócrates trata da reprodução dos

guardiões como se fosse a de cães ou a de aves de exposição e, nesse contexto, a reprodução deve ser levada a cabo com a mesma precisão dos exercícios militares.

Para Saxonhouse, no Livro VI, a procura da filosofia pelo filósofo é descrita em termos sexuais. Afirma ainda que forçar o filósofo a se voltar para a política é pervertê-lo. Aponta o fato de que, tanto o filósofo do *corpus* platônico, quanto a mulher de Atenas pertencem ao plano do privado/individual, ao mundo do *idios* e não ao da *koinônia*. Como na comunidade política grega não há lugar para o *idios*, a introdução da mulher e do filósofo na vida política gera tensões. Então, no processo de politização ambos perdem os seus comportamentos naturais.

Não é verdade que Platão se esqueça das mulheres nas discussões a respeito da classe dos guardiões e isto é comprovado pelo simples fato de Platão ter estabelecido um lugar para as mulheres nesta classe e de ter dedicado um largo espaço de seu trabalho ao exame dos problemas decorrentes desta introdução. A verdade é que, como já dissemos acima, às guardiãs aplica-se a maior parte das regras estabelecidas para os seus companheiros.

A observação de Arlene Saxonhouse de que as guardiãs são assexuadas, sem corpo e livres de *eros* é correta. Na verdade, a educação a que essas mulheres são submetidas caminha no sentido de eliminar os seus impulsos físicos. Mas é a mesma educação recomendada para os seus colegas do sexo masculino, como a própria autora reconhece, e esse objetivo educacional obedece ao princípio geral da educação platônica que visa a sublimação do corpo em favor do maior desenvolvimento dos aspectos racionais do ser humano. O produto final dessa educação seria um ser totalmente depurado dos impulsos físicos irracionais, e esta é uma das condições necessárias para a criação de um governante.

Em terceiro lugar, Saxonhouse afirma que Sócrates reduz as conseqüências da maternidade ao mínimo, limitando, então, o papel da mulher na preservação da cidade (via reprodução do corpo cívico), o que significaria diminuir ao máximo a sua importância. Ora, é exatamente porque a reprodução da cidade, neste caso de uma parte dela – a classe dos guardiões – é importante para Platão que ele prevê uma vida sexual, ainda que estritamente regulamentada e vigiada, para os seus guardiões. Se essa reprodução não fosse importante, Platão teria criado um exército nos moldes dos monges guerreiros medievais, com a diferença de que haveria mulheres, devidamente assexuadas, entre eles. E tanto é verdade que o filósofo reconhece as conseqüências da maternidade, que ele imagina uma série de mecanismos para anular essas conseqüências¹⁸, consideradas como indesejáveis.

O artigo seguinte é de autoria de Susan Moller Okin, chama-se “*Philosopher Queens and Private Wives: Plato on women and family*” e foi publicado na revista **Philosophy and Public Affairs** nº 6 (1977). O texto não contém numeração de páginas.

A autora aponta uma discrepância entre as afirmações feitas por Platão em suas obras¹⁹: de um lado, o sexo feminino foi criado a partir de almas masculinas viciosas e irracionais, e por outro, meninas e meninos recebem o mesmo treinamento e, na idade adulta, as suas habilidades são praticamente as mesmas.

¹⁸ Isto é, a criação de laços afetivos entre mães e filhos, que poderia gerar um sentimento de posse entre as guardiãs.

¹⁹ Entretanto, ela não menciona o nome dos diálogos. Sabemos a que ela está se referindo ao **Timeu** por conhecer o texto em questão, mas, quando ela fala em educação e habilidades, não sabemos se está se referindo à **República** ou às **Leis**.

Susan Okin afirma que o ideal de *eudaimonia* de Platão reside na harmonia, na eficiência e no bem moral e que este último é a chave de sua filosofia política. Segundo ela, para Platão, o egoísmo é o mais grave de todos os vícios humanos. Sua origem pode ser encontrada na propriedade privada e que, tanto na **República** como em **Leis**, Platão considerou uma atitude temperante em relação à propriedade como essencial para a segurança do Estado²⁰.

A autora afirma que a abolição da propriedade privada, na **República**, tem como objetivo criar nos guardiões o amor pela comunidade como um todo, e deixa claro que essa extinção da propriedade atinge apenas “as melhores pessoas”. Segundo ela, isto seria válido também para **Leis** (**Leis**, 739c-740a).

Susan M. Okin entende que a abolição da propriedade privada e a existência da comunidade de bens leva necessariamente ao estabelecimento da Comunidade de Mulheres e Filhos. Ela explica a ligação entre estas duas recomendações, considerando o papel e o status das mulheres de classe alta da Atenas Clássica, pois, para ela, os atenienses viam as mulheres estreitamente relacionadas com a família e a posse de terras. Em adição a isto, afirma que a degeneração do Estado está ligada à volta da propriedade e das mulheres privadas.

Ela considera que a família, no século IV, ainda era fonte de deveres importantes e constituía uma força que atrapalhava a lealdade cívica. Okin critica autores que expressam horror à extinção da família: Grube (1987: 270), para quem Platão ignoraria o elemento amoroso e Leo Strauss, para quem os homens desejariam naturalmente ter os seus próprios filhos (“*On Plato’s Republic*”, in **The City and Man**, Chicago, 1964, p. 117). Segundo ela, os ouvintes de Platão teriam considerado uma restrição estatal ao seu comportamento homossexual mais repressiva do que a abolição da família e o controle das relações heterossexuais. Para a autora, o estabelecimento de casais por parte do Estado não seria considerada uma medida abusiva por parte das mulheres, já que, historicamente, elas nunca teriam tido oportunidade de decidir a respeito de casamento e filhos.

Considera também que a abolição dos trabalhos domésticos tradicionais levaria as mulheres a tomar o seu lugar na classe dos guardiões, assumindo as funções inerentes a ela e conclui que não há diferenças entre os sexos porque a propriedade foi abolida e as mulheres foram libertadas dos trabalhos domésticos e daqueles decorrentes da maternidade. Para ela, Platão separa as implicações biológicas da feminilidade da bagagem institucional e emocional ligada a ela.

Susan M. Okin afirma que uma educação para as mulheres, na **República**, demonstra que Platão conhecia os perigos decorrentes de desligar as mulheres de seus papéis tradicionais sem lhes dar funções novas. O exemplo deste perigo estaria exposto em **Leis** (806a-c), quando Platão cita a prática espartana.

Ela afirma que o tratamento das mulheres, em **Leis**, decorre diretamente da reintrodução da propriedade e da família neste “segundo modelo”. Apontando em **Leis** a existência de uma educação igual para ambos os sexos (**Leis**, 805c-d), considera que o legislador falha na sua implementação como uma consequência direta da reintrodução, neste modelo, da propriedade privada e da família. Para Susan M. Okin, a família é a base da política de **Leis**, tanto que a legislação referente ao casamento é a primeira a ser exposta. Segundo a autora, a mulher, em **Leis**, não pode ser igual ao homem, pois, no casamento, o homem escolhe a esposa, e o contrário só é possível quando ela não tem parentes masculinos; as mulheres estão excluídas da posse de

²⁰ Ela está citando Glenn R. Morrow, **Plato’s Cretan City**, Princeton, 1960, p. 101; **Leis**, 736e.

propriedades, exceto no caso da filha *epíkleros*²¹. Entretanto, para Okin, a legislação de **Leis** dá às mulheres um tratamento mais igualitário, comparativamente falando, do que a sociedade do tempo de Platão.

Para a autora, em **Leis**, as funções exclusivamente femininas estão ligadas às atividades tradicionalmente desempenhadas pelas mulheres gregas. Não há mulheres nas magistraturas, nem no “Conselho Noturno” e as funções mais altas estão reservadas aos homens, inclusive a de “Ministro da Educação”. Ela aponta o fato de que a educação militar é facultativa para as meninas e obrigatória para os meninos (**Leis**, 794c-d) e arrola três razões para a mulher estar fora da vida pública em **Leis**:

- a) a gravidez e a lactação não são controladas, como na **República**;
- b) a re-introdução do trabalho doméstico privado faz de cada esposa uma responsável por ele;
- c) mulheres que são “esposas privadas” – a propriedade privada dos cidadãos – não poderiam desempenhar o mesmo tipo de papel público e militar que o das guardiãs, que, por sua vez, não são definidas nos mesmos termos de uma relação tradicional com o homem.

As opiniões expressas no artigo de Susan M. Okin apresentam muitos pontos de similaridade com as nossas, em especial quando se refere às conseqüências da abolição da propriedade privada e das tarefas domésticas. Entretanto, desejamos tecer umas poucas observações sobre alguns aspectos tratados pela autora, dos quais discordamos.

Em primeiro lugar, ela afirma haver uma discrepância entre o **Timeu** e outra obra de Platão, que ela não nomeia, pois o primeiro texto afirma que as mulheres tiveram origem a partir das almas masculinas decadentes e em outro recomenda uma educação igual para meninos e meninas e afirma que, na idade adulta, homens e mulheres apresentam habilidades praticamente iguais. O primeiro problema, aqui, é saber a que textos ela está se referindo ao fazer a comparação com o **Timeu**. Se a autora estiver falando da **República**, e esta é a hipótese mais provável, estamos diante de um grave erro, uma vez que isto implicaria deixar de lado a cronologia das obras de Platão e desconsiderar as mudanças que ocorreram no pensamento do filósofo ateniense entre as obras do período na maturidade e aquelas que foram compostas na sua velhice. O **Timeu** é um texto peculiar: nele, o autor do discurso, o matemático e filósofo pitagórico Timeu, deixa claro que a sua narrativa não pretende ser a verdade, mas apenas verossímil (**Timeu**, 29). Mas, se a referência for às **Leis**, a observação de Susan M. Okin não teria sentido, pois ela mesma aponta diferenças entre as considerações de Platão a respeito da mulher tecidas na **República** em **Leis**.

A segunda afirmação da autora que merece reparo é a de que a degeneração do Estado, no pensamento platônico, está ligada à volta da propriedade e das mulheres privadas. A idéia poderia ser verdadeira, uma vez que o Estado descrito na **República** é, por definição, perfeito, e qualquer mudança em algo perfeito só pode ser degradação. Mas Platão é explícito. Segundo ele, a degeneração da cidade da República acontece quando o número ideal de cidadãos é rompido e quando os casamentos são feitos em desacordo com os princípios de eugenia expostos na passagem sobre a Comunidade de Mulheres e de Filhos.

²¹ A *epíkleros* é a filha única. Mais adiante trataremos dos problemas de sucessão relacionados a ela.

Em terceiro lugar, cumpre comentar que Okin, em sua análise, parece desconhecer a legislação ateniense²² específica para o epiklerato. Segundo essa legislação, a mulher estava afastada da linha de sucessão e não podia herdar. No caso da *epikleros*, ela era apenas o meio através do qual a herança de seu pai era transmitida ao seu filho, o legítimo herdeiro do avô materno. Como forma de manter a propriedade na família, a *epikleros* com o parente mais próximo por parte de pai. Assim, entendemos que a interpretação da autora é equivocada, pois mesmo a *epikleros* não herda, quem herda é seu filho.

Por último, poderíamos observar que, ao contrário do que Susan M. Okin afirma, a base da política, em **Leis**, não é a família, mas sim a religião. O Estado de **Leis** é um Estado teocrático, e as leis mais importantes, aquelas cuja transgressão acarreta as penas mais severas, são leis sobre a natureza de deus. Talvez a afirmação da autora pudesse ser aprimorada se ela dissesse que a família é a base da estrutura social de Leis.

Este artigo de Susan M. Okin dá origem a duas respostas. A primeira que iremos abordar intitula-se “*The Logic of Plato’s Feminism*” e é de autoria de Nicolas Smith (a cópia xerox de que dispomos não possui indicação de publicação). O objetivo explícito de Nicolas Smith é rebater as afirmações de Susan M. Okin, expostas no artigo acima analisado e as posições adotadas por Marcel Pierart (1974: 75). Segundo Smith, estes autores afirmam que a aceitação por parte de Platão de mulheres atuando como guardiãs depende diretamente da abolição da propriedade privada para a classe social dos legisladores.

O autor começa por expor a posição dos gregos em relação às mulheres: a negação da existência de coragem e de capacidade política no sexo feminino. Afirma que Platão, ao contrário da grande maioria dos gregos, acreditava, na **República**, que algumas mulheres poderiam exercer o poder político sobre a grande maioria dos homens, apesar de listar os defeitos das mulheres:

- a) traiçoeiras (**Leis** 781a);
- b) desonestas (**República**, 619e e segs.);
- c) feias (não fornece indicação);
- d) criaturas a quem falta o controle racional; ao apontar isto está utilizando Aristóteles (**Política**, 1260a 9 e segs.), e não Platão.

Entretanto, segundo ele, Platão concordaria que algumas podem ser superiores aos homens sob o ponto de vista moral, intelectual e político.

Para Nicolas Smith, a posição padrão dos estudiosos de Platão considera que o filósofo teria chegado a esta conclusão a respeito das mulheres a partir de outros aspectos de sua teoria moral ou política e que o ponto exato de ligação varia de acordo com o intérprete consultado. Ele entende que a posição da mulher em Platão é independente, não somente de sua visão de justiça, mas também de quaisquer outras posições morais platônicas. Ele acredita que a admissão das mulheres na classe dos guardiões está ligada à sua teoria geral da justiça somente quando certas condições independentes (aquelas que concernem especificamente a tais mulheres) são

²² Um exame do Código de Leis de Gortina (cf. Ilias Arnaoutoglou, 2003: 9-10) mostra que a legislação dessa cidade, de origem dória, previa a possibilidade das filhas, na ausência de irmãos varões, herdarem a propriedade do pai. As nossas fontes para Esparta calam a respeito desse tema, de forma que não há como avaliar se tais previsões eram específicas de Gortina ou se eram comuns às cidades de origem dória, como querem alguns estudiosos.

assumidas. Para o autor, a teoria platônica da justiça não exige a inclusão das mulheres na classe dos guardiões, quer em seu todo, quer em qualquer de seus componentes, e que as condições independentes são extremamente específicas em sua aplicação às mulheres e não são derivadas de princípios gerais.

Nicolas Smith destaca o argumento segundo o qual a maior liberdade das mulheres em *Kallípolis*²³ é devida à extinção da propriedade privada para os guardiões. Ele não acredita que haja lógica na afirmação segundo a qual as mulheres, deixando de ser propriedade dos homens, acabariam por se tornar, automaticamente, “cidadãs”. Também não acredita que a propriedade privada dos guardiões tenha sido eliminada de forma radical: para ele, os objetos de uso pessoal, como as camas, por exemplo, deviam permanecer particulares.

Smith critica a afirmação de Okin segundo a qual, partindo da necessidade de reprodução dos guardiões, haveria apenas duas possibilidades: ou os guardiões possuem as mulheres, ou então há mulheres guardiãs. Para ele, a regulamentação do processo reprodutivo, com a redução da carga de trabalho feminino com relação à criação dos filhos, não conduz à igualdade das mulheres. Argumenta que nada livraria as mulheres da amamentação, posto que uma ama não poderia alimentar vinte crianças, e que nada impediria que as mulheres servissem o Estado reproduzindo e criando os filhos dos guardiões ou servindo como “domésticas” destes (escravas especiais).

O autor afirma que a única maneira de se entender a posição de Platão com relação às mulheres é observar que o filósofo aplica a elas o mesmo padrão de justiça destinado aos homens, isto é, a observação da capacidade.

Nicolas Smith discute ainda a posição assumida por Gregory Vlastos em trabalho não publicado (“*The status of persons in platonic justice: women*”), para quem o princípio segundo o qual as mulheres devem ser consideradas iguais aos homens foi herdado de Sócrates, que acreditava que a virtude é a mesma nos homens e nas mulheres. Vlastos acreditaria que este ponto é logicamente independente da teoria da justiça. Smith acredita que a posição de Platão é mais restrita do que a de Sócrates porque a posição do último é a de que a excelência é comum a todos: homens e mulheres, jovens e velhos, senhores e escravos. O argumento está fundamentado em **Mênon** 73a²⁴ e seguintes. Segundo Smith, para que a herança socrática da natureza da virtude fosse a base do tratamento igualitário das guardiãs na **República**, seria necessária a sua aplicação a todos os membros qualificados da sociedade, o que, segundo ele, não é verdade, face à existência, na cidade de Kallípolis de escravidão, de mulheres artesãs, etc.

Com relação a isto, Smith tem razão, pois as próprias guardiãs são apresentadas, na **República**, como mulheres “especiais” (da mesma forma como os guardiões são “especiais”), pela posse de determinadas características necessárias à execução das tarefas próprias ao seu cargo. Mas a crítica à posição de Gregory Vlastos poderia ir mais adiante, pois, para este estudioso, o Sócrates descrito nos diálogos platônicos se identifica exatamente com o Sócrates histórico, o que equivaleria a dizer que, tanto no **Mênon** quanto na **República**, as idéias expostas pertencem a Sócrates. Assim, nas análises de G. Vlastos, Platão estaria reduzido ao papel de mero cronista de seu mestre.

²³ Esse é o nome da cidade da **República**.

²⁴ A posição de Vlastos depende, em última instância, de posições assumidas por esse autor em relação ao que pode ser considerado como ensinamento socrático dentro da obra platônica.

Mas somos obrigados a discordar de Nicolas Smith em diversos pontos. Em primeiro lugar, Platão não concebe a justiça como algo igualitário. A igualdade, no caso da justiça platônica, é “geométrica”. Isto significa que os iguais devem ser tratados como iguais e os diferentes como diferentes. A aplicação da justiça de maneira igualitária seria, segundo o filósofo ateniense, extremamente injusta. Esta idéia segue, mais ou menos, o modelo das considerações de Platão a respeito da democracia. O filósofo coloca a democracia no último nível de degradação, na Teoria da Degeneração dos Estados (**Rep.**, 546a-547a), porque acredita nada haver mais injusto do que conceder os mesmos direitos a pessoas diferentes e não levar em consideração a existência ou ausência de méritos individuais. Este mesmo tipo de raciocínio pode ser estendido para a aplicação da justiça.

Nicolas Smith tem razão ao afirmar que a inclusão das mulheres na classe dos guardiões não depende da teoria geral da justiça exposta na **República**. De fato, ao tratar da justiça (*dikaíosyne*), Platão afirma que a justiça na cidade é a perfeita harmonia entre as suas partes (classes sociais); é cada um desempenhar as funções que lhe são próprias e não tentar interferir nas funções alheias e é a concordância a respeito de quem **pode** e **deve** mandar e sobre quem **deve** obedecer. Nesse sentido, o estatuto da mulher na cidade da **República** não apresenta qualquer parentesco com a teoria geral da justiça. Entendemos que a posição assumida pelas mulheres nesta obra de Platão depende, não da idéia de justiça, mas do conceito de função (*ergon*). A função é aquilo que um ser faz **melhor** ou faz **com exclusividade**. É a própria natureza do ser, o conjunto de qualidades que ele possui, quem determina a sua função. O conceito de função é determinante no momento de estipular quem deve ser soldado e quem não pode, seja homem ou mulher.

O autor não acredita que a extinção da propriedade privada criaria um novo estatuto para a mulher e que a simples redução da carga de trabalho feminino decorrente da não necessidade de dedicar o seu tempo à criação de filhos conduziria à igualdade das mulheres. Discordamos de Smith, pois o fato de não serem obrigadas a cuidar das tarefas domésticas e da criação dos filhos deixaria o tempo das mulheres livre para dedicá-lo aos trabalhos da *pólis*. Seria ridículo imaginar uma mulher com filhos pequenos interrompendo o treinamento militar para atender as necessidades da sua prole. Tanto isto é verdade que, em tempos modernos, os Estados que permitem o acesso das mulheres à carreira militar condicionam esse acesso ao estado civil de solteira e sem filhos, pelo menos até que elas cheguem ao oficialato. Quanto ao argumento segundo o qual uma ama não poderia amamentar vinte crianças, uma vez que Platão está tratando da questão no plano teórico, se ele quisesse descer a essas minúcias, poderia imaginar a quantidade de amas que julgasse necessária. E há que se reconhecer que a abolição da propriedade privada leva à supressão do espaço tradicionalmente feminino, isto é, o lar. Somente este fato, mesmo que isolado, tornaria necessária a criação de um novo “lugar” para as mulheres.

É verdade que nada impediria que as mulheres servissem ao Estado simplesmente reproduzindo e criando os filhos dos guardiões, mas imaginar que Platão poderia resolver o problema da reprodução dos membros desta classe social adotando “escravas especiais” cuja tarefa fosse conceber e criar os novos cidadãos é absurda, principalmente no contexto da **República**, pois nessa obra ele tem por objetivo, ao regulamentar os casamentos entre os membros do exército, a implantação de um sistema eugênico. Assim, as mães dos filhos dos guardiões devem ser mulheres especiais, com as mesmas características desses guardiões, e mulheres desse tipo nunca aceitariam a escravidão. Além disso, é preciso lembrar aqui o exemplo de Esparta. Essa cidade-Estado não esqueceu que a mãe é a primeira professora das

crianças e, por isso, deve ser educada segundo os princípios que norteiam a sociedade em que vive. Seguindo esse raciocínio, Platão jamais permitiria que os filhos dos guardiões que deveriam ser gerados segundo os princípios da eugenia na esperança de perpetuar a sua classe, fossem educados por escravas que, sem uma educação regulamentada pelo Estado, fatalmente reproduziriam as idéias que o filósofo pretendia eliminar.

Anne Dickason, no artigo intitulado *Anatomy and Destiny: the role of biology in Plato's views of women* (sem título da publicação, págs. 45-53), discute a influência dos argumentos biológicos nas teorias de Platão. Ela relaciona a posição da mulher na **República** ao discurso de Aristófanes no **Banquete** e a posição da mulher em **Leis** à narrativa da criação exposta no **Timeu**. Ela acredita que no período de tempo entre o **Banquete** e o **Timeu** as concepções biológicas de Platão sobre a mulher sofreram uma mudança e que isto então refletiu nas respectivas obras políticas.

Dickason observa que, no **Banquete**, as mulheres são criadas diretamente pelos deuses, do mesmo modo e ao mesmo tempo em que os homens e os hermafroditas e que não têm uma importância inferior ou secundária, mas igual. No **Timeu**, entretanto, muitas mudanças ocorreram, pois neste diálogo somente os homens são criados pelos deuses. Eles recebem almas e aqueles que vivem de forma correta retornam para a sua estrela, enquanto aqueles que falham tornam-se mulheres. Tornar-se uma mulher, então, é uma punição, um estado inferior. A autora observa que assim podem-se ver as maneiras como estas duas concepções sobre a origem e a natureza da mulher resultam em visões conflitantes sobre o papel social das mulheres. Ela acredita que, por sua crença expressa no **Banquete**, segundo a qual mulheres e homens possuem a mesma natureza essencial, Platão afirma que eles devem receber educação e tratamento iguais perante a lei. Mas as idéias do **Timeu** levam à conclusão de que homens e mulheres têm naturezas essencialmente diferentes e devem ser tratados separadamente.

Seguramente, Anne Dickason tem razão ao observar que, para Platão, naturezas iguais devem ser tratadas de maneira igual e naturezas diferentes devem ser tratadas de forma diferente. Contudo, a autora esquece que, no **Banquete**, o relato da criação da humanidade a partir de seres hermafroditas faz parte de um conjunto de discursos sobre o amor em que cada discurso representa uma das opiniões correntes sobre o tema proposto: a opinião do homem comum, a do médico, etc., e que o discurso em que são apresentados os hermafroditas não é proferido por Sócrates, aqui entendido como o porta-voz das idéias de Platão, mas por um Aristófanes que excedeu um pouquinho na bebida. Levando em conta as características teatrais que Platão apresenta nos diálogos da juventude e da maturidade, e, mais ainda, a veia cômica que por vezes ele permite aflorar nestas obras, aliado ao fato de ele por esse discurso na boca de um poeta cômico, consideramos muito temerário utilizar essa passagem do **Banquete** em uma comparação com o **Timeu**.

Martha Lee Osborne, no artigo intitulado *“Plato's unchanging view of woman: a denial that anatomy spells destiny* (sem título da publicação, págs. 447-452), rebate os argumentos de Anne Dickason acima expostos. Em primeiro lugar, ela observa que os discursos sobre o amor expostos no **Banquete** que refletem a opinião corrente no tempo de Platão são tratados da mesma maneira que as opiniões sobre o que vem a ser a justiça no Livro I da **República**, isto é, servem para ser repudiados, mostrando que os seus autores não falam a verdade. Com relação ao **Timeu**, ela observa que Dickason ignora a natureza dramática da forma do diálogo e silencia qualquer consideração a respeito do fato de o narrador ser um pitagórico.

Martha Osborne aponta uma série de diferenças com relação ao tratamento dado à mulher na **República** e nas **Leis** mas, segundo ela, a razão mais importante para a discrepância entre os dois trabalhos reside na diferença da natureza dos dois Estados descritos. Segundo ela, a **República** descreve uma sociedade ideal, inicialmente concebida como uma cidade grega real. No Livro V Sócrates sugere que a possibilidade de realização deste ideal depende da união da filosofia com o poder político. No Livro VI ele admite que tal união só poderia ser alcançada por inspiração divina e no Livro IX acaba por afirmar que o ideal existe no paraíso, que serve como inspiração para o homem e não como uma residência terrestre. Já a cidade de **Leis**, para ela, é “um segundo melhor”, que difere do primeiro pela possibilidade de realização. Para a autora, não existe indicação de que as idéias de Platão sobre o lugar da mulher na sociedade ideal mudou nos anos entre a realização da **República** e a composição de **Leis**. Ela acredita que, neste último trabalho, ele estava simplesmente dirigindo-se a uma questão diferente: qual deveria ser o status da mulher em um Estado “segundo melhor”, em uma sociedade real em face de um ideal inatingível?

Martha Osborne tem razão ao colocar em destaque o fato de que, no **Timeu**, o narrador, que dá título ao diálogo, é um pitagórico, o que colocaria o relato em um plano mais elevado do que aquele dos discursos do **Banquete** excetuando-se, é claro, o discurso de Sócrates-Diotima. Inclusive, o fato de o narrador do **Timeu** ser Timeu, um pitagórico, matemático e astrônomo, que fala a um Sócrates jovem e inexperiente tem causado discussões sobre até que ponto Platão assumiria as idéias ali expostas. A discussão parece-nos um pouco bizantina, pois hoje é bem aceita e estudada a influência dos órfico-pitagóricos na filosofia platônica e o **Timeu** é uma obra de Platão. A caracterização do personagem título como um pitagórico, por outro lado, fornece pistas para a compreensão da descrição da gênese do Universo e de sua estrutura, além de explicar a passagem sobre a criação das almas humanas e dos graus de degeneração pelos quais podem passar.

A autora afirma que a diferença existente entre o estatuto da mulher descrito na **República** e aquele exposto em **Leis** pode ter a sua origem na diferença existente entre os Estados descritos em cada uma destas obras. Entretanto, ela acredita que esta diferença reside no fato de a **República** ter sido criada como uma cidade ideal, um modelo teórico cuja aplicação prática o próprio Platão considerava impossível, enquanto que a cidade de **Leis**, o “segundo modelo”, teria sido criada para uma aplicação real.

Acreditamos que aqui existe um equívoco, pois, para nós, a diferença não reside no fato de a cidade ser ou não ser passível de uma instalação em um espaço e um tempo histórico, mas no fato do objeto de aplicação das normas ser diferente. Em primeiro lugar, na **República** Platão trata das elites dirigentes, de pessoas que, por força de uma natureza privilegiada e de um processo especial de educação, são capazes de autonomia e de se guiar sempre pelo bem. Em **Leis**, o filósofo trata das pessoas comuns, incapazes, por sua natureza não tão privilegiada, de possuir a autonomia, a lei dentro de si e criadas dentro de uma educação que tem por base o molde e a lei. Para estas pessoas, restaria a imitação do comportamento excelente de seus dirigentes e um conjunto de punições asseguraria esse comportamento excelente “por empréstimo”. Em segundo lugar, a elaboração de **Leis** como um segundo modelo não significa que Platão tenha abandonado o ideal exposto na **República**. Ao contrário, ao adotar em **Leis** um modelo político misto, que prevê várias instâncias em que o povo participa nos trabalhos de administração do Estado, ele reafirma a necessidade de governantes cuidadosamente preparados, que compõem o “Conselho Noturno”, que detém as rédeas do Estado e que toma as decisões realmente

importantes. As recomendações que Platão faz para a criação do Conselho Noturno, bem como a qualificação de seus membros, levam-nos a conjecturar se não poderíamos encontrar aí, em atividade, os filósofos reis que na **República** permaneceram no plano teórico.

Como pudemos ver nas análises acima apresentadas, apesar de haver mais de cem anos de estudos sistematizados sobre Platão ainda existem pontos de discordância entre os scholars a respeito de determinadas posições assumidas pelo filósofo ateniense. Parte da dificuldade reside na própria natureza do *corpus* platônico: a extensão desse *corpus*, que percorre toda a vida de Platão e acompanha as mudanças de estilo de composição, as mudanças de enfoque entre as obras, a crise e a reformulação da teoria expressa nos diálogos críticos da velhice, bem como a natureza às vezes enigmática de algumas obras como, por exemplo, o **Timeu**, que parece remeter a um núcleo esotérico da filosofia platônica somente acessível a uns poucos discípulos e nunca publicada, como fica claro na **Carta VII**.

Outra parte dessa dificuldade não pode ser creditada a Platão: decorre das crenças pessoais dos estudiosos envolvidos que permitiram que os princípios que regem o “politicamente correto” contaminassem as suas análises. Nesse sentido, existe um forte desvio que aplica ao pensamento antigo padrões que são fruto de conquistas modernas e que, precisamente porque são modernos, não têm sentido quando pensados em relação às sociedades antigas. Aqueles que respondem a esses trabalhos também não estão livres do perigo: permitem que a paixão contamine os argumentos e desviam a discussão dos pontos que realmente interessam, cedendo à tentação do exemplo ridículo. E nesse sentido, ambos os grupos abandonam a linha áurea preconizada por Platão, que é a de sempre se deixar guiar pela razão.

Referências Bibliográficas

1) Textos:

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- ARISTOPHANE. *Les Thesmophories, Les Grenouilles*. Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1995, neuvième tirage.
- ARISTOPHANE. *L'Assemblée des Femmes, Ploutos*. Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1982, cinquième tirage.
- DIÔGENES LAËRTIUS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.
- ÉSQUILO. *Teatro Completo*. Tradução de Virgílio Marinho. Lisboa: Editorial Estampa, 1975, 244p.
- LÍSIAS. *Discursos*. Tradução e revisão de Manuel Fernandes Galiano. Barcelona: Ediciones Alma Mater, 1953, 257p.
- PLATON. *Oeuvres Complètes*, edição Les Belles Lettres, Paris, 14 tomos. Texto grego e tradução de vários autores, em especial Tomo VI, *La République* (Livros I-III), tradução de Emile Chambry, 1947; Tomo VII, 1ª parte, *La République* (Livros IV-VII), tradução de Emile Chambry, 1946; Tomo VII 2ª parte, *La République* (Livros VIII-X), tradução de Emile Chambry, 1946.
- PLATON. *Oeuvres Complètes*. Tradução e notas de Emile Chambry, com exceção do volume IV, *La République*, tradução de Robert Baccou. Paris: Edição Garnier, 8 volumes.

- PLATO. *The Collected Dialogues, including the Letters*. Vários tradutores. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. The Bolling Series LXXI. Princeton University Press, 10ª ed., 1980.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas vol. I, Vida de Sólon e Vida de Licurgo*. Tradução de Gilson C. Cardoso. São Paulo: Editora Paumape S.A., 1991.
- _____. *Vidas Paralelas vol. II, Vida de Alcibíades*. Tradução de Gilson C. Cardoso. São Paulo: Editora Paumape S.A., 1991.
- XENOFONTE. *Obras Menores* (com destaque para *La República de Los Lacedemônios*) e PSEUDO-XENOFONTE - *La República de Los Atenienses*. Tradução de Orlando Gutinas Tunon. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1984, 318p.
- _____. *Memorabilia and Oeconomicus*. Edited by T.E. Page et alii. London: William Heineman Ltd.. The Loeb Classical Library, 1938.

2) Estudos:

- ARNAOUTOGLU, I. *Leis da Grécia Antiga*. Tradução de Ordep Trindade Serra, Rosália Pizarro Canelos. São Paulo: Odyseus, 2003.
- BERGSON, H. *O Riso. Ensaio sobre a significação da comicidade*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FORTENBAUGH, W.W. *On Plato's feminism in Republic V, in Apeiron IX, nº 2, 1975, p. 1-4*.
- FREIRE, A. *O Teatro Grego*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1985.
- GRUBE, G.M.A. *El pensamiento de Platón*. Tradução de Tomás Calvo Martinez. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1987, 493p.
- JAEGER, W. *Paidéia*. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Livraria Martins Fontes Ed. Ltda., 1979, 1343p.
- MOSSÉ, C. *La femme dans la Grèce antique*. Paris: Albin Michel, 1983.
- MOSSÉ, C. *La femme dans l'Antiquité grecque, in Revue d' Etudes Antiques, XXVII, 1985*.
- OKIN, S. *Philosopher queens and private wives: Plato on women and family, in Philosophy and Public Affairs 6 (1977), sem numeração de páginas*.
- POMEROY, S. B. *Feminism on Book V of Plato's Republic, in Apeiron, vol. VIII, 1974, nº 1, p. 33-35*.
- POMEROY, S. B. *Goddesses, whores, wives and slaves; woman in Classical Antiquity*. New York: Schocken Books, 1979.
- POPE, M. *Merciful Heavens? in The Journal of Hellenic Studies, vol. XCIV, 1974, p. 100-113*.
- ROUSSELLE, A. *Pornéia: sexualidade e amor no mundo antigo*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- SAXONHOUSE, A.W. *The philosopher and the female in the political thought of Plato, in Political Theory, may 1976, p. 195-212*.
- STARZYNSKI, G.M.R.: *A mulher na Atenas do século V a.C.* Conferência proferida na II Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, UFMG, Belo Horizonte, 1987. (não publicado - cópia fornecida pela autora).
- ZEITLIN, F. I. *The Dynamics of Misogyny: Mith and Mithmaking in the Oresteia, in Arethusa II, 1978, p. 149-184*.