



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPG μ /UnB)

PLATÃO E A COMUNIDADE DAS MULHERES NA REPÚBLICA: METAFÍSICA, POLÍTICA E GÊNERO.

Milena Ribeiro da Silva

BRASÍLIA
2024

Milena Ribeiro da Silva

PLATÃO E A COMUNIDADE DAS MULHERES NA REPÚBLICA: METAFÍSICA, POLÍTICA E GÊNERO.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília como exigência para obtenção do grau de Mestre.

Linha de Pesquisa: Origens do Pensamento Ocidental.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Brasília
2024

À Maria e Francisco
In memoriam

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade de Brasília por toda a formação que me propiciou.

Agradeço à CAPES pelo financiamento a esta pesquisa.

Agradeço ao Prof. Dr. Gabriele Cornelli por todos os anos de orientação, por toda a gentileza, paciência e cuidado com meu aprendizado. Me sinto privilegiada por ter tido todo esse acompanhamento durante a minha formação.

Agradeço ao Christian Figueiredo por todo amor e toda parceria ao longo dos anos. Também o agradeço pela paciência que teve ao ler essa dissertação várias vezes, mesmo sendo de outra área.

Agradeço aos meus pais, Walkyria e Alírio, por todo o apoio e incentivo aos estudos que me deram durante a vida.

Agradeço a todos do Programa de Pós Graduação em Metafísica e a todos que compõem a Cátedra Unesco Archai, por propiciar um ambiente acolhedor e motivador para que essa dissertação fosse finalizada.

Agradeço ao Luan Araújo pela amizade e por ter me incentivado a seguir na pesquisa ainda no início da minha graduação.

Agradeço ao Prof. Dr. Pedro Gontijo pela inquietação que me proporcionou ainda em 2017, a qual também tem como resultado essa dissertação.

Agradeço à Profa. Dra. Agatha Bacelar por todos os ensinamentos de grego e por toda contribuição que teve nesta dissertação, principalmente naquilo que diz respeito às mulheres gregas e aos estudos de gênero.

Todo mundo concorda que há fêmeas na espécie humana; constituem hoje, mais ou menos, metade da humanidade; e, contudo, dizem-nos que a feminilidade 'corre perigo'; e exortam-nos: 'Sejam mulheres, permaneçam mulheres, tornem-se mulheres'. Todo ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher; cumpre-lhe participar dessa realidade misteriosa e ameaçada que é a feminilidade (BEAUVOIR, 2016, p. 11).

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo analisar a comunidade de mulheres descrita no Livro V da *República* de Platão, principalmente por tratar da possibilidade de as mulheres ocuparem espaços públicos e serem parte da classe de guardiões da *Kallipolis*.

Para tanto, iniciarei refletindo sobre alguns conceitos centrais do Livro V da *República*, para, na sequência, investigar se as ideias de Platão sofreram alguma influência do pitagorismo, visto que a escola pré-socrática trata acerca da ideia de comunhão e também reflete sobre a participação das mulheres na vida intelectual, ambos temas também encontrados no Livro V da *República*.

Por fim, procuro me perguntar sobre a possibilidade de Platão ser considerado um filósofo defensor dos direitos das mulheres ou se essa hipótese não faz sentido, apoiando-me em comentadores contemporâneos e pensadoras feministas. A conclusão a que se chega é a de que o filósofo emancipa as mulheres, dando a elas uma participação na vida pública que antes não era parte dos costumes da Grécia clássica.

Palavras-chave: Platão; República, Feminismo; Comunidade das mulheres; Comunidade dos filhos;

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the community of women described in Book V of Plato's Republic, mainly because it deals with the possibility of women occupying public spaces and being part of the class of guardians of Kallipolis.

To do this, I will begin by reflecting on some of the central concepts of Book V of the Republic, and then investigate whether Plato's ideas were influenced by Pythagoreanism, since the pre-Socratic school deals with the idea of communion and also reflects on the participation of women in intellectual life, both themes also found in Book V of the Republic.

Finally, I try to ask myself whether Plato could be considered a philosopher who defended women's rights, or whether this hypothesis doesn't make sense, based on contemporary commentators and feminist thinkers. The conclusion reached is that the philosopher emancipates women, giving them a participation in public life that was not previously part of the customs of classical Greece.

Keywords: Plato; *Republic*; Feminism; Community of women; Community of children;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 - A PRIMEIRA ONDA DO LIVRO V DA REPÚBLICA	18
1.1 O argumento dos cães de guarda	18
1.2 A medicina na antiguidade clássica	20
1.3 A possível teoria reprodutiva de Platão	23
1.4 As ocupações das mulheres no Livro V da República de Platão	30
1.5 A alma como abertura à igualdade de gênero: a relação entre orfismo, pitagorismo e platonismo.	35
1.6 A <i>Koinonia</i> na comunidade de Pitágoras e na <i>Kallipolis</i> de Platão	39
1.7 As pitagóricas	42
CAPÍTULO 2 – LEITURAS FEMINISTAS DA COMUNIDADE DAS MULHERES E DA COMUNIDADE DOS FILHOS DO LIVRO V DA REPÚBLICA	46
2.1 A mulher ateniense	46
2.2 Os status femininos na Grécia antiga	53
2.3 A intenção <i>versus</i> a prática – conversando com os contemporâneos	56
2.4 Uma defesa de Platão e os pressupostos feministas no Livro V da República	62
2.5 Definindo Platão politicamente	68
2.6 A comunidade dos filhos – O trabalho não remunerado das mulheres	74
2.7 A semelhança com a comédia	81
2.8 O distrato com a comunidade das mulheres – relações de poder e como se conta uma história	86
CONCLUSÃO	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	93

INTRODUÇÃO

Cidade, mulheres e poder. Este é o tema desta Dissertação. Esta é a preocupação que emerge do Livro V de *República*.

Quando Platão pensa a cidade, ele está principalmente preocupado em definir os cargos do governo, a finalidade do poder que esses cargos permitem e a estrutura econômico-social desta mesma cidade (Vegetti, 2010). O debate contemporâneo sobre a questão de gênero no Livro V da *República* está intrinsecamente ligado à questão da inserção das mulheres nesses espaços de poder.

Se Platão está pensando os cargos do governo e a relação de poder, cabe a nós analisar os espaços que serão ocupados pelas mulheres na cidade, visto que tais cargos dependem muito do modelo político em que aquela sociedade está inserida, pois como aponta Cuchet: "A análise da diferenciação por sexo não pode ser feita sem que se leve em conta o regime político que a produz" (CUCHET, 2015, p. 5). Dessa forma, nossa análise não será focada apenas na possibilidade de as mulheres ocuparem espaços na *Kallipolis*, mas pensaremos sobre o modelo político proposto por Platão e a forma como as ideias contidas nele refletem diretamente sobre as mulheres.

Quanto ao modelo político proposto, durante o diálogo entre Sócrates, Glaucon e Adimanto no Livro V da *República*, Adimanto pede que Sócrates esclareça o tema relativo às mulheres e aos filhos (Pl. R. 449b). No entanto, Sócrates já sabia que a sua proposta ia de encontro aos costumes (Pl. R. 454a) e que poderia ser motivo de piadas (Pl. R. 454d). Para ilustrar o impacto das ideias apresentadas, Sócrates utiliza ondas como um recurso de imagem: "Pois bem! Digamos que, ao falar da lei sobre as mulheres, nós saímos ilesos de uma onda como a do mar... Não fomos engolidos por ela ao estabelecer que nossos guardiões e guardiãs devem cuidar de tudo em comum" (Pl. R. 457b).

O uso das ondas será um objeto de investigação, levando em consideração que elas servem para apoiar argumentos que são centrais no Livro V da *República*. Refletiremos acerca do uso das ondas como recurso didático, ou de convencimento, e analisaremos como elas exemplificam as fortes mudanças que as propostas iriam causar.

Sobre o uso imagético de uma onda, de acordo com Cornelli (2014, p. 2), Platão tinha consciência de que suas propostas seriam encaradas com estranheza e esperava uma reação desmedida, algo como um levante popular contra suas teses ou até mesmo a ridicularização, e é nesse sentido que ele usa a metáfora de três ondas. No caso, as ondas seriam as reações populares em resposta às ideias apresentadas. Como afirma Silva (2022, p. 28), as imagens

podem exercer um fascínio sobre o debatedor, gerando um convencimento maior do que apenas a mera argumentação e apresentação dos fatos ou ideias pode gerar.

O primeiro tema a ser tratado diz respeito à comunidade das mulheres e sobre a presença dos cães de guarda no argumento utilizado por Platão para tratar sobre a igualdade entre homens e mulheres:

As fêmeas dos cães de guarda devem participar com os machos da mesma vigia que eles, ir à caça com eles e tudo o mais fazer em comum? Ou devem ficar dentro de casa, já que são incapazes por causa da gestação dos filhotes e de sua nutrição, e são eles que devem labutar e dispensar todos os cuidados aos rebanhos" (Pl. R. 451d).

O uso de argumentos contendo animais nos diálogos de Platão não é ao acaso, como Bell e Nass (2015) apontam:

Hence animal images, examples, metaphors, and tropes are used throughout the dialogues to develop not just Plato's dialogical characters, and not just the differences between the human and the animal, but many of the most important aspects of his ontology, epistemology, ethics, aesthetics, and political theory. To understand Plato's dialogues, then, it seems necessary to explain the presence of all these animals in the dialogues, their strategic or rhetorical necessity as well as their philosophical significance (BELL E NASS, 2015, p. 2).

Ou seja, os animais que aparecem nos diálogos de Platão possuem um significado filosófico. Long (2015) também explicita a necessidade de não ignorarmos a presença dos animais citados para que haja maior compreensão dos diálogos platônicos: "*To understand Plato's dialogues, then, it seems necessary to explain the presence of all these animals in the dialogues, their strategic or rhetorical necessity as well as their philosophical significance*" (LONG, 2015, p. 131). Dessa forma, não iremos ignorar os cães de guarda que são tantas vezes citados no Livro V da *República*, buscando entender seu significado filosófico, analisando os trechos em que eles são citados, procurando compreender em como a analogia dos cães é importante para o desenvolvimento das ideias contidas no Livro V da *República* e para que Platão pudesse retratar os guardiões. Como Barker (1957) afirma, por meio da comparação entre cães e cadelas, Platão trata acerca da igualdade entre os sexos em relação às ocupações na cidade.

Após analisarmos o argumento dos cães de guarda, a temática que segue é a da medicina na antiguidade clássica, isso porque, de acordo com o que é apontado por Matsui, a medicina é um conhecimento presente na filosofia de Platão, e esse conhecimento é trazido por diversas fontes diferentes:

Platão colheu informações de fontes variadas: das especulações médicas e biológicas dos filósofos da natureza, dos autores dos tratados do Corpus hippocraticum, da

medicina popular, da tradição oral, etc. Tudo isso foi feito de diversas maneiras, em diferentes perspectivas, sempre relacionadas com a temática e com o contexto dialógico em que estão inseridas (MATSUI, 2015, p. 30).

A medicina clássica será pensada com o recorte da reprodução humana e sistema reprodutor. Essa temática será trabalhada aqui com o intuito de entender quais eram as ideias da época, para buscar se essas referências podem ser encontradas na filosofia de Platão. Como veremos a seguir, existem indícios de que Platão teve contato com as teorias de Hipócrates, sendo alguma parte delas incorporadas em seu pensamento.

A partir disso, surge a seguinte hipótese: haveria, ainda no Livro V da *República*, alguma teoria da reprodução humana? Isto pois Platão afirma que os legisladores irão definir com quem cada cidadão irá se relacionar (Pl. R. 458c), e também afirma que os melhores terão relação com as melhores (Pl. R. 459e) e, como poderá ser visto a seguir, o filósofo faz outras prescrições relativas à reprodução. Pode-se visualizar que, mesmo de maneira incipiente, Platão acaba definindo critérios que interfiram na reprodução humana, não deixando que as pessoas se unam da maneira que quiserem, muito pelo contrário: a reprodução humana será parte do rol de assuntos que serão muito cuidadosamente regulados pelo Estado.

Ainda na sequência do primeiro capítulo, Platão aborda o papel das mulheres na sociedade, incluindo-as no debate sobre as ocupações dentro do Estado (Pl. R. 455e). Ele sugere que as mulheres compartilhem tarefas com os homens, ainda que reconheça diferenças de força entre os sexos. Platão defende que, em termos de administração pública, ambos os sexos possuem qualidades naturais similares, apesar de ver a mulher como fisicamente mais fraca (Pl. R. 457b).

Platão propõe, então, que mulheres possam participar das mesmas atividades que os homens, como música, ginástica e guerra, além de considerar que algumas mulheres têm aptidão para filosofia, medicina e defesa da cidade. Platão sugere que mulheres podem ocupar papéis administrativos e na guarda da cidade. No entanto, ao tratar da criação de filhos, ele propõe que as mulheres que são guardiãs sejam isentas de cuidar dos próprios filhos, os quais serão criados coletivamente pelo Estado, enquanto as amas de leite e nutrizas serão responsáveis pelos cuidados iniciais. Essa visão reforça a ideia de igualdade na participação pública, mas com distinções nas tarefas com base na aptidão natural e no contexto da vida em comunidade na Kallipolis.

Na sequência, iremos aqui refletir sobre a alma. Isso porque ao teorizar sobre a alma, Platão acaba por dar às mulheres a possibilidade de ocuparem a guarda da cidade, ou de serem administrativos ou até mesmo de serem amas de leite. Para iniciar essa investigação, a religião

grega, com foco no orfismo, será analisada com o intuito de entender se os mitos órficos que dizem respeito à imortalidade da alma poderiam ter sido influência para a filosofia de Platão.

No entanto, como poderá ser observado no curso da pesquisa, existe uma maior relação entre a teoria da imortalidade do pitagorismo com a de Platão, fazendo surgir então a investigação acerca da relação entre a filosofia dos pitagóricos e Platão, a fim de buscar entender quais são as suas semelhanças e suas discordâncias.

Existem relatos de que Pitágoras teria sido um dos filósofos que adotou a ideia de comunhão como parte de sua filosofia. Para ilustrar, podemos citar a obra *Vida de Pitágoras*, de Jâmblico, que reitera a centralidade da ideia de comunhão no interior da comunidade pitagórica: “Neste período, os bens de cada um, isto é suas propriedades, eram colocadas em comum, e confiadas aos membros notáveis da comunidade encarregados disso, chamados ‘políticos’: alguns deles eram administradores, outros legisladores”, vale citar que na República, mais especificamente no Livro IV (424a) encontramos, em Platão, ideias parecidas com as do pitagorismo, ou seja, com a ideia de tornar a comunidade uma unidade. De acordo com Vegetti (2010)

O primeiro contato com a política, tem, em linhas muito gerais, um caráter diagnóstico: "há uma doença na cidade" (poleos nosema, Resp. VIII 544C7). Esta doença ataca em primeiro lugar, mas não só, a cidade democrática do modelo ateniense (...). O sintoma mais evidente da crise da cidade nesta época, do fracasso do projeto de civilização que os gregos tinham procurado seguir na sua história, é duradoura a fratura da pólis em duas partes hostis e contrapostas entre si: "a cidade dos ricos e a cidade dos pobres" (Resp. IV 422e), cada uma delas fragmenta-se ulteriormente numa pluralidade de núcleos e interesses privados (VEGETTI, 2010, p. 33).

Podemos, então, perceber um paralelo ético-político relevante entre Platão e os pitagóricos: a vontade de manter-se em unidade, ao passo que eles têm a intenção de que seus adeptos dividam o mesmo pão, Platão se mostra desconfortável com a desigualdade entre ricos e pobres, e desconfortável com o interesse privado em detrimento do interesse coletivo (Pl. R. 422e).

Ainda sobre o pitagorismo, existem outros relatos importantes para nossa investigação acerca das semelhanças entre as ideias dele e de Platão. Um desses relatos nos foi deixado por Diógenes (VIII, 41) de forma extensa, no entanto, para nossa investigação, vale reproduzi-la na íntegra:

Hêrmipos narra um outro episódio da vida de Pitágoras. Chegando à Itália, construiu para si mesmo um abrigo subterrâneo e pediu à sua mãe que anotasse os acontecimentos numa plaqueta, com indicações quanto ao momento de sua ocorrência, e mandasse as notas para seu esconderijo subterrâneo até o seu

reaparecimento. Sua mãe seguiu essas instruções. Passando algum tempo, Pitágoras voltou tão magro que parecia um esqueleto. Entretanto, no recinto da assembleia, declarou que estivera no Hades, e leu para os presentes tudo o que acontecera durante sua ausência. Os participantes da assembleia, perturbados com suas palavras, choravam e gemiam, acreditando que Pitágoras fosse uma divindade, indo ao extremo de lhe confiarem suas mulheres para aprenderem algumas de suas doutrinas; elas passaram a ser chamadas de Pitagóricas.

Do relato trazido por Diógenes podemos constatar algumas coisas, mas as mais importantes para nós são: a) Pitágoras foi entendido como uma divindade; b) Por conta da suposta relação entre Pitágoras e o mundo divino, as mulheres foram confiadas a ele; c) as mulheres passaram a ser chamadas de Pitagóricas, dando a elas a identidade do grupo formado pelo filósofo, e, o mais importante, permissão para participar dos ensinamentos; d) como trazido por Pomeroy, sobre esse trecho extraído da obra de Diógenes (VIII, 41), "*The report just above about Pythagoras's mother sending written notes to him and about his keeping a journal while he was in a cave is evidence that he could read and write. He was also surrounded by literate women*".

Pomeroy faz uma importante observação no trecho citado: segundo o testemunho da vida de Diógenes Laércio, a mãe de Pitágoras sabia ler e escrever. Isso nos revela que desde os tempos da mãe do filósofo – e também depois, pois sua filha tinha tais conhecimentos –, como veremos posteriormente, existia uma inserção das mulheres na vida intelectual.

Nesse sentido, poderíamos nos perguntar: teria Platão sido um pitagórico? Pelo menos no ponto de pegar para si – e, conseqüentemente, para sua filosofia – a ideia de conferir abertura às mulheres ao conhecimento, trazida, inicialmente, por Pitágoras? Para começarmos a pensar sobre, podemos ficar com o testemunho de Aristóteles, na *Metafísica* (A6), no qual o filósofo afirma que a filosofia de Platão foi profundamente influenciada pelos ensinamentos pitagóricos: "Depois das filosofias mencionadas, surgiu a doutrina de Platão, que, em muitos pontos, segue a dos pitagóricos", na sequência, podemos nos apoiar no depoimento de Jâmblico: "Os conhecimentos pitagóricos serviram de base para Sócrates, Platão, Aristóteles e os seguidores destes".

Então, faz-se necessário observar a filosofia platônica para entender em quais pontos ela, de fato, se apoiou no pitagorismo. Caso nossa hipótese se mostre consistente durante a investigação, poderemos concluir que não só a filosofia pitagórica influenciou Platão, mas também seu modo de vida, incluindo a aceitação pitagórica das mulheres em sua comunidade. Este último ponto, inclusive, pode ter influenciado diretamente a ideia da comunidade das mulheres.

Existem relatos que tratam sobre a existência das mulheres que rodeavam os pitagóricos e que exerciam a filosofia. Porfírio, em sua obra *Vida de Pitágoras*, afirma que Teano, filha de Pitágoras, foi a primeira filósofa mulher da antiguidade: `

Porphyry (VPyth. 19) relates that Pythagoras attracted not only men as disciples but also women, among whom was Theano. Didymus (ca. 80–10 BC) wrote that Theano was the first woman philosopher. She became famous even among the neighboring barbarians, kings, and rulers" (POMEROY, 2013, p. 6).

Esse relato deixado por Porfírio, levantando por Pomeroy, é de grande importância para nossa investigação, uma vez que ele afirma que Teano, filha de Pitágoras, pode ser considerada como a primeira filósofa da história. O fato de que Teano tinha acesso à filosofia e de que as mulheres faziam parte da comunidade pitagórica nos leva à hipótese de que Platão pode ter se inspirado nos ideais pitagóricos para delimitar a comunidade das mulheres.

Nesse sentido, para finalizar o primeiro capítulo, nos debruçamos acerca da comunidade pitagórica, dando ênfase na investigação acerca das mulheres que viviam em proximidade com os pitagóricos. Como poderá ser observado no decorrer da investigação, há uma divergência acerca da figura histórica de Teano, ora considerada filha, ora considerada mãe de Pitágoras. No entanto, o que não pode ser negado é a relevante participação de mulheres dentro da comunidade pitagórica, mulheres que além de alfabetizadas, também tinham a liberdade de filosofar, não sendo colocadas como secundárias na história da filosofia, mas também como produtoras de filosofia.

No segundo capítulo, antes de iniciarmos propriamente uma leitura acerca dos comentários contemporâneos acerca da *República*, iniciamos analisando qual era o papel das mulheres na antiguidade, no sentido de pensar o que elas faziam e o que não podiam fazer, sem deixar de levar em consideração o fato de que não podemos pensá-las como uma unidade, já que existiam diferenças consistentes entre a educação das atenienses e das espartanas.

Iniciaremos a análise pelos comentadores contemporâneos, como é o caso de Annas (1976), que em seu artigo inaugural desta discussão, *Plato's Republic and feminism*, escreve um trecho bastante controverso (Pl. R, 455c), citado aqui anteriormente, da *República*:

At 455a0-b2 he poses the question, 'Are there any occupations which contribute towards the running of the state which only a woman can do?' Very swiftly he claims to show that there are none. Men are better equipped both mentally and physically (455b4-c6). So in every pursuit men can do better than women, though it is not true that all men do better than all women (455d3-5) (ANNAS, 1976, p. 309).

De fato, Platão questiona seu interlocutor se há alguma tarefa em que os homens não são superiores às mulheres, exceto no campo da tecelagem (Pl. R. 455c), e a resposta obtida é

a que um sexo é sempre melhor que o outro, que algumas mulheres são superiores, mas que em regra, os homens é que são (Pl. R. 455c). Por fim, Platão afirma:

Ah! meu amigo, entre as ocupações da cidade, nenhuma cabe a mulher porque ela é mulher, nem ao homem porque ele é homem, mas as qualidades naturais estão igualmente disseminadas nos dois sexos e, por natureza, a mulher participa de todas as ocupações e de e todas também o homem, mas em todas elas a mulher é mais fraca que o homem (Pl. R. 455d).

No texto em grego, quando Platão fala sobre a diferença entre homens e mulheres, ele usa o adjetivo no comparativo: ἄσθενέστερον, que é o comparativo de ἀσθενής, que se pode traduzir, de acordo com o dicionário grego-português (2006) da Ateliê Editorial, por: ‘sem força’; ‘fraco’; ‘enfermo’; ‘sem crédito’; ‘sem recurso’; ‘sem valor’; ‘insignificante’; e ‘sem importância’. Dessa forma, quando contextualizamos que Platão usa o comparativo no sentido de "mais fraco", e ele está tratando sobre trabalho e possíveis diferenças entre homens e mulheres, entende-se que ele está falando sobre força física, e em nenhum instante conseguimos constatar – ao menos neste trecho – alguma referência a ideia de que os homens seriam naturalmente superiores às mulheres.

Ainda sobre o tema, Deretic (2023) afirma:

Nevertheless, it would be wrong to understand that a relative weakness, which Plato ascribes to women, argues for their general inferiority in all respects of the female gender. If one considers the broader context of the overall discussion in the Republic, then one may come to a different conclusion. Plato is primarily interested in proving that the guardians of his kallipolis should consist of both genders. The guardians' main pursuit is to protect in all respects their polis, including using arms. In doing this job, women are obviously physically weaker. Moreover, Plato's Socrates' claim of the relative weakness of women is modified by Glaucon's remark that "many women, it is true, are better than many men in many things" (DERETIC, 2023, p. 158).

Então, a ideia de que Platão estaria inferiorizando as mulheres acabaria por comprometer parte da guarda da cidade, uma vez que as mulheres poderiam fazer parte da mesma. Mas essa contestação é apenas uma das várias às quais o texto platônico e a comunidade das mulheres estão submetidas.

De forma bastante breve podemos citar que existe uma grande semelhança entre o texto de Platão e a *Assembleia de mulheres*, comédia de Aristófanes. Sobre essa semelhança, Canfora, (2014) diz:

L'utopia è terreno di scontro tra filosofia e commedia. Per varie ragioni. La commedia adopera comicamente l'età dell'oro: è un motivo di facile divertimento ma anche di critica del costume e di diffuse aspirazioni parassitario-edonistiche. La filosofia, per lo meno in alcuni esponenti – Aristotele ne trascoglie tre: Falea di Calcedone, Platone e Ippodamo di Mileto, ma Platone è di gran lunga il più

ingombrante –, pretende di tratteggiare sul serio riordini ‘utopistici’ dell’esistente (CANFORA, 2014 p. 114).

Nesse sentido, a comédia e a filosofia trabalham com a utopia, porém, cada uma a trata a seu modo. Enquanto a comédia trata – mesmo que para críticas – por meio da comicidade, a filosofia trata das utopias com seriedade. Dessa maneira, ao encontrarmos o mesmo objeto na *Assembleia* de Aristófanes e na *República* de Platão, faz-se necessário analisar as semelhanças e diferenças entre os discursos.

Na sequência, temos vários comentadores contemporâneos pensando acerca das intenções de Platão em permitir às mulheres na guarda. Buchan (1999) e Annas (1976), por exemplo, tecem diversas críticas à teoria platônica ao afirmar que Platão não tinha um real interesse em pensar a condição da mulher, mas apenas em inseri-las nos assuntos públicos pelo bem do Estado. Já Saxonhouse (1976, p. 196) entende que Platão tem interesses em transformar as mulheres em homens ao ignorar as particularidades da natureza de cada sexo. E, por fim, também teremos comentadores que entendem que Platão pode ser considerado um feminista, tais como Bluestone (1988) e Zoller (2021), visto que em sua teoria já conteria pressupostos que se tornaram pressupostos importantes para as teorias feministas.

Para tentarmos uma leitura feminista de Platão, será antes necessário pensar em qual espectro dos vários feminismos atuais as ideias do filósofo poderiam se encaixar melhor. Portanto, analisamos as apropriações políticas que foram feitas da teoria de Platão ao decorrer da história, visto que as correntes do feminismo se ligam às mais diversas teorias políticas. Como veremos através de Vegetti (2010), as ideias contidas na *República* foram apropriadas pelos nazistas, pelos liberais e por outros teóricos.

Em nossa análise, perceberemos que existem muitos elementos relativos ao feminismo marxista que estão presentes tanto na construção da comunidade das mulheres quanto na comunidade dos filhos. Há, em ambos: a ideia de que as mulheres são aptas a participar de diversos cargos na cidade; a desvinculação da mulher com o âmbito doméstico entendido como algo natural; e também a ideia de que a criação dos filhos seja algo público e não privado, resultando em uma nova posição para as mulheres no interior do organismo social.

A dissertação será estruturada, inicialmente, pensando alguns conceitos que estão contidos na delimitação da comunidade das mulheres presente no Livro V da *República*. Pensando o uso imagético das ondas e sua finalidade, tal como a centralidade do argumento dos cães de guarda para a argumentação de Platão, seguido dos conceitos de natureza feminina e *Koinonia*.

Na sequência, será explorada uma relação, aqui entendida como intrínseca, entre a comunidade das mulheres de Platão, os conceitos citados acima e a ideia de comunhão dos pitagóricos, que também incluía as mulheres na vida intelectual, dando-lhes oportunidade de serem produtoras de conhecimento.

Nesse sentido, analisaremos a ideia de comunidade dos pitagóricos seguido de uma análise acerca das mulheres pitagóricas, percebendo que elas eram alfabetizadas e, para além disso, também faziam reflexões filosóficas. Para que finalmente possamos pensar um Platão pitagórico, buscando entender se, ou em qual medida, Platão se inspirou nos ideais pitagóricos para delinear a comunidade de mulheres e de filhos no Livro V da *República*.

Por fim, após ter analisado conceitos importantes no primeiro capítulo, buscando entender qual o espaço que Platão dá às mulheres, e pensando, no segundo capítulo, na possível inspiração pitagórica para a liberdade intelectual feminina, enfrentaremos o debate atual acerca de a comunidade das mulheres na República, de maneira especial aquele debate sobre o fato desta comunidade se constituir em um projeto de igualdade de gênero ou não. Concluiremos que Platão pode ser considerado um pensador que defende a igualdade de gênero ao arquitetar a comunidade de mulheres dando-lhes a oportunidade de fazer parte da vida intelectual e política. Para além disso, entenderemos também que o filósofo tratou de um conceito central para o feminismo contemporâneo: a ideia do trabalho não remunerado das mulheres e a forma como esse tipo de serviço tira-lhes a possibilidade produção intelectual e política, retirando a possibilidade de convívio em igualdade com os homens nos espaços públicos da cidade.

CAPÍTULO 1 - A PRIMEIRA ONDA DO LIVRO V DA *REPÚBLICA*

1.1 O argumento dos cães de guarda

Logo no início da argumentação, que desaguará na ideia da comunidade das mulheres, Platão apresenta uma argumentação prévia que nos desperta interesse: ele relaciona as mulheres que poderão compor a guarda com as fêmeas dos cães:

- Assim... as fêmeas dos cães de guarda devem participar com os machos da mesma vigia que eles, ir à caça com eles e tudo mais o que fazer em comun? Ou devem ficar dentro de casa, já que são incapazes por causa da gestação dos filhotes e de sua nutrição, e são eles que devem labutar e dispensar todos os cuidados aos rebanhos
- Tudo farão junto com eles, disse, só que as trataremos como mais fracas e a eles como mais fortes.
- É possível, disse eu, que use um animal para as mesmas tarefas, se não for educado e instruído da mesma forma? (Pl. R. 451e).

Dois elementos chamam atenção na fala de Sócrates, sendo que o primeiro é o fato de ele usar cães de guarda como recurso para tratar sobre as ocupações que homens e mulheres poderiam vir a ter na formulação da *kallipolis*. Isto é, o filósofo não está tratando propriamente dos animais, mas eles são recurso para formular uma pergunta ao interlocutor; o segundo elemento que chama atenção é que, na sequência, o filósofo continua a tratar sobre ocupação de pessoas, mas sem citá-las, mantendo os animais como recurso para sua argumentação, como pode ser demonstrado no seguinte trecho: "é possível, disse eu, que use um animal para as mesmas tarefas, se não for educado e instruído da mesma forma?" (Pl. R. 451e).

O vocábulo que Platão utiliza para referir-se aos animais é ζῷον, que tem por referencial no português justamente o termo 'animal'. Dessa forma, a nível lexical, não há dúvidas de que Platão está referindo-se a animais.

Durante a argumentação do Livro V, Platão cita os cães, mas é importante ressaltar que não é a primeira vez que esses animais são mencionados na *República*. No Livro II, Platão está tratando acerca das tarefas dos guardiães (Pl. R. 374e), e faz a seguinte afirmação: "Crês então, disse eu, que a natureza de um cãozinho de boa raça, quanto ao exercício da guarda, difere muito da de um jovenzinho de boa estirpe? (...) Quererás ser valente o não impetuoso, seja um cavalo, seja um cão ou outro animal qualquer?" (Pl. R. 375b).

Dessa forma, há uma recorrência na comparação entre a imagem dos cães e as definições acerca dos guardiães. Ainda no Livro II, existem diversas passagens em que o filósofo define características dos cães que são compatíveis com as características daqueles que

devem ocupar a guarda: "Deves saber que é próprio dos cães de boa raça que, por natureza, seu modo de ser com aqueles com quem estão habituados e são seus conhecidos seja tão brando quanto possível, mas comportam-se de modo oposto com os desconhecidos" (Pl. R. 375e). Essa característica dos cães é louvada por Platão, visto que esses animais são guiados pelo conhecimento e pelo desejo de conhecer, pois é por meio do conhecimento e do desconhecimento que eles distinguem quem são seus semelhantes e quem a eles é estranho (Pl. R. 376c).

Nesse sentido, duas características dos cães são louváveis e precisam estar presentes também na natureza dos guardiães: o desejo de conhecer e a bravura com aquele que não faz parte dos seus. Como Long (2015, p. 137) observa, é neste momento da argumentação de Platão que a palavra "filósofo" aparece a primeira vez na *República*: "Será que, na tua opinião, quem vai ser guardião ainda precisa de algo a mais, isto é, além de ser impetuoso, deve ser filósofo por natureza?" (Pl. R. 376a). Para que, na sequência, venha a seguinte resposta: "[deve ser] amante da sabedoria, impetuoso, rápido e forte por natureza é o que virá a ser o nosso bom e belo guardião" (Pl. R. 376d).

Toda a fala de Platão que envolve os cães e os guardiães trata essencialmente das características daqueles que irão exercer a função da guarda da cidade. A imagem do cão evoca uma série de características que os guardas necessariamente precisam ter, deixando claro que a aparição dessa mesma analogia durante a exposição do Livro V não é ao acaso. Na realidade, a associação entre esses animais e os guardas é previamente realizada no mesmo diálogo, no Livro II, fazendo com que o início da argumentação sobre a comunidade das mulheres, no Livro V, seja marcado pela presença dos cães, produzindo uma relação de continuidade com aquilo que já fora exposto.

Ou seja, Platão não precisa novamente descrever as características importantes que estão presentes nos cães e fazer a ligação dessa argumentação com os guardiães. Na realidade, o filósofo trata, no Livro V, o assunto como já discutido, deixando clara a natureza dialógica e contínua da obra. Ele apenas faz um nexos citando os animais durante sua nova argumentação, deixando para o leitor o dever de relacionar com o que havia sido dito anteriormente.

1.2 A medicina na antiguidade clássica

A *República* possui uma variedade de temas que surgem conforme o diálogo se desenvolve, e a procriação é uma dessas temáticas presente na obra. Ainda no início do Livro V, Adimanto faz a seguinte afirmação:

Como seria essa comunhão? Pode haver muitas maneiras.... Não deixes de explicar, portanto, de qual delas falas! Há muito tempo estamos esperando, porque acreditamos que nos dirás como se dará a procriação dos filhos e, quando eles nascerem, como os educarão (Pl. R. 449d).

Nesse sentido, era uma esperança de que Platão pudesse desenvolver alguns assuntos que estariam pendentes, sendo eles a procriação dos filhos, para que na sequência pudesse desenvolver o tema relativo à educação, como pode-se observar no questionamento de Adimanto a Sócrates na fala citada acima: "como se dará a procriação dos filhos, e quando eles nascerem como os educarão" (Pl. R. 449d).

Não passa despercebido que há uma centralidade dessas três temáticas no que diz respeito às crianças que fossem nascer na *Kallipolis*. Há também uma lógica sequencial: primeiro o ato da procriação e do nascimento, para que venha na sequência a educação. Dessa forma, há uma relação entre a concepção das crianças e a educação que se dará a elas. Platão acaba por aliar a geração de filhos e, por consequência, a medicina às estruturas fundamentais de sua nova cidade. A importância da medicina na *República* de Platão é tanta que pode-se afirmar que Platão filósofo inova e traz na referida obra uma teoria da reprodução humana, não adstringindo apenas à analogia.

Como é apontado por Matsui (2015), o conhecimento de Platão acerca da medicina é trazido por diversas fontes:

Platão colheu informações de fontes variadas: das especulações médicas e biológicas dos filósofos da natureza, dos autores dos tratados do Corpus hippocraticum, da medicina popular, da tradição oral, etc. Tudo isso foi feito de diversas maneiras, em diferentes perspectivas, sempre relacionadas com a temática e com o contexto dialógico em que estão inseridas (MATSUI, 2015, p. 30).

Levando em consideração que a filosofia de Platão colheu informações em diversas fontes, inicialmente, vamos investigar como a reprodução humana era pensada na antiguidade clássica, para que na sequência possamos apresentar os indícios que existem no Livro V da *República* acerca da teoria reprodutiva de Platão.

O primeiro ponto a ser pensado é relativo às diferenças biológicas entre os homens e as mulheres na antiguidade. De acordo com a medicina Hipocrática, pode-se entender que a biologia humana também é uma antítese, se pensarmos nos dois sexos:

A principal característica que distingue a mulher do homem é a textura esponjosa e porosa do seu corpo, que faz com que absorva e retenha mais líquidos e a torna um ser húmido. O homem, pelo contrário, tem uma constituição mais compacta, mais firme, porque, como é mais activo do que a mulher, despende mais líquidos do que esta. O homem utiliza toda a matéria oriunda da alimentação para construir um corpo mais vigoroso. A vida sedentária da mulher, pelo contrário, leva à acumulação de líquidos. A distinção entre os dois sexos faz-se, assim, através de antíteses: o corpo do homem é firme, compacto e frio; o da mulher, ao invés, é mole, poroso e quente(s) (PINHEIRO, 2013, p. 484).

Dessa forma, a medicina clássica partia de um princípio de dicotomia entre os sexos. Um outro fator que deve ser levado em consideração é o desconhecimento à época sobre os ovários, as tubas uterinas e os ligamentos que prendem o útero à bacia, como aponta Pinheiro (2013, p. 480). Por conta desses desconhecimentos, a medicina hipocrática afirmava que o útero era itinerante, ou seja, que ele se movia, indo parar nos pés ou na cabeça.

Platão, no *Timeu*, ao tratar sobre o útero, demonstra que estava a par do conhecimento se sua época e também afirma a itinerância do mesmo:

Pelas mesmas razões, aquilo a que nas mulheres se chama “matriz” ou “útero”, um ser-vivo ávido de criação, quando está infrutífero durante muito tempo além da época, torna-se irritado – um estado em que sofre terrivelmente. Em virtude de vaguar por todo o lado no corpo e bloquear as vias de saída do sopro respiratório, não o deixando respirar, atira-o para extremas dificuldades e provoca-lhe outras doenças de toda a espécie (Pl. *T*, 91c).

Nesse sentido, a investigação da medicina clássica ainda nos parece um tanto quanto nebulosa. Diversas interpretações afirmam que, para os antigos, as mulheres não apresentam centralidade na gênese dos filhos:

Por não se reconhecer que nos ovários se gera uma semente feminina que, quando se une à masculina, contribui na gênese de um novo ser, fundamenta-se uma série de práticas, crenças e instituições que, ao longo dos séculos, estabeleceram que a relação parental primordial é a paternidade. Tanto na família grega como na romana, os filhos - os filhos legítimos, note-se - pertencem à família do pai e não à da mãe (PINHEIRO, 2013, p. 482).

A própria teoria reprodutiva de Hipócrates afirma que a mulher também possui sementes:

A semente da mulher é umas vezes mais forte, outras vezes mais fraca, também é assim para o homem. A semente macha é mais forte do que a semente fêmea. É da semente mais forte que nascerá o produto. Eis como isso se passa: se a semente mais forte vem dos dois lados, o produto é macho; se a semente é mais fraca, o produto é

fêmea. (...)se a semente fraca é muito mais abundante do que a forte, esta é vencida e, misturada com a mais fraca, transforma-se em fêmea; se a forte é mais abundante do que a fraca, a fraca é vencida e transforma-se em macho.

O que parece a nós é que, na teoria de Hipócrates, há uma simetria entre as sementes que são produzidas por homens e por mulheres. Como se pode observar na citação acima, ele afirma que as mulheres possuem sementes ora mais fortes, ora mais fracas, assim como também é para o homem. No entanto, a diferença entre os sexos não está em quem produz a semente, mas nela mesma. Quando Hipócrates afirma que se a semente mais fraca vem dos dois lados, nasce uma fêmea, mas que se a semente mais forte vem dos dois, nasce um macho, compreende-se que:

- a) Tanto homens quanto mulheres produzem sementes;
- b) Ambos os sexos podem produzir sementes mais fortes ou mais fracas, sem que Hipócrates defina, por exemplo, que necessariamente as mulheres são as únicas produtoras das sementes mais fracas;
- c) A força da semente é que define o sexo que a criança terá ao nascer;
- d) Hipócrates não nos dá uma explicação sobre quais são os motivos pelos quais uma semente se torna mais fraca.

O que se conclui é que as mulheres também são parte produtora da gênese dos filhos que geram. No entanto, há uma assimilação do sexo feminino com a fraqueza, como afirma Hipócrates, com sua teoria, ao alegar que as mulheres são geradas a partir da semente mais fraca. É claro que o médico não nos dá um juízo de valor da mulher em detrimento ao homem, mas ao analisar seu discurso, há uma assimetria entre a fêmea e o macho, levando em consideração o atributo da semente que gera cada um.

1.3 A possível teoria reprodutiva de Platão

Pode-se observar que, no Livro V da *República*, Platão faz diversas menções sobre como se dará a concepção dos filhos. Nesse sentido, analisaremos diversos trechos extraídos do referido diálogo, com o intuito de analisar se há a possibilidade de Platão estar tratando acerca de uma teoria da reprodução humana.

Uma das primeiras referências no Livro V sobre a relação entre educação e nascimento é encontrada quando Sócrates afirma: "é que para os nascidos e educados conforme expusemos não há na minha opinião outra maneira correta de posse e convívio com filhos e mulheres" (Pl. R. 451). Do referido trecho extraído, pode-se entender que Platão está tratando claramente sobre a geração ou o nascimento de crianças, visto que no texto, originalmente em grego, o filósofo se utiliza do vocábulo φύσις, que possui diversas traduções, como 'natureza', 'instinto', 'geração' e 'nascimento', sendo que as duas últimas formas se encaixam no contexto dialógico.

No entanto, apenas a afirmação de que há uma forma correta de gerar filhos não nos traz uma teoria reprodutiva. Faz-se necessário buscar ainda dentro do texto elementos que caracterizem, mesmo que de forma incipiente, uma teoria reprodutiva. Não se espera encontrar na fala de Platão elementos que o coloquem na posição de um teórico da medicina, mas que nos dê a possibilidade de elencar determinadas características ou etapas da vida que tornem um cidadão apto ou não para ter um filho, e mais, o que se espera de cada geração de crianças a depender de quem foram seus pais

Após delimitar a comunidade de mulheres e iniciar sua tratativa acerca da comunidade dos filhos, Sócrates faz a seguinte afirmação: "todas essas mulheres serão comuns a todos esses homens, nenhuma coabitará com nenhum homem como esposa só dele, e também os filhos serão comuns e nem o pai conhecerá seu filho nem o filho seu pai" (Pl. R. 457d). O que chama atenção nessa introdução ao tema é que Platão já inicia tratando da centralidade do homem na relação com as mulheres, ao afirmar que todas elas serão comuns a todos, ao mesmo tempo que nenhuma irá coabitar como esposa de um homem só. Percebe-se que, de forma prática, todas as relações serão rotativas, de modo que ninguém se relacionará permanentemente com ninguém. No entanto, na fala do filósofo, a marca de posse fica em relação ao homem para a mulher. Isso pode ser o primeiro indício de uma teoria reprodutiva descrita na *República*: a centralidade do homem na geração de filhos.

Na sequência, Platão afirma que o legislador é quem deve escolher os homens e as mulheres que irão conviver de forma mais próxima, com o intuito de que eles se unam:

Pois bem! Tu, legislador que és, assim como escolheste os homens escolherás as mulheres e, na medida do possível, a cada um atribuirás a que com ele tenha afinidade natural. Eles, já que têm casas e refeições em comum, mas pessoalmente nenhum deles nada disso possui, ficarão juntos e, por ficarem sempre em contato, tanto nos ginásios quanto nas outras atividades educativas, por uma necessidade natural, creio, serão impelidos a se unir um ao outro (Pl. R. 458c-d).

Além da possível centralidade do homem, que pode ser atribuída à teoria reprodutiva descrita na *República*, há aqui um elemento indubitável: as pessoas não escolherão livremente com quem irão se relacionar e terem filhos. Será uma tarefa do legislador escolher homens e mulheres que possuam uma afinidade natural, como afirma o filósofo, e a partir disso esse casal terá uma necessidade, também descrita como natural, para unir-se.

Então aqui existem dois elementos presentes: o primeiro é uma ação de um agente externo, que é a aproximação que o legislador fará entre aqueles que ele entender que possuem uma afinidade natural; esse é um elemento político que influenciará na reprodução das pessoas, necessariamente. E o segundo elemento, e que pode passar despercebido, é a afirmação de que pessoas que possuam afinidade, por uma questão de necessidade natural, serão impelidos, projetados a se unir àquele em que haverá uma afinidade.

Dessa forma, há uma relação íntima entre a união dos casais e a política. Platão deixa isso mais claro ainda ao falar: "os casamentos agora nós os faremos santos (...). E que sejam santos os mais vantajosos" (Pl. R. 459a), ou seja, os casamentos serão santos, e santos serão aqueles casamentos que tragam mais vantagens. Na sequência do diálogo, por meio de perguntas e respostas, Platão chega à seguinte conclusão:

É preciso que, falei, partindo daquilo em que chegamos a acordo, os melhores tenham relações com as melhores com a maior frequência e, ao contrário, os mais medíocres com as mais medíocres; e que os filhos daqueles sejam criados, mas não os destes, se é que o rebanho deve e ser tão excelente quanto possível. A realização disso tudo só deve ser do conhecimento dos próprios governantes, caso se queira que, em seu conjunto, os guardiães se mantenham sem rebeldia (Pl. R. 459e).

Haverá, necessariamente, união entre os melhores e os filhos que serão frutos desses relacionamentos deverão ser criados. Além disso, os medíocres também devem unir-se, mas os filhos deles não deverão ser criados. Quanto a esse ponto, contudo, o filósofo não deixa claro o que será feito com esses filhos que nasceram da união entre os medíocres.

De fato, há a ideia da junção entre os melhores, não só afastando os medíocres, mas também não os deixando saber dessa distinção, como afirma Sócrates: "Devem ser instituídos sorteios bem urdidos de forma que o menos dotado atribua ao acaso e não aos governantes a responsabilidade relativa a cada uma das uniões" (Pl. R. 460b). Cria-se uma forma esquematizada de manter os "insignificantes" geneticamente distantes dos melhores,

mantendo-os apenas entre eles, mas se levando em conta também a preocupação de que eles não descubram sobre a escolha dessas uniões, para que pareçam ser fruto apenas do acaso.

Ademais, um dos elementos mais importantes que podemos extrair da afirmação de Platão é que as ideias do filósofo estão bem próximas da teoria de Hipócrates, da qual tiramos as seguintes conclusões no capítulo anterior:

- a) Tanto homens quanto mulheres produzem sementes;
- b) Ambos os sexos podem produzir sementes mais fortes ou mais fracas, sem que Hipócrates defina, por exemplo, que necessariamente as mulheres são as únicas produtoras das sementes mais fracas.
- c) A força da semente é que define o sexo que a criança irá nascer.
- d) Hipócrates não nos dá uma explicação sobre quais são os motivos pelos quais uma semente se torna mais fraca.

Na teoria da reprodução que aparece no Livro V da *República* encontramos as mesmas ideias visto que Platão também deixa claro que homens e mulheres podem fazer parte da gênese da criança ao afirmar que os melhores devem unir-se às melhores (Pl. R. 459e). Há também a afirmação de que existem pessoas que são melhores e pessoas que são inúteis; a diferença aqui, entre a fala de Platão e a teoria de Hipócrates, é que o médico não faz juízo de valor em relação às pessoas, mas apenas às sementes, sendo possível interpretar que pessoas que foram geradas por sementes mais fracas serão mais fracas, ao passo que pessoas que foram geradas por sementes mais fortes também serão mais fortes. Hipócrates não faz esse tipo de atribuição, no entanto, essa interpretação fica a cargo de quem o lê ou o escuta, o que pode ter acontecido com Platão.

Mas há uma mudança de paradigma que não pode ser deixada de lado. Enquanto Hipócrates mantém seu foco na semente, afirmando que a mais fraca gera mulheres e a mais forte gera homens, Platão direciona seu objeto de estudo a quem gera, e por consequência atenta-se à qualidade dos genes e ao resultado. Dessa forma, ambos partem de pressupostos diferentes: Hipócrates está mais preocupado com as sementes, Platão está preocupado com quem as produziria.

E, assim como Hipócrates, Platão não nos dá uma explicação sobre o motivo pelo qual algumas pessoas são mais significantes que outras, assim como não sabemos o que faz uma semente ser mais forte que a outra; ambos partem dessas afirmações como fatos dados.

Além dos considerados inúteis, também existem na teoria reprodutiva de Platão aqueles que devem ser postos à margem da sociedade:

Os filhos dos bons, penso, esses encarregados pegarão e levarão para o redil, para juntos de amas que moram aparte num lugar da cidade; as do menos dotados e também as de uns e de outros, caso apresentem algum defeito, eles esconderam num local secreto e ignorado, como convém (Pl. R. 460b).

Então, a partir desse fragmento, percebe-se que Platão faz as três seguintes distinções:

- a) Os melhores devem reproduzir-se entre si;
- b) Os piores devem reproduzir-se entre si e não devem saber destas condições; e
- c) Aqueles que possuírem algum "defeito", não deverão se reproduzir e viver em sociedade.

No Livro III da *República*, Platão já havia feito a seguinte afirmação:

Então, digamos que Asclépio sabia disso e para os que, por natureza e por seu regime de vida, tinham corpos sadios, mas guardavam dentro de si uma doença localiza-a da, para esses e para tal constituição, inventou a medicina e, eliminando as doenças com medicamentos e incisões, prescrevia-lhes o habitual regime de vida para não trazer prejuízo à vida da cidade; mas os homens que, em seu interior, durante todo o tempo, estavam doentes, não tentou com evacuações e infusões tornar-lhes a vida mais longa e penosa e fazer que tivessem uma descendência que, como seria de esperar, seria como eles. Ao contrário, acreditava que não devia tratar de quem não era capaz de viver o período de tempo que lhe fora determinado, porque não seria útil nem a ele próprio nem à cidade (Pl. R. 407d).

Aqueles que possuíam alguma doença logo eram pensados por Platão como indivíduos que poderiam trazer uma descendência danosa à pólis:

Platão defendia que medicina deve cumprir seu papel político, a saber, não tentar prolongar a vida dos pacientes vítimas de alguma doença crônica ou em seu estado terminal, pois estes não seriam mais úteis na cidade, mas somente um fardo cruel a ser carregado. Os médicos deveriam inclusive proibir tais pessoas de ter filhos, pois seus filhos poderiam nascer semelhantes (MATSUI e CORNELLI, 2016, p. 66).

Então, é possível que na concepção do filósofo a carga genética daquele que possui uma doença pudesse sobressair à genética daquele que é saudável. Platão se mostra tão enérgico nesse ponto que chega a defender a impossibilidade de manter pessoas doentes na cidade. Para além disso, a proibição se estende à geração de filhos, mostrando, mais uma vez, a força reguladora que o Estado possui na reprodução de seus cidadãos. O filósofo reforça essa força regulatória na gênese humana ao fazer a seguinte afirmação:

Então, se alguém acima dessa idade ou abaixo dela procriar para a comunidade, afirmarmos que isso será um erro que atentará contra a piedade e a justiça, porque

estará semeando para a cidade um filho que, se ninguém tomar conhecimento disso, nascerá e ficará sem os sacrifícios e as preces com que, por ocasião de cada casamento, sacerdotisas e sacerdotes e toda a cidade pedem que, nascidos de pais bons e úteis, os filhos sejam, a cada vez, ainda melhores e mais úteis; e, sendo assim, essa criança será concebida sob trevas e no meio do terrível desregramento (Pl. R. 461b).

Para além da força reguladora afirmada por Platão, há também um outro elemento que aumenta ainda mais o escopo da teoria reprodutiva de Platão, que é o fator idade:

Para a mulher, disse eu, que começa a conceber filhos para a cidade a partir dos vinte anos, eles vão até os quarenta, e para o homem, que começa a procriar para a cidade quando deixou para trás o auge de seu vigor para a corrida, esses anos vão até os cinquenta e cinco anos (Pl. R. 460e).

Nesse sentido, a idade se mostra como um dado relevante para a procriação. Na sequência, Platão afirma que pessoas que passarem da idade de procriar poderão ter relações sexuais, no entanto, devem seguir à risca a ordem de não gerarem crianças em idade indevida: "ordenaremos que tenham todo empenho para que nenhum embrião venha à luz, se for concebido, e que, caso haja imposição pela força, determinem que, para uma criança como essa, não esteja garantida a alimentação" (Pl. R. 4561c).

Ao defender que embriões de pessoas que não estão em idade própria para procriar não nasçam, e que, caso venham a nascer, não sejam alimentados – levando à morte por inanição –, o filósofo deixa claro que a idade é um quesito indispensável para o bom nascimento daqueles que futuramente irão compor a cidade. O filósofo não deixa claro os motivos pelos quais a idade é um pressuposto necessário para a geração de crianças, no entanto, as penalidades dadas às crianças que são frutos dessas relações são tamanhas que nos deixa claro a importância que Platão dá à legislação que está sendo fundada no diálogo.

A teoria da reprodução encontrada no Livro V da *República* não traz em si um conteúdo estritamente biológico, isto é, Platão não traz em sua argumentação fundamentos biológicos que expliquem, por exemplo, como uma fecundação se dá; ou como a mulher ou o homem participam da gênese de uma criança. No entanto, existem critérios que são elementos suficientes para que se possa afirmar que há no diálogo uma teoria da reprodução.

Tal teoria da reprodução, presente na *República*, possui em si o cerne da proposta socrático-platônica para a cidade: a ideia de que as liberdades individuais devam ser suprimidas em prol do bem comum, tanto é que ao final da exposição sobre os critérios de idade que serão aceitos para a reprodução, Sócrates afirma: "ah! Entre todas as cidades, será nela que, se uma única pessoa estiver bem ou estiver mal, todos dirão a uma só voz aquela expressão: *o que é meu vai bem* ou *o que é meu vai mal*" (Pl. R. 463b).

Dessa forma, o filósofo não está preocupado em afirmar que há um sexo que se sobressaia sobre o outro na formação de um feto; ou que em algum dos dois há maior grau de força ou de fraqueza. Definitivamente, a preocupação de Platão gira em torno da natureza das pessoas, e aqueles que são melhores devem procriar entre si, com a finalidade de formarem filhos que serão ainda melhores e mais úteis à cidade. Por ter esse ponto de partida, a teoria reprodutiva de Platão não atribui à mulher o nascimento mais fraco, nem ao homem o nascimento mais forte.

Entretanto, pode-se afirmar que Platão se preocupa sobre a natureza dos pais da criança. Aqui há um cuidado para não haver uma mistura entre os bons e os ruins, demonstrando uma necessidade de manter uma pureza genética daqueles que são superiores; também há a afirmação de que naturalmente os bons sentirão necessidade de unir-se, como se houvesse um reconhecimento entre aqueles que possuem uma natureza de excelência.

Dessa forma, é passada a impressão de que Platão considera um fator de hereditariedade na produção dos filhos. No entanto, ao se analisar o mito dos metais, presente no Livro III da *República*, uma dicotomia surge:

Mas, mesmo assim, ouve o resto do mito. Todos vós que estais na cidade sois irmãos, como diremos ao fazer o relato, mas, ao plasmar-vos, o deus, no momento da geração, em todos os que eram capazes de comandar misturou ouro, e por isso são valiosos, e em todos os que eram auxiliares daqueles misturou prata, mas ferro e bronze nos agricultores e outros artesãos. Já que todos vós sois da mesma estirpe, no mais das vezes geraríeis filhos muito semelhantes a vós mesmos, mas, às vezes, do ouro seria gerado um filho de prata e, da prata, um de ouro, e assim com todas as combinações de um metal com outro. Aos chefes, como exigência primeira e maior, ordenou o deus que de nada mais fossem tão bons guardiães quanto de sua prole, nem nada guardassem com tanto rigor, procurando saber que mistura havia na alma deles e que, se um filho tivesse dentro de si um pouco de bronze ou de ferro, de forma alguma se compadecesse dele, mas c que o relegasse, atribuindo-lhe o valor adequado à natureza, ao grupo dos artífices e agricultores. Mas, em compensação, se um deles tivesse em si um pouco de ouro ou prata, reconhecendo-lhe o valor, fizesse que uns ascendessem à função de guardião e outros à de auxiliares, porque havia um oráculo que previa que a cidade pereceria quando um guardião de ferro ou bronze estivesse em função (Pl. R. 415a - 415c).

Ao tratar do mito dos metais, Platão traz uma nova possibilidade dentro daquilo que está sendo tratado no Livro V: não há, sempre, uma relação obrigatória de que um cidadão bom gerará um filho bom. Para ilustrar essa condição, Platão se utiliza do mito dos metais como uma mentira necessária (Pl. R. 414c). Dessa forma, o filósofo acaba por não tornar a hereditariedade como regra, como estava sendo trabalhado anteriormente.

Por fim, o filósofo se baseia na medicina de sua época, sendo notáveis as semelhanças com a teoria de Hipócrates, mas com as inovações de Platão. Há também um critério muito claro sobre a importância da idade na reprodução, tornando, assim, a *República* um diálogo

que permite inferir que há uma teoria da reprodução, mas não uma teoria meramente descritiva, que tenta fornecer ao interlocutor dados sobre como determinado fenômeno acontece, mas uma teoria normativa, que define como a reprodução deverá acontecer e que trabalha cuidadosamente da geração de filhos e da idade adequada para tanto.

1.4 As ocupações das mulheres no Livro V da República de Platão

O Livro V da *República* tornou-se objeto de estudo das mais diversas teorias feministas, porque Platão inclui as mulheres no debate acerca das ocupações da cidade, ou seja, elas não estão colocadas de fora do debate sobre as funções que um indivíduo pode ocupar na pólis:

- Assim... As fêmeas dos cães de guarda devem participar com os machos da mesma vigia que eles, ir à caça com eles e tudo mais fazer em comum? Ou devem ficar dentro de casa, já que são incapazes por causa da gestação dos filhotes e de sua nutrição, e são eles que devem labutar e dispensar todos os cuidados aos rebanhos?
- Tudo farão junto com eles, disse, só que as trataremos como mais fracas e a eles como mais fortes (Pl. R. 451e).

Na sequência do diálogo, Platão afirma que aos homens é atribuída a música e a ginástica (Pl. R. 452a) e indaga seu interlocutor se as mulheres devem participar dessas duas artes, das atividades da guerra e que devem ser tratadas segundo as mesmas regras, o qual responde positivamente (Pl. R. 452a). Até o momento, toda a argumentação apresentada por Platão permanece no âmbito da igualdade dos sexos.

No entanto, na continuidade de sua fala, o filósofo faz a seguinte afirmação:

- Conheces uma tarefa exercida pelos homens na qual o sexo masculino não seja superior ao feminino? Ou vamos alongar-nos falando da tecelagem e do cuidado com tortas e cozidos? Nesse campo as mulheres parecem importantes, e seria muito ridículo que até aí fossem vencidas (Pl. R. 455e).

Essa sequência de falas de Platão parece-nos uma contradição com tudo que estava sendo construído, mas, no encadeamento de sua argumentação, o filósofo conclui:

- Ah, meu amigo, entre as ocupações da administração da cidade, nenhuma cabe à mulher porque ela é mulher, nem ao homem porque ele é homem, mas as qualidades naturais estão igualmente disseminadas nos dois sexos e, por natureza, a mulher participa de todas as ocupações e de todas também o homem, mas em todas elas a mulher é mais fraca que o homem (Pl. R. 455e).

Quando Platão trata das "ocupações da administração da cidade", para referir-se à administração, ele utiliza o vocábulo διοικούντων, que, por sua vez, se refere à administração, direção ou governo. Embora essas sejam traduções possíveis, a maioria dos tradutores optam por traduzir o termo, de fato, como administração. Isso pode ser observado no trecho citado acima, na tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, e também na tradução de Carlos Alberto Nunes:

- 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 do que o homem (Pl. R. 455e).

Também encontramos a mesma recorrência do termo "administração" na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira:

- Logo, não há na *administração* da cidade nenhuma ocupação, meu amigo, própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os se-res, e a mulher participa de todas as actividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem (Pl. R. 455e).

A grande recorrência das traduções é por "administração", e essa palavra é carregada de um sentido de dirigir, planejar, organizar os recursos e as pessoas com a finalidade de alcançar determinados resultados. Dessa forma, temos um cargo de alta importância para uma cidade, e o filósofo levanta de forma clara a possibilidade de as mulheres assumirem um cargo dessa natureza, visto que nenhum cargo é apropriado a elas ou aos homens pelo fato do sexo, mas pela natureza da alma de uma pessoa.

Nesse sentido, uma das possíveis ocupações dada às mulheres na *Kallipolis* de Platão é do âmbito administrativo, embora, infelizmente, quanto a esse ponto Platão não faça uma delimitação das atribuições de um cargo administrativo.

Após tratar sobre o âmbito administrativo, Platão continua seu diálogo afirmando que existem mulheres bem dotadas para medicina, outras para música, e aquelas que são dotadas e as que são avessas à guerra (Pl. R. 456a).

Ao passo que o filósofo exemplifica o que as mulheres podem fazer, ele faz uma menção bastante importante: "que mais? Não há a que ama a sabedoria e a que lhe é hostil? não há a impetuosa e a sem ímpeto?" (Pl. R. 456a). No entanto, há uma diferença entre essa tradução (usada até o momento), que é de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, e a tradução de Carlos Alberto Nunes: "e então? Não há de haver, também, mulher *filósofa*, ou, ainda, inimiga da *filosofia*? Ou corajosa uma, e outra pusilânime?" (Pl. R. 456a).

Pode-se afirmar que a diferença entre as duas traduções se baseia apenas em uma questão sinonímica. No entanto, o uso do substantivo "filósofa" é mais abrangente do que "aquela que ama a sabedoria". Platão usa, originalmente, o seguinte vocábulo durante o diálogo: φιλόσοφος, que pode ser traduzido por:

1. Que ama, pesquisa ou pratica uma arte ou uma ciência;
2. Que possui caráter científico ou filosófico;

3. Aquele que ama o saber, o conhecimento, que ama as coisas do espírito; homem instruído;
4. Professor de retórica;
5. Aquele que se ocupa dos assuntos da natureza, da busca da verdade;
6. Pessoa que leva vida austera
7. Maneira de viver de um filósofo.

Como se pode notar, o uso da forma "aquela que ama a sabedoria" é uma das formas que "filósofa" pode ser traduzida, sendo uma tradução reduzida de significado se comparadas. Platão, ao anunciar que as mulheres podem ser filósofas, ou também podem ser *μισόσοφος* (ou seja, podem odiar o saber), abre uma margem interpretativa para pensarmos que as mulheres na *Kallipolis* não apenas amam o saber de forma contemplativa, mas pesquisam e praticam uma arte ou uma ciência, buscam a verdade ou até mesmo levam uma maneira de viver diferente daqueles que não se ocupam da filosofia.

Ainda dentro do rol de possibilidades dadas às mulheres por Platão, o filósofo ainda afirma: "Ah! Há também a que é bem dotada para a guarda da cidade e a que não é..." (Pl. R. 456a). Dessa forma, há também, além daquelas que irão administrar a cidade (Pl. R. 455e), as que serão filósofas (Pl. R. 456a) e as que poderão ocupar o cargo de guarda na cidade (Pl. R. 456a).

Nesse sentido, as ocupações citadas acima são as primeiras trazidas por Platão como possibilidade às mulheres, e o filósofo vai além: delinea a comunidade dos filhos (Pl. R. 460b) e traz novas possíveis ocupações às mulheres da cidade:

- Então, à medida que as crianças vão nascendo, são acolhidas pelas autoridades encarregadas disso, constituídas ou por homens ou por mulheres ou por pessoas de ambos os sexos, pois também essas funções as mulheres exercem em comum com os homens (Pl. R. 460b).

Dessa forma, há também paridade de gênero no que diz respeito ao acolhimento das crianças, pois tanto homens quanto mulheres serão encarregados de acolher os recém nascidos, que ficarão em posse do Estado. Neste momento, Platão não trata sobre os cuidados, mas refere-se apenas ao ato de tomar essas crianças e levar para as amas de leite.

Além do dito anteriormente, as mulheres também ocuparão uma função essencial ao Estado, qual seja, a de amamentar as crianças, sem que reconheçam seus filhos biológicos:

Os filhos dos bons, penso, esses encarregados pegarão e levarão para o redil, para junto de amas que moram aparte num lugar da cidade (...) Levarão as mães ao redil

quando elas estiverem com os seios cheios de leite, usando de todos os artifícios para que nenhuma reconheça o próprio filho e providenciando a presença de outras que tenham leite, caso elas mesmas não consigam amamentar. Cuidarão que as mães amamentem durante o tempo certo e passarão o encargo das vigílias e do trabalho restante às nutrízes e às amas " (Pl. R. 460b).

Essa fala de Platão coloca alguns novos elementos na discussão: aquelas mulheres que tiveram filhos recentemente ficarão à disposição do Estado para amamentar as novas crianças. No entanto, essa disposição não é por tempo ilimitado, visto que elas não terão que cuidar integralmente das crianças, mas apenas amamentar.

Haverá também, na *Kallipolis*, aquelas mulheres que cuidarão das crianças após as amas terminarem o período de amamentação, criando assim dois novos cargos, a serem ocupados pelas mulheres: o de nutriz e o de ama. O filósofo não especifica as atribuições de cada uma dessas funções, apenas afirma que a vigília e todo o trabalho restante relativo aos cuidados das crianças ficarão sob a responsabilidade dessas pessoas.

Na sequência do diálogo, Platão finaliza sua exposição e seu interlocutor faz a seguinte afirmação: "Quanta facilidade, disse, é concedida às mulheres dos guardiães..."(Pl. R. 460d), e Platão responde: "Pois é o que convém" (Pl. R. 460d). Essa fala ocorre logo após Platão afirmar que após a amamentação das crianças, o cuidado e a vigília das mesmas serão transferidos às nutrízes e amas (Pl. R. 460b).

Ao fazer essa afirmação, Platão deixa diversos questionamentos a quem lê. Contudo, pode-se inferir que apenas as mulheres que servirão a guarda terão a possibilidade de não cuidarem das crianças que irão gerar. É como se fosse um "benefício" que apenas elas irão ter. Para tentar solucionar essa questão, devemos retornar ao livro III da *República*, a fim de investigar o que o filósofo afirma acerca dos guardiões e do seu modo de vida:

Vê, então, falei eu, se é mais ou menos assim que eles devem viver e morar para que venham a ser homens dotados de tais qualidades. Primeiro, ninguém terá algo que seja propriedade sua, a não ser o estrito necessário; em seguida, ninguém terá moradia ou despensa para onde qualquer um não tenha acesso. Quanto aos viveres de que precisam os atletas da guerra, temperantes e valentes, eles os receberão dos outros cidadãos como paga pela guarda que exercem, na medida do que lhes seja necessário para que nada lhes falte durante o ano. Frequentarão as refeições públicas e, como se estivessem alojados em acampamentos de guerra, terão vida em comum. Devem saber que ouro e prata, algo divino, procedente dos deuses, eles têm para sempre na alma e para nada mais precisam do ouro e da prata dos homens e que é impiedade contaminar a posse do ouro divino misturando-o com a do ouro humano, porque muitos crimes foram cometidos por causa da moeda cunhada pelo vulgo, enquanto o ouro que eles têm dentro de si é puro. Na cidade, porém, só a eles será vedado lidar com ouro e prata e neles tocar; não poderão ficar sob o mesmo teto que eles, usá-los como adorno e beber em taças de ouro e prata. Assim salvariam a si mesmos e à cidade. Se eles, porém, adquirissem terra própria, moradia e dinheiro, viriam a ser administradores do patrimônio familiar e agricultores em vez de guardiães e se tornariam hostis proprietários em vez de aliados dos outros cidadãos. Odiando e sendo odiados, tramando ciladas e sendo vítimas delas, passarão toda a vida temendo

muito mais os inimigos de dentro que os de fora, correndo até a beira da ruína, eles próprios e os outros cidadãos. Em razão disso tudo, afirmaremos que são essas as disposições que os guardiães deverão tomar sobre a moradia e outras coisas? Será isso que vamos legislar? Ou não? (Pl. R. 416e-417b).

Desse longo trecho extraído do Livro III da *República*, pode-se afirmar que participar da guarda é um modo de vida, e aqueles a quem se atribua tal função não terão nenhuma posse e participarão das refeições públicas. E, o mais importante: caso os guardiões viessem a adquirir terra própria, moradia e dinheiro, acabariam por tornar-se "administradores do patrimônio familiar e agricultores em vez de guardiães" (Pl. R. 417b).

No entanto, mesmo que se afirme que alguém pode se tornar "administrador do patrimônio familiar" (Pl. R. 417b), isso não é o mesmo que afirmar que alguma classe poderá conviver com seus filhos, visto que todas as crianças devem ser entregues ao Estado, como já indicado anteriormente:

Os filhos dos bons, penso, esses encarregados pegarão e levarão para o redil, para juntos de amas que moram aparte num lugar da cidade; as do menos dotados e também as de uns e de outros, caso apresentem algum defeito, eles esconderam num local secreto e ignorado, como convém (Pl. R. 460b).

Dessa forma, aparentemente, o problema foi transposto: as guardiãs – sejam as que governam (*archontes*) ou as que auxiliam e cuidam da defesa da cidade (*epikouroi kai boetoi*) – não precisarão tornar-se cuidadoras das crianças ou amas de leite. No entanto, as mulheres de outras classes, aparentemente, não ficariam livres desse ofício.

1.5 A alma como abertura à igualdade de gênero: a relação entre orfismo, pitagorismo e platonismo.

Apresentaremos aqui a tese de que quando Platão afirma que o que nos torna apto ou não para exercer determinadas funções é a nossa natureza, ele tira a possibilidade de escolhermos as funções das pessoas de acordo com as características físicas, como pode ser percebido no exemplo dos ‘calvos e cabeludos’:

- Por certo, falei, é-nos permitido, ao que parece, perguntar a nós mesmos se a natureza dos calvos e dos cabeludos é a mesma e não oposta e, se concordarmos que é oposta, caso os calvos sejam sapateiros, não deixar que sejam os cabeludos e, em contrapartida, caso os cabeludos sejam sapateiros, não permitir que o sejam os calvos.
- Mas seria ridículo! disse
- Seria ridículo por outra razão, falei, ou porque naquele momento não estabelecemos de modo absoluto o que é a mesma natureza e a natureza diferente (Pl. R. 454d).

Ao anular a importância das características físicas pessoais no que tange à escolha da ocupação na cidade, Platão acaba por anular também as diferenças sociais que se assentavam entre homens e mulheres. Nesse sentido, entendemos aqui que a teoria epistemológica de Platão, que defende que a posição social de cada indivíduo na *kallipolis* é marcada pela disposição de sua alma, deságua em uma paridade entre os gêneros. Dessa forma, neste capítulo, iremos nos debruçar sobre quais são as possíveis referências de teorias dualistas presentes na época de Platão, a fim de identificar com qual teoria, entre os mitos órficos e a filosofia pitagórica, Platão possuía maior afinidade.

Inicialmente, para pensar sobre a alma, é necessário trazermos à luz a religião grega do século V. De acordo com Reale (2003), podemos dividir a religião grega em duas, sendo elas a religião pública e a religião dos mistérios: "Para Homero e para Hesíodo, que constituem o ponto de referência das crenças próprias da religião pública, pode-se dizer que tudo é divino, pois tudo o que acontece é explicado em função de intervenção dos deuses" (REALE, 2003, p. 11). Aqui, o que é de interesse para a presente investigação são os mistérios, que tratam de questões que remontam à filosofia e que facilmente podem ser encontradas em Platão. Sobre os mistérios, de acordo com Casoretti (2010):

Também no século V a.C, no mesmo período da escola pitagórica, encontram-se relatos de um fenômeno histórico-cultural relevante, uma nova religiosidade que se espalha pela Grécia continental e alcança a Magna Grécia, atingindo todo o mundo helênico. Essa religiosidade é completamente diferente daquela existente na Jônia, onde ainda predominava a religião homérica. A nova religiosidade, a “religião dos mistérios”, fundava-se no culto a Dioniso e atingiu seu apogeu com a fundação de comunidades e confrarias religiosas voltadas para os mistérios órficos, sobretudo na Magna Grécia. Era a chamada religião “dos Mestres da Verdade”, que se reuniam em

escolas de iniciados nos mistérios e que tinham seu patrono em Orfeu, aquele que descera ao Hades, o reino dos mortos, e enxergara a verdade (CASORETTI, 2010, p. 18):

Orfeu – cujo mito chegou a nós inicialmente por meio de Virgílio e Ovídio –, citado por Casoretti como o patrono dos mistérios, é conhecido por ter ido ao Hades para buscar sua esposa e trazê-la ao mundo dos vivos. Ele é citado pelos antigos com qualidades sobre-humanas e com uma voz fascinante, como observa Bernabé (2006, p. 39).

No diálogo *Protágoras*, Platão faz referência a voz de Orfeu: "Atrás desses vinha um bando de ouvintes, entre os quais se viam muitos estrangeiros, que Protágoras arrebanhara das cidades por onde passara, atraindo-os com sua voz, como fazia Orfeu" (Pl. *Prot.* 315a). Orfeu, ainda de acordo com Bernabé (2006, p. 39), também seria entendido e citado, na antiguidade, como profeta e fundador de mitos religiosos.

Os órficos tinham uma doutrina bem delimitada, seguiam regras para a purificação dos corpos, eram vegetarianos e exerciam ritos de sacrifícios. Platão, em seu diálogo *Leis*, nos relata um pouco sobre a vida e a doutrina dos órficos:

A propósito dos homens que se sacrificam uns aos outros, vemos tratar-se de algo que perdura ainda em muitos povos. Ao contrário, ouvimos dizer que em outros nem se atreveriam a provar a carne bovina; as oferendas aos deuses não eram animais, mas tortas e frutas banhadas no mel, e outras vítimas puras similares que se abstinham da carne porque não era santo comê-la, nem contaminar com sangue os altares dos deuses. Nossa vida, então, era como uma das chamadas órficas, limitadas ao inanimado e apartadas de tudo o que possua alma (Pl. *Leg.* 782c).

Uma vez que até a alimentação dos seguidores do orfismo está direcionada pela religião, apartavam-se, como aponta Platão, de tudo o que possui alma. Nesse sentido, os órficos não se alimentavam, segundo o relato platônico, de carne bovina, além de não servir os animais como oferenda aos deuses, mas sim frutas banhadas ao mel. Portanto, podemos entender a doutrina órfica de acordo com Jaeger (1952): "*así tomó la religiosidad órfica la forma de un muy definido bios o forma de vida*" (JAEGER, 1952, p. 60). Assim, o orfismo pode ser entendido como uma forma de vida, já que, entre outras coisas, possuía uma detalhada dietética e uma ritualística cotidiana à qual seus seguidores deviam aderir.

Essa "forma de vida" e os temas trazidos com os órficos uniram-se à filosofia, trazendo novas preocupações aos pensadores desse período, como afirma Casoretti (2010):

Com o despontar das religiões místicas e dos primeiros filósofos entre os séculos VI e V a.C., começam a florescer as preocupações e consequentes indagações concernentes à alma humana, tais como a sua origem, substância, trajetória e razão de ser. Por conseguinte, a questão de sua imortalidade torna-se um crescente desafio a ser desvelado pela nova racionalidade grega (CASORETTI, 2010, p. 20)

Ou seja, Casoretti afirma que há uma concomitância e uma importante relação entre o surgimento dos mistérios e da filosofia clássica. O fato é que ambos não estão totalmente dissociados. Basta termos contato com os diálogos platônicos para que facilmente se reconheça o mito como um dispositivo frequentemente utilizado a par das discussões propostas. Um exemplo que podemos citar é o ‘Mito de Er’, que Platão utiliza para finalizar a República:

Olha que o que te vou contar não é uma estória de Alcínoo, mas sim de um homem adamantino: Er, filho de Arménio, da casta dos Panfilios” – disse eu. “Dez dias depois de ter morrido em combate, quando apanhavam os cadáveres já apodrecidos, foi apanhado ainda em bom estado. Foi levado para casa, quando, ao décimo segundo dia, já deitado na pira e pronto para o funeral, voltou à vida e, ressuscitado, falou do que tinha visto no além. (Pl. R. 614b).

Platão, no trecho acima, extraído do Livro X da República, conta a história de Er, que tem uma experiência de pós-morte. Dez dias depois de ter morrido em um combate, Er retorna à terra dos vivos, lembrando daquilo que viu enquanto estava, supostamente, morto, pois havia recebido uma missão para ser mensageiro aos homens acerca das coisas do além (Pl. R. 614d).

Platão, como afirma Lopes (2018, p. 112), não indica a fonte dessa história contada, mas, de toda forma, o filósofo decide por terminar a República com um mito escatológico. De acordo com Silva (2015, p.39): "Platão conhece esse poder do mito, o poder de se direcionar a uma verdade além da compreensão imediata e da sensação. O mito legitima o que está para além do argumentável". E, vale lembrar que o Mito de Er parece dialogar com o Mito de Orfeu na medida em que ambos têm experiências de pós morte.

Platão, de acordo com Bernabé (2001), se vale dos mitos órficos, incorporando a religião à filosofia. Podemos adicionar mais alguns exemplos, como no diálogo *Filebo*: “*With the sixth generation the well-ordered song may find its end,*” says Orpheus” (Pl. *Phlb.* 66c). Deste trecho extraído do *Filebo* podemos perceber que Platão cita diretamente Orfeu, apesar de que, segundo Bernabé (2006), esse tipo de referência direta não é facilmente encontrada na obra de Platão.

Bernabé (2011) anuncia ainda algumas conclusões sobre a relação entre orfismo e platonismo, afirmando que Platão: a) não entende Orfeu como uma figura histórica, mas como uma figura mítica, e que o filósofo enxerga o personagem de forma negativa, irônica e por vezes até desrespeitosa; e b) entendia Orfeu como um sofista.

Dessa forma, Orfeu, comparado ao sofista, não é visto com bons olhos pelo filósofo, e por isso mesmo não seria bem-vindo na *Kallipolis*. No entanto, as conclusões a que Bernabé chega são possivelmente as que mais nos interessam:

- 1) Quando Platão cita uma passagem literária de Orfeu, nunca menciona nenhuma de suas características pessoais;
- 2) Platão descontextualiza Orfeu, e quando decide citar algo sobre a alma, faz menção de forma vaga, afirmando que sua fonte é um antigo relato, por exemplo.

Há aqui, nesse sentido, um incômodo: podemos pensar que Platão buscava despistar, não tornar totalmente claras as suas fontes, ou até mesmo não ter tido acesso ao orfismo por si próprio, mas por meio de mediações de outros autores de sua época.

Sobre a relação entre Platão e Orfeu, Cornelli (2011, p. 128) vai além e afirma que, na verdade, Platão tinha interesse em diluir as referências órficas de sua teoria, por diversas vezes. A afirmação de Cornelli está de acordo com a ideia de Bernabé (2006) de que Platão não estava totalmente interessado em ter contato direto com a doutrina órfica:

A versão literal órfica é sempre, para o filósofo, insuficiente. Não é vista com o rigor do historiador da religião ou do filósofo, mas com o ânimo de quem aproveita materiais alheios e os reutiliza para configurar o seu próprio edifício. De modo que os aceita melhor se já vêm previamente ajustados por uma fonte anterior (BERNABÉ, 2006, p. 41).

Ou seja, Cornelli e Bernabé concordam que Platão estaria interessado na teoria da alma imortal, mas que o orfismo não era a principal fonte de interesse para o filósofo. Com base nesses elementos, para darmos novos passos na nossa investigação, é necessário investigar uma possível relação direta entre pitagorismo e platonismo, tendo em consideração que o pitagorismo foi um intermediador entre o platonismo e o orfismo, como afirma Cornelli (2011): "As relações entre orfismo, pitagorismo e Platão, portanto, começam a se delinear de maneira mais clara, no sentido de uma apropriação do primeiro por este último, de certa forma mediada pelo segundo" (CORNELLI, 2011, p. 20).

Por isso, é imprescindível analisar as relações entre o pitagorismo e Platão, levando em consideração a concepção da imortalidade da alma e como ela aparece na obra dos dois autores, para que, na sequência, seja possível analisar o modo de vida proposto por ambos, bem como suas semelhanças.

1.6 A *Koinonia* na comunidade de Pitágoras e na *Kallipolis* de Platão

Jâmblico, em sua obra “Vida de Pitágoras”, aponta a centralidade da comunhão de bens no interior da comunidade pitagórica:

Neste período, os bens de cada um, isto é, suas propriedades, eram colocadas em comum, e confiadas aos membros notáveis da comunidade encarregados disso, chamados ‘políticos’: alguns deles eram administradores, outros legisladores.

Vale citar que na República encontramos também em Platão o incômodo com a desigualdade entre ricos e pobres, além de ser clara a vontade que o filósofo expressa em manter os cidadãos vivendo em uma comunhão de bens:

Seja ela a que for, nela haverá duas cidades mutuamente antagônicas, a dos pobres e a dos ricos, e em cada uma delas muitas outras. Se as tratares como uma só, cometerás total engano, mas, se a tiveres como muitas, ao entregar a uns os bens dos outros, os poderes e até eles em pessoas, terás sempre muitos aliados e poucos inimigos (Pl. R. 423a).

Platão demonstra uma clara oposição entre a cidade dos ricos e a cidade dos pobres, afirmando que há um problema em ignorar essa distinção, e que quem tratá-las como uma só estará cometendo um engano. A necessidade de enxergar essa distinção pode ser entendida como um incômodo com o *status quo* de sua época, algo que não pode ser ignorado, mas sim pensado e discutido. Não ao acaso, Platão propõe que os bens das pessoas devem ser divididos entre elas, o que pode hoje parecer chocante, mas que já havia sido proposto anteriormente pelo pitagorismo. Sobre essa temática, de acordo com Vegetti (2010)

O primeiro contato com a política, tem, em linhas muito gerais, um caráter diagnóstico: "há uma doença na cidade" (poleos nosema, Resp. VIII 544C7). Esta doença ataca em primeiro lugar, mas não só, a cidade democrática do modelo ateniense (...). O sintoma mais evidente da crise da cidade nesta época, do fracasso do projeto de civilização que os gregos tinham procurado seguir na sua história, é duradoura a fratura da pólis em duas partes hostis e contrapostas entre si: "a cidade dos ricos e a cidade dos pobres" (Resp. IV 422e), cada uma delas fragmenta-se ulteriormente numa pluralidade de núcleos e interesses privados (VEGETTI, 2010, p. 33).

Podemos, então, perceber um paralelo ético-político relevante entre Platão e o pitagorismo: ao passo que os pitagóricos têm a intenção de que seus adeptos dividam o mesmo pão, Platão se mostra desconfortável com a desigualdade entre ricos e pobres.

Além do paralelo ético-político apontado acima, ainda se podem encontrar novos elementos que aproximam as concepções de Platão e dos pitagóricos. De acordo com Diôgenes

Laértios, na obra “Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres”, Pitágoras fez a seguinte afirmação sobre as almas:

A alma do homem divide-se em três partes: a inteligência, razão e ânimo (...). A razão é imortal, tudo mais é mortal (...). Quando a alma é lançada sobre a terra, vaga no ar à semelhança de um corpo. Hermes é o guardião das almas, e por isso se chama Acompanhante, Porteiro e Hermes do mundo subterrâneo, pois conduz as almas de seu corpo tanto para a terra como para o mar; e as almas puras são conduzidas a um lugar altíssimo, as impuras nem se aproximam das puras nem unem entre si.

Do relato que Diôgenes traz, pode-se ser apontados dois elementos que chamam atenção, sendo o primeiro deles o fato de que os pitagóricos, assim como Platão, também entendiam a alma como tripartite:

- Não sem razão, disse eu, considerá-riamos que eles são dois elementos distintos um do outro; a um deles aquele com que ela raciocina, chamaríamos elemento racional da alma, e ao outro, aquele com que ela ama, sente fome e sede e se agita em torno dos outros desejos, chamaríamos de elemento irracional e concupiscente, companheiro de certas satisfações e prazeres (Pl. R. 439d).

Então, ambos os pensadores entendem que a alma é dividida em três partes. Para os pitagóricos, a divisão se dá em inteligência, razão e ânimo. Já Platão entendia que as almas são compostas de elemento racional, irracional e concupiscente. Embora tenhamos diferenças de nomenclatura, chama atenção que as duas teorias tenham semelhança, principalmente ao considerar que ambas entendem que a razão é um elemento indispensável para a alma de seres humanos. O segundo elemento que aparece, e que de fato é o mais importante para a discussão que está sendo posta aqui, é o juízo de valor e o lugar dado às almas como "puras" e "impuras".

Dessa forma, assim como na *República* de Platão, a alma, na concepção dos pitagóricos faz com que a hereditariedade não seja uma possibilidade para que determinados lugares sejam ocupados na sociedade. Além disso, há uma relação direta entre ética e vida, o que faz com que pessoas com uma maior responsabilidade ética venham a ocupar lugares melhores na sociedade:

A estraneidade das práticas e das doutrinas pitagóricas da imortalidade da alma coincide e articula-se com outra estraneidade, já detectada anteriormente (cf. 1.6) nas fontes sobre o pitagorismo: aquela política, isto é, de uma koinonía que se apresenta como uma cidade dentro da cidade, alternativa aos modos de vida políades. A experiência política, religiosa e filosófica que uma concepção da alma como esta pressupõe vai em direção a uma quebra da ordem, à definição de uma alternativa decididamente contracultural. De fato, a descrição do indivíduo pela história progressiva de sua alma imortal contrasta diretamente os critérios biológicos e sociais que normalmente o definem no interior da pólis. Não mais a descendência sociobiológica, e sim a história das vidas anteriores determina seu lugar na sociedade. E essa história depende exclusivamente de sua responsabilidade ética. A consequência disso é o surgimento de comunidades e formas de vida relativamente autônomas e claramente sectárias no interior da estrutura social tradicional. Não acaso

as mulheres encontravam nesses movimentos não somente uma franca acolhida, como, em certos casos, até mesmo lugar de destaque (CORNELLI, 2011, p. 154).

Dessa forma, para Pitágoras, a alma e as vidas passadas, associadas com a ética, são as definidoras das posições sociais que as pessoas irão ocupar na cidade. Essa concepção pitagórica dialoga bastante com as afirmações que Platão faz no Livro V da *República*. Nesse sentido, se não é a descendência sociobiológica, como afirma Cornelli (2011), que define o lugar de alguém na sociedade, mas sim a alma, mais uma vez temos a possibilidade de que as mulheres possam ocupar espaços diferentes do que se originalmente ocupava na Atenas clássica, não sendo em vão, por exemplo, a bibliografia existente que relata a quantidade de mulheres que faziam parte da "comunidade" pitagórica.

1.7 As pitagóricas

Como veremos a seguir, a tradição pitagórica possui um histórico de dar lugar para que as mulheres pudessem se expressar intelectualmente. Como Cornelli (2011) aponta, há uma presença significativa e relativamente paritária das mulheres no interior da *koinonia* pitagórica.

Sobre essa participação das mulheres, há um relato muito importante em uma perspectiva de estudos de gênero trazido por Diógenes (VIII, 41), em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de forma extensa. No entanto, para nossa investigação, vale reproduzi-la na íntegra:

Hérmipos narra um outro episódio da vida de Pitágoras. Chegando à Itália, construiu para si mesmo um abrigo subterrâneo e pediu à sua mãe que anotasse os acontecimentos numa plaqueta, com indicações quanto ao momento de sua ocorrência, e mandasse as notas para seu esconderijo subterrâneo até o seu reaparecimento. Sua mãe seguiu essas instruções. Passando algum tempo, Pitágoras voltou tão magro que parecia um esqueleto. Entretanto, no recinto da assembleia, declarou que estivera no Hades, e leu para os presentes tudo o que acontecera durante sua ausência. Os participantes da assembleia, perturbados com suas palavras, choravam e gemiam, acreditando que Pitágoras fosse uma divindade, indo ao extremo de lhe confiarem suas mulheres para aprenderem algumas de suas doutrinas; elas passaram a ser chamadas de Pitagóricas.

A primeira observação a ser feita é a de que a mãe de Pitágoras era alfabetizada e pôde escrever o que seu filho a relatou. Essa mesma observação é trazida por Pomeroy, e sobre esse trecho extraído da obra de Diógenes a autora afirma: "*The report just above about Pythagoras's mother sending written notes to him and about his keeping a journal while he was in a cave is evidence that he could read and write. He was also surrounded by literate women*" (POMEROY, 2013, p. 8). A segunda observação é de que mulheres passaram a ser chamadas de Pitagóricas, dando a elas a identidade do grupo formado pelo filósofo, e, o mais importante, permissão para participar dos ensinamentos, o que é descrito por Diógenes como "ir ao extremo", o que denota que confiar às mulheres a vida intelectual não era uma tarefa comum entre os filósofos,

Nesse sentido, vale começarmos uma investigação acerca dessas mulheres pitagóricas, que de certa forma, surpreendentemente, estavam inseridas em um ambiente propício ao conhecimento. De acordo com Pomeroy (2013):

It was natural for members of the same family, especially a married couple, to become Pythagoreans, for the philosopher ordained rules for everyday life, including dietary regulations and the proper season for sexual intercourse (Diod. Sic. 10.9.3). Moreover, the Pythagoreans were bound by secrets the wives must have shared: for example, Pythagoras's own home was called the site of mysteries (POMEROY, 2013, p. 8).

A primeira hipótese trazida por Pomeroy nos diz que as mulheres estavam inseridas na "comunidade" pitagórica porque os pitagóricos fizeram uma série de prescrições em respeito à família como um todo. Ou seja, se o homem da família se tornasse membro do pitagorismo, logo, sua família – incluindo sua esposa – deveria integrar-se à comunidade também, visto que, como afirma Pomeroy, o filósofo fez prescrições sobre as relações sexuais de seus seguidores.

De acordo com Porfírio, em sua obra “Vida de Pitágoras”, ao tratar de Teano, filha de Pitágoras, primeira filósofa mulher da antiguidade, aponta:

Porphyry (VPyth. 19) relates that Pythagoras attracted not only men as disciples but also women, among whom was Theano. Didymus (ca. 80–10 BC) wrote that Theano was the first woman philosopher. She became famous even among the neighboring barbarians, kings, and rulers (POMEROY, 2013, p. 6).

Esse relato deixado por Porfírio, levantando por Pomeroy, é de grande importância para nossa investigação, uma vez que ele afirma que Theano, filha de Pitágoras, pode ser muito bem considerada como a primeira filósofa da história. Segue um possível testemunho da obra de Teano, extraído da obra de Waithe (1987):

I have learned that many of the Greeks believe Pythagoras said all things are generated from number. The very assertion poses a difficulty: How can things which do not exist even be conceived to generate? But he did not say that all things come to be from number; rather, in accordance with number - on the grounds that order in the primary sense is in number and it is by participation in order that a first and a second and the rest sequentially are assigned to things which are counted (WAITHE, 1987, p. 13).

De acordo com Waithe (1987), podemos entender o testemunho da seguinte maneira:

Theano is saying that when we ask what is the nature of an object, we can reply either by drawing an analogy between that object and something else, or we can define the object. According to her, Pythagoras meant to express an analogy between things and numbers. This is the concept of imitation: things are like numbers. By its participation in the universe of order and harmony, an object, whether corporeal or not, can be sequenced with all other objects and can be counted. Things can be counted in accordance with number, the primary sense of which is ordering (WAITHE, 1987, p. 13).

O fragmento de Teano nos revela que ela conhecia bem a filosofia dos pitagóricos, inclusive a filósofa estava interessada em deixar o pensamento pitagórico mais claro. Mais uma vez, podemos observar que ela era letrada – sabia ler e escrever – e que tinha possibilidade de ir além da mera observação da filosofia, podia também expressar-se filosoficamente, fazendo parte da tradição pitagórica, ao fazer referência a ideia atribuída a Pitágoras de que todas as coisas são oriundas dos números.

Há um outro fragmento de Teano, que nos parece bastante relevante: *"If the soul is not immortal, then life is truly a feast for evil-doers who die after having lived their lives so iniquitously"* (WAITHE, 1987, p. 14). Nesse fragmento, podemos perceber que Teano tinha contato com a teoria da imortalidade da alma, e que a tratava no âmbito da ética. Podemos entender que seria injusto, para a filósofa, que não houvesse vida pós morte, pois aqueles que foram ruins em vida não teriam que pagar pelos seus erros após a vida.

Além de Teano, que talvez seja a figura feminina de que mais se tem conhecimento dentro da tradição pitagórica, existem cerca de 16 mulheres que são relatadas por Jâmblico. Além de Jâmblico, Diógenes de Laércio também cita mulheres que estavam presentes na comunidade pitagórica, como é o caso de Temistocleia, que aparece no seguinte trecho: "Aristôxenos afirma que Pitágoras tirou a maior parte de suas doutrinas éticas da sacerdotisa délfica Temistocleia".

Diógenes de Laércio e Jâmblico divergem em relação à figura de Teano, visto que o primeiro afirma que ela foi casada com Pitágoras, e o segundo, que foi filha. Diógenes (VIII, 42) nos dá o seguinte relato sobre a relação de Teano e Pitágoras:

Pitágoras foi casado com uma mulher chamada Teano, filha de Brontinos de Crôton, embora alguns autores digam que ela era mulher de Brontinos e discípula de Pitágoras. Teve também uma filha, cujo nome era Damó, como diz Lísis na epístola a Hipasos, exprimindo-se da seguinte maneira a respeito de Pitágoras: 'Muita gente diz que vais filosofando em público, atitude considerada indigna por Pitágoras, que confiou suas *Memórias* à filha Damó, com a recomendação de não as entregar a nenhuma das pessoas que não eram admitidas em sua casa. Embora pudesse ter vendido a obra de Pitágoras a um preço elevado, Damó não o fez, considerando mais preciosa que o ouro, a pobreza e as ordens do pai; e tratava-se de uma mulher.

No relato deixado por Diógenes, então, Teano era casada com Pitágoras e com ele teve dois filhos: Télauges, que foi um rapaz, e Damó, que foi uma mulher a quem Pitágoras confiou suas *Memórias*, e que as preservou mesmo podendo vendê-las. As doutrinas de Pitágoras não eram expostas a quem quisesse acessá-las, mas eram permitidas ao público que tivesse permissão do filósofo, como Diógenes (VIII, 42) aponta: "não menos de seiscentas pessoas participavam de suas preleções noturnas, e as que eram consideradas dignas de vê-lo escreviam aos familiares anunciando a grande sorte que tinham tido".

O que se pode concluir é que o pitagorismo traz à história da filosofia algo que não havia sido visto antes: a participação das mulheres em sua comunidade. Essa participação é inegável, embora haja divergência entre os que relatam a história de Teano, que ora é entendida como filha, ora como esposa. Para além disso, a importância e proximidade da mãe de Pitágoras também é um fato, assim como a ideia de que as mulheres que estavam próximas de Pitágoras

não estavam lá apenas como ouvintes, mas também como produtoras de conhecimento e guardiãs da filosofia pitagórica.

CAPÍTULO 2 – LEITURAS FEMINISTAS DA COMUNIDADE DAS MULHERES E DA COMUNIDADE DOS FILHOS DO LIVRO V DA *REPÚBLICA*

2.1 A mulher ateniense

Para pensarmos a questão do gênero na antiguidade, e para além disso, tentar entender porque a proposta de Platão é considerada revolucionária por alguns comentadores contemporâneos, faz-se necessário entender quais eram as ocupações femininas no mundo clássico, visto que a comunidade de mulheres de Platão traz inovações no que diz respeito aos espaços ocupados pelas mulheres (Pl. R. 454a).

Nesse sentido, estamos tratando da dicotomia entre machos/fêmeas ou homens/mulheres e como essa dicotomia reflete na ocupação de uma pessoa na cidade. Para tratarmos sobre as diferenças socialmente perceptíveis entre os gêneros, vamos inicialmente tentar definir o que seria o gênero e o que está condicionado a ele. De acordo com Scott (2019):

Na gramática, gênero é compreendido como um meio de classificar fenômenos, um sistema de distinções socialmente acordado mais do que uma descrição objetiva de traços inerentes. Além disso, as classificações sugerem uma relação entre categorias que permitem distinções ou agrupamentos separados (SCOTT, 2019, p. 50).

Ou seja, para Scott, gênero pode ser entendido como um sistema de distinções que é acordado socialmente, ou seja, vai além dos traços que uma pessoa tem. Contudo, devemos nos atentar à ideia que Scott (2019, p. 50) ao afirmar que o gênero também sugere uma relação entre categorias que permitem "distinções" ou "agrupamentos separados". Essa é uma boa definição de como o gênero atua no mundo: distinguindo o que é considerado essencialmente pertencente à mulher e o que é essencialmente pertencente ao homem.

Heilborn (1994) vai na mesma linha de raciocínio, mas adiciona um novo elemento que é bastante importante ao debate, que seria o sexo:

Gênero é um conceito das ciências sociais que, grosso modo, se refere à construção social do sexo. Significa dizer que, no jargão da análise sociológica, a palavra sexo designa agora a caracterização anátomo-fisiológica dos seres humanos e, no máximo, a atividade sexual propriamente dita. O conceito de gênero ambiciona, portanto, distinguir entre o fato do dimorfismo sexual da espécie humana e a caracterização de masculino e feminino que acompanham nas culturas a presença de dois sexos na natureza. Este raciocínio apóia-se na ideia de que há machos e fêmeas na espécie humana, mas a qualidade de ser homem e ser mulher é condição realizada pela cultura (HEIBORN, 1999, p. 1).

Essa ideia de que o gênero é uma construção social tem como origem a noção de cultura. Isto é, a depender do local, da época e das condições políticas e sociais, o conceito de gênero

será entendido de formas diferentes, e para além disso, o gênero será performado de forma diferente, ou seja, o conceito de masculinidade e feminilidade também será móvel.

Dessa forma, as teorias feministas tratam sobre o determinismo biológico com intenção de demonstrar que as pessoas não têm características, gostos ou formas de se comportar inerentes apenas por terem nascido de determinado sexo.

Scott (2019), em consonância, aponta que o gênero trata sobre a normatividade da feminilidade, no caso da mulher

No seu uso mais recente, "gênero parece ter aparecido primeiro entre as feministas americanas que queriam insistir no caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como "sexo" ou "diferença sexual". "Gênero" sublinhava também o aspecto relacional das definições normativas da feminilidade (SCOTT, 2019, p. 50).

Sobre a ideia de determinismo biológico, que inclusive será uma das temáticas presentes, de forma inicial, no Livro V da *República* (Pl. R. 454e), Beauvoir (2016), no *Segundo Sexo*, diz:

Todo mundo concorda que há fêmeas na espécie humana; constituem hoje, como outrora, mais ou menos a metade da humanidade; e contudo dizem-nos que a feminilidade "corre perigo"; e exortam-nos: "Sejam mulheres, permaneçam mulheres, tornem-se mulheres." Todo ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher; cumpre-lhe participar dessa realidade misteriosa que é a feminilidade (BEAUVOIR, 2016, p. 1).

Dessa forma, pensando a partir de Beauvoir, quando a feminilidade, em 1949, estava "correndo perigo", era o mesmo que dizer que as mulheres não estavam sendo mais mulheres. Então, para que as mulheres sejam consideradas mulheres, é necessário que elas cumpram determinadas regras de convívio, que envolvem também o mundo do trabalho. Caso contrário, elas estão se perdendo, deixando de ser o que a sociedade em que vivem determinou que fossem enquanto mulheres.

No entanto, vale afirmar que a ideia presente nas teorias feministas não é apenas a de observar o mundo e descrevê-lo, mas como afirma Araújo (2021, p. 86): "A ética feminista, portanto, visa a superar, de modo geral, as dicotomias socioculturais derivadas da classificação de algumas questões como essencialmente masculinas e outras como femininas".

Dessa forma, para analisarmos a proposta de Platão, iremos pensar por meio das chaves do mundo do trabalho e do convívio social – claro que poderíamos usar outras variantes, no entanto, em primeiro momento, nos concentramos nestas duas –, a fim de perceber a dicotomia de gênero (macho/fêmea) de forma clara e analisar como ela se mostra ainda na antiguidade. E, na sequência, iremos analisar se a proposta de Platão visa romper com o estado que as coisas

estavam, isto é, se podemos entendê-lo como um filósofo que tratará a questão no âmbito da *práxis*, tornando-o um feminista.

De acordo com Nogueira (2010, p. 159): "A divisão sexual do trabalho é um fenômeno histórico, pois se metamorfoseia de acordo com a sociedade da qual faz parte". Dessa forma, o mundo do trabalho não é neutro. Ele tem relação histórica, isto é, ele se modifica de acordo com a sociedade e o tempo em que faz parte, no entanto, independente das condições físicas e temporais. Ao tratar acerca da diferença entre os gêneros, pode-se afirmar que existe uma divisão sexual do trabalho, no qual as mulheres devem ocupar determinados cargos, muitas vezes os que envolvem os cuidados, e os homens devem ocupar cargos que envolvam mais força bruta, e, a depender da situação, ocupam cargos de autoridade.

Na antiguidade clássica não funcionaria de forma diferente. De acordo com Lessa (2010, p. 45): "a sociedade ateniense se caracterizava pela existência de uma representação binária construída a partir da oposição interno/feminino x externo/masculino", e essa representação binária, claramente, afeta toda a vida, seja no âmbito cívico ou privado, seja normatizando a vida dentro de casa ou nas relações de trabalho.

Pensando que a divisão sexual do trabalho pode variar a depender das condições históricas e espaciais, podemos pensar sobre o espaço das mulheres nos momentos de guerra, visto que na antiguidade existiam as espartanas, que se diferenciavam das atenienses, por exemplo, quando o assunto eram os confrontos.

Pensando na relevância que a guerra possui sobre a divisão sexual do trabalho, segundo Tôres (2001), podemos citar a condição que as espartanas viviam: "a mulher espartana tinha a possibilidade de uma vida absolutamente não reclusa e, inclusive, tinham uma participação no treinamento militar, dado fundamental nesta sociedade essencialmente guerreira". Pelo fato de as espartanas participarem do treinamento militar, a diferença física entre as mulheres atenienses e espartanas não é deixada de lado nas comédias de Aristófanes. Na obra *Lisístrata*, a personagem principal, que é uma ateniense, ao ver uma espartana, logo faz comentários sobre o físico da espartana:

Lisístrata – Aliás, Lampito está chegando! Muito bem, minha querida espartana! Salve ela! Você está linda, minha doçura! Que carnação bonita! Que corpo vigoroso! Você seria capaz de estrangular um touro!

Lampito – É mesmo. Eu faço ginástica no estádio e dou meus pulinhos para ficar musculosa!

Lisístrata – (apalpando o busto de Lampito) Como é bom ter um busto assim rijo!

Para além do treinamento militar, as espartanas também tinham uma educação diferente, que tinha o objetivo de torná-las menos sentimentais, com a finalidade de prepará-las para a guerra:

Sabemos que em Esparta as mulheres tinham uma educação mais austera. Abriam mão da graça e da delicadeza para estabelecer uma concepção mais utilitarista de educação. Retirar sua delicadeza e feminilidade, tornando seu corpo rijo e o expondo nu em festas e cerimônias, tinha como principal objetivo tornar as mulheres espartanas pessoas sem complicações sentimentais, capazes de se associarem em matrimônio pelo bem da raça e da cidade (FRANKLIN, 2010, p. 138).

Dessa forma, existem muitas diferenças entre as mulheres espartanas e atenienses. Enquanto as primeiras são retratadas na literatura como mulheres mais fortes e guerreiras, às segundas é legada a reclusão, a obediência e o silêncio. São vários os comentadores que se dedicam a pensar o lugar da mulher ateniense, tanto na sociedade quanto no mundo do trabalho. De acordo com Franklin (2010)

Podemos afirmar que as esposas ou mulheres "bem nascidas" pertenciam aos espaços interiores, isto é, deveriam se restringir ao *oikos*, ao lar, que deveriam administrar para prosperar. Na maioria das vezes eram consideradas menores e incapazes de se conduzirem sozinhas no mundo exterior ao *oikos* e, por isso, deveriam estar sempre tuteladas (FRANKLIN, 2010, p. 137).

Há uma série de outros comentadores que definem as atenienses da mesma maneira, por exemplo, Tôrres aponta: "A ateniense casada vivia a maior parte do tempo confinada às paredes de sua casa, detendo no máximo o papel de organizadora das funções domésticas, estando de fato submissa a um regime de quase reclusão" (2001, p. 49). Virgolino (2015) também faz uma afirmação parecida:

Nas fontes clássicas as mulheres gregas, especialmente as casadas e bem-nascidas, são apresentadas sob as luzes de um modelo idealizado: casta, quieta, reclusa e fiel a seu marido. Suas tarefas são aquelas destinadas ao conforto da família: fiar e cuidar da casa. A grande virtude de uma *gyné* seria sua obediência a seu marido, a quem estava subordinada. Temos então o modelo melissa (abelha), a esposa ideal (VIRGOLINO, 2015, p. 2).

No entanto, podemos perceber que essas considerações relativas à reclusão são dadas apenas às atenienses que eram esposas legítimas: "Podemos notar que a maioria dos textos clássicos associa as esposas e filhas legítimas com o ambiente interno do *oikos*, descrevendo como tarefas apropriadas à sua condição as relacionadas com a administração do lar" (FRANKLIN, 2016, p. 96). Então não há possibilidade de falarmos das mulheres gregas como uma unidade, visto que havia diferenças culturais relevantes entre as atenienses e as espartanas. Para além disso, tratando de forma mais específica ainda, não podemos falar das atenienses também como uma unidade, já que há um espaço diferente para outros *status* femininos na Atenas clássica.

Contudo, antes de adentrarmos as ocupações dos outros *status* femininos, ainda existe uma outra forma de olharmos para as atenienses que eram esposas legítimas, isto é, se olharmos

para além e pensarmos que a participação na política não era a única ocupação pública que alguém poderia ter, as mulheres não ocupariam apenas esse espaço recluso que a literatura e a própria filosofia as relegou.

Aristóteles, no Livro III da *Política*, nos dá a seguinte definição de cidadão: "Aquilo que distingue efetivamente o cidadão dos demais é a sua participação no judiciário e na autoridade, isto é, nos cargos públicos e na administração política e legal". Por decorrência dessa definição, por muito tempo as mulheres gregas eram entendidas como "não-cidadãs", porque não participavam da vida pública tal como os homens.

De acordo com Cuchet (2015, p. 8), "A definição de Aristóteles seria o resultado de um raciocínio intelectual que teria buscado dar uma definição da cidadania aplicável a todos os tipos de cidades gregas, apesar das variações observadas no âmbito dessas pólis". A participação nas assembleias, como aponta Cuchet (2015), não era um critério para afirmar se uma pessoa era cidadã ou não, mas sim os critérios de filiação e reconhecimento social. Dessa forma, a participação nas assembleias era um direito – ou um privilégio – resultante de outros critérios.

Para tratarmos da participação cívica da mulher no mundo clássico, podemos trazer à tona as festividades religiosas:

Um dos exemplos da participação pública das mulheres como protagonistas de ritos fundamentais à cidade são as festividades religiosas. As esposas tinham lugares e tempos especiais na vida da pólis. As festividades chamadas *Thesmophórias*, ritos destinados a Deméter, mantinham a ligação e a ação pública das esposas. (Franklin, 2010, p. 140).

Dessa forma, há uma "saída" para esse lugar histórico dado às mulheres que eram esposas quando se sabe que a Grécia poderia ter diversos níveis de participação na vida cívica. Como Mossé (1993, p. 49) afirma: "havia o religioso, o militar e o político". Ou seja, aqui não há a tentativa de refutar o fato de que as mulheres não tinham participação ativa nas assembleias, mas, de acordo com Cuchet (2015, p. 5), é uma forma de dar mais ênfase à variedade de modos de se praticar a vida cívica, também como afirma Sourvinou-Inwood:

No entanto, não se trata de que as mulheres na Atenas Clássica estivessem excluídas da esfera pública; elas tinham um papel ativo e importante na vida pública por meio da religião, como sacerdotisas, assim como em outras funções de culto; seu papel era ativo em um domínio central das atividades da pólis, no qual as mulheres eram complementares e iguais aos homens. (SOURVINO-U-INOOU, 2010, p. 5).

Sobre o papel da mulher na religião, pode-se afirmar que ela não estava subordinada aos homens, mas que ocupava espaços de liderança nos cultos, inclusive podendo ocupar o sacerdócio:

As mulheres não estavam hierarquicamente subordinadas aos homens nos cultos da pólis. Mesmo quando um culto envolvia mais do que um sacerdócio importante, a sacerdotisa não estava em uma posição subordinada. Ela tinha sua própria área de autoridade com a qual não era permitido aos sacerdotes colidir (SOURVINOU-INWOOD, 2010, p. 15).

Além da não subordinação aos homens, ainda devemos citar a importância dos cultos realizados pelas mulheres:

O papel ativo da mulher era necessário para uma relação adequada com o divino; as mulheres não eram substituíveis em seu papel religioso pelos homens. Era uma mulher, a sacerdotisa de Atena, que oferecia preces pela pólis à mais importante divindade poliade, no mais importante culto da pólis (SOURVINOU-INWOOD, 2010, p. 12).

Então, mesmo que não houvesse uma participação direta das mulheres na política, a religião fazia parte do âmbito público e tinha relevância na *pólis*. Sobre os ritos realizados na antiguidade, podemos citar Bacelar (2018)

Em 10 de Elaphebolión, acontecia a procissão, uma das maiores e mais suntuosas do calendário da cidade, ao lado da das Panateneias. A participação na procissão se estendia a todos: cidadãos, efebos, mulheres e metecos. A distinção entre os diferentes grupos sociais segundo estatuto, gênero e idade podia ser marcada pelas diferentes vestimentas e oferendas (BACELAR, 2018, p. 55)

Nesse sentido, temos a informação de que os homens e as mulheres se distinguem apenas em razão de suas vestimentas. Para além disso, também sabemos que nos mistérios privados existia a possibilidade de que as mulheres e os homens fossem iniciados sem distinção de gênero:

Um fator evidenciado no surgimento dos mistérios privados em honra ao deus, a par de seus festivais, o culto passa a ser a expressão de grupos privados face à pólis. Os mistérios realizavam-se à noite, e para se ter acesso a eles era preciso que houvesse uma iniciação individual, teleté. O lugar dos ritos, uma gruta ou caverna báquica, é o símbolo secreto, o oculto, do transcendente. (...) Assim, homens e mulheres podiam ser iniciados, mas a iniciação era feita separadamente por um sacerdote e sacerdotisa respectivamente (ALMEIDA, 2014, p. 63).

Já em relação ao culto à Dionísio, de acordo com Acker (2008, p. 23), apenas as mulheres poderiam ser iniciadas e tornar-se "bacantes": "No entanto, isto concorda plenamente com o fato de que o ritual das Bacantes era uma iniciação destinada unicamente às mulheres, ainda que os homens pudessem nele tomar parte". Vale lembrar que o culto a Dioniso era algo

bastante importante à sociedade, visto que se ele fosse ignorado, acreditava-se haveria um sério castigo para a *pólis*:

Para as mulheres e as cidades que rejeitam o deus e que ele deve castigar a fim de coagi-las, a mania resulta no horror e na loucura das mais atrozes máculas: um retorno ao caos num mundo sem regra, no qual mulheres enfurecidas devoram a carne dos seus próprios filhos, cujo corpo elas dilaceram com suas mãos como se se tratasse de animais selvagens (VERNANT, 2009, p. 43).

Tendo esse castigo em vista, de acordo com Vernant (2009), a cidade se organizava com a finalidade de acolher Dioniso e promover um transe controlado das mulheres:

Para que se revele benéfica em sua doçura essa Potência de estranheza, cuja irrepreensível exuberância, cujo dinamismo invasor parecem ameaçar o equilíbrio da religião cívica, é necessário que a cidade acolha Dioniso, reconheça-o como seu, garanta-lhe ao lado dos outros deuses um lugar no culto público .. Celebrar solenemente, para toda a comunidade, as festas de Dioniso; organizar, para as mulheres, no âmbito de tiasos oficializados e promovidos a instituição pública, uma forma de transe controlado, dominado, ritualizado; desenvolver para os homens, no júbilo do kômos, pelo vinho e pela embriaguez, o jogo e a festa, a mascarada e o disfarce, a experiência de um desterro em relação ao curso normal das coisas (VERNANT, 2009, p. 43).

Diante do que foi exposto, podemos refletir que a participação das mulheres, as consideradas cidadãs, não se dava na mesma forma que a participação dos homens, pois enquanto eles cuidavam da política e da parte administrativa, elas possuíam mais influência e participação no âmbito religioso: "O mundo associativo, com suas estruturas ancoradas nos enquadramentos institucionais da cidade, é um mundo em princípio masculino: no caso das associações mistas, mulheres podem assumir as mais altas funções religiosas, mas parecem não assumir funções administrativas" (BACELAR, 2018, p. 187). Ou seja, as mulheres não participavam das funções administrativas, mas possuíam um papel importante na cidade no que diz respeito à religiosidade.

Ainda há uma outra forma de analisarmos a história das mulheres gregas, se pensarmos pela chave dos *status* que as mulheres poderiam ter. Esses *status* definiam a ocupação das mulheres na sociedade. Para tentar entender o quão revolucionário Platão foi ao propor a comunidade das mulheres, iremos analisar, sob essa outra ótica, quais seriam as outras possibilidades de empoderamento, além da religião, para as mulheres na Grécia clássica.

2.2 Os status femininos na Grécia antiga

Como dito anteriormente, existiam diversos possíveis *status* femininos na Grécia clássica. Pode-se conhecer essas "outras" mulheres a partir dos textos da antiguidade, como é o caso do *Contra Neera* §122, de Demóstenes: "Com efeito, as hetairas nós as 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". Dessa forma, de acordo com o relato de Demóstenes, nós temos os *status* de esposas, concubinas e cortesãs, mas, além delas, podemos citar também as prostitutas e as escravas. Essas outras mulheres ocupavam espaços diferentes dos espaços ocupados pelas esposas.

Em relação às cortesãs, por exemplo, Neto (2011, p. 51) afirma que: "Diferente do que existe em relação às esposas legítimas, às cortesãs atenienses não foi imposto nenhum código específico de conduta em relação a seu comportamento". Só que a liberdade dada às cortesãs é grande quando pensadas em detrimento da falta de liberdade dada às esposas.

Sabe-se, de acordo com Curado (2015, p. 15), que as cortesãs faziam companhia aos homens e prestavam serviço nos banquetes. Estas participações sociais colocavam-nas em contato com políticos, filósofos, homens de negócios, artistas e intelectuais de Atenas. Essas mulheres tinham um contato com a vida pública e a intelectualidade que não era dado às esposas, no entanto, não há um consenso se elas tinham ou não liberdade para escolher os seus clientes e amantes, e a supervisão masculina era quase sempre compulsória. De acordo com Curado (2015, p. 15), elas não tinham o poder de escolha, mas para Davidson (1998, p. 124), elas tinham a possibilidade de decidir com quem se relacionariam e a troco de quê.

Além das cortesãs, também existiam as concubinas. Segundo Berquó (2014, p. 1998), "A concubina gozava de proteção legal, pois um homem só poderia entrar em concubinato se pudesse sustentar a segunda mulher adequadamente, além da sua esposa. Ademais, ele tinha de mantê-las em residências separada". Então, a principal diferença entre a esposa e a concubina era a lei, que tratava os filhos dessas como filhos não legítimos, pois com o advento da lei de Péricles, a qual restringiu a cidadania aos filhos de pai e mãe atenienses, devem ter sido atingidos diretamente os descendentes das concubinas, porque muitas delas seriam estrangeiras.

Havia também as metecas, que, de acordo com Berquó (2014)

Eram estrangeiras que viviam em Atenas eram conhecidas como metecas. Elas não tinham direitos políticos e tinham de ser representadas por um cidadão nos assuntos

públicos além de pagar uma taxa de residência. Logo, elas trabalhavam fora para se sustentar, normalmente em oficinas ou como cortesãs (BERQUÓ, 2014, p. 1999).

As metecas podiam participar dos rituais, porém, como não tinham cidadania, não podiam ocupar determinados cargos, como o de sacerdotisa (BERQUÓ, 2014, p. 2000).

Temos também as prostitutas, e sabe-se que a prostituição era regulamentada em Atenas, como profissão:

A partir das reformas realizadas por Sólon no início do século VI, a prostituição em Atenas se tornara legal, contanto que não fosse praticada por atenienses. As prostitutas eram, em relação à sua origem, escravas ou ex-escravas (havia sido libertas). Cidadãos atenienses, esposas e filhos legítimos não podiam ser prostituídos (NETO, 2011, p. 53).

E, por fim, temos as escravas, que "podiam ser prisioneiras de guerra ou moças que foram raptadas ou até mesmo vendidas por suas famílias devido à pobreza. Seu destino era principalmente o trabalho doméstico, mas elas também poderiam trabalhar em oficinas ou em bordéis" (BERQUÓ, 2014, p. 2002).

Podemos observar que o lugar da mulher ateniense não era apenas dentro de casa, e, além disso, não se pode tratar a mulher grega de forma generalista, visto que existiam mulheres com afazeres e posições diferentes, variando, inclusive, a existência ou não de um código de conduta dentre os diversos status que uma mulher poderia ocupar na Grécia clássica.

A questão da liberdade também é central para diferenciarmos esses status. As esposas, como vimos, podiam celebrar cultos religiosos, ao passo que as escravas já não poderiam. Enquanto não há notícias de esposas em banquetes, por exemplo, existem relatos em relação às cortesãs, mas questiona-se sobre quão limitada era a liberdade que tinham em tais espaços.

Diante dessa diversidade de possibilidades para cada status, podemos perceber algo em comum a todas elas: não havia espaço para essas mulheres exercerem qualquer papel ou cargo político oficial. Nesse sentido, o Livro V da *República* de Platão traz novidades à sua época, tendo em vista a comunidade das mulheres descrita no referido livro. No entanto, Platão já sabia que estava trazendo novidades, não à toa, ao fim da descrição da comunidade das mulheres, o filósofo afirma que "saiu ileso de uma onda como a do mar" (Pl. R. 457a).

A imagem da onda, como veremos a seguir, é uma forma de Platão demonstrar imagetivamente que as suas propostas estariam carregadas de novidades, e que essas novidades não seriam necessariamente bem vistas pela sociedade de seu tempo. No entanto, um dos papéis que a filosofia tem é o de pensar e repensar o seu tempo. É de ver o mundo em que se vive, mas de não necessariamente ter que concordar com o que está posto. O fato de Platão entender que suas propostas possuem uma força destruidora pode nos passar a mensagem de que os

cidadãos de sua época não estavam prontos para lidar com as ideias contidas na *República*. Dessa maneira, podemos perceber que Platão não estava conversando apenas com as pessoas de sua época: mas estava indo além, sua filosofia permanece atual e conversa com os dias de hoje.

Para além disso, um fato que chama atenção é de que a Grécia clássica tinha diversos *status* para definir as posições sociais de uma mulher. No entanto, nenhum desses *status* é utilizado por Platão durante toda a descrição da *Kallipolis*. Nesse sentido, nos deixa a ideia de que essa distinção não perdurará na proposta de reforma da cidade;

Ao citar as mulheres durante toda sua argumentação no Livro V da *República*, pode-se imaginar que o filósofo substitui os *status* sociais por ocupações na cidade, visto que são as únicas tarefas que são citadas no decorrer da obra.

No livro V da *República* há menção sobre concubinas, cortesãs ou prostitutas, o que abre a interpretação de que essas ocupações não existirão, principalmente no caso das prostitutas, visto que as relações sexuais serão reguladas pelo Estado, como já foi visto anteriormente. Dessa forma, Platão pode acabar por trazer mais uma inovação para a *Kallipolis*: o fim dos *status* sociais que até então eram mantidos para as mulheres gregas.

2.3 A intenção *versus* a prática – conversando com os contemporâneos

Vários comentadores, ao analisarem o Livro V da *República*, decidem tratar sobre como Platão teoriza acerca do acesso ao poder às mulheres, isso porque diversas dessas teorias se dedicam a criticar a forma como essa liberdade é dada às mulheres. Como veremos nos diversos exemplos a seguir, as críticas estão em torno da ideia de que Platão não pensa nas mulheres por elas mesmas – ou na desigualdade política em que elas viviam –, é como se fossem uma das peças de um quebra-cabeça dessa nova sociedade, logo, estão no debate não porque o filósofo tem a intenção de emancipá-las, mas porque, supostamente, pretende inseri-las em um local adequado para o melhor funcionamento do todo.

Então, a primeira forma que iremos olhar a comunidade das mulheres é pensando se há alguma leitura segundo a qual seja possível afirmar que as mulheres poderiam ser inseridas na vida pública por elas mesmas, ou seja, sem levar em consideração que elas poderiam tornar-se mão de obra para o Estado, por exemplo. Na sequência, pensaremos a comunidade das mulheres por meio de outra chave: investigaremos se Platão antecipa alguma ideia que também encontramos em alguma teoria feminista moderna, buscando compreender como a comunidade das mulheres pode ser útil para compreendermos as questões de gênero hoje.

Para iniciar a discussão, podemos citar Buchan (1999)

Such interpretations, however, usually overlook the fact that Plato is not at all concerned with the social or political situation of women as such, and he would surely have had to have such considerations in mind in order to conform to any modern definition of feminism. Plato is instead concerned with the welfare of the state as a whole and with methods of attaining political stability within it. Women are considered only in so far as they are a component part of the state whose role, like that of the men, must be clearly defined, and rigidly adhered to thereafter, in the interests of the entire community (BUCHAN, 1999, p. 135).

Buchan entende que Platão tem a intenção em manter a estabilidade política, logo, as mulheres seriam apenas uma parte da engrenagem do Estado. Os interesses em trazer as mulheres para a vida pública, como afirma Buchan (1999, p. 135), não seriam voltados a elas, mas voltados ao bem estar da comunidade inteira. Dessa forma, a comentadora não entende que Platão está empenhado em tratar privadamente dos interesses das mulheres, mas apenas torná-las parte de uma engrenagem dentro da reforma política que o filósofo está propondo.

No entanto, não é apenas Buchan que entende descabido ler a teoria platônica como uma teoria feminista. Annas (1976), no mesmo sentido, afirma:

Of course Plato is not bound to be interested in the psychology of women, but his complete lack of interest underlines the fact that his argument does not recommend

changing the present state of affairs on the ground that women suffer from being denied opportunities that are open to men (ANNAS, 1976, p. 312).

Para Annas (1976, p. 312), Platão não se interessa pela psicologia das mulheres, além disso, as mudanças sociais propostas pelo filósofo não tinham intenção de mudar a estrutura social com fundamento naquilo que as mulheres viviam: a exclusão da vida pública.

A crítica de Annas (1976, p. 313) à teoria de Platão é que a função da dona de casa não contribui em nada para o Estado. Dessa forma, o filósofo não se preocupou em pensar sobre o quanto a vida de dona de casa reduz as mulheres, por vezes, relegando-as a uma vida insatisfatória e entediante. Para além disso, em Annas (1976) também encontramos a ideia de que o filósofo entendia as mulheres como partes do mecanismo da reforma estatal:

For Plato the reason why housewifery is not a real occupation is that it makes no irreplaceable contribution to the state, and absorbs time and energy that could be put to public use. He is completely unconcerned with the sort of objection in which is nowadays familiar, namely that housewifery is incapable of providing an intelligent woman with satisfying life, and leads to boredom, neurosis and misery (ANNAS 1976, p. 313).

E a crítica de Annas (1976) não para por aí. A comentadora também apresenta a ideia de que nenhuma feminista moderna poderia defender a ideia de igualdade quando há benefícios para o Estado, e não para as mulheres propriamente ditas, visto que, quando as mulheres não fossem mais proveitosas ao Estado, elas perderiam a possibilidade de trabalhar:

If Plato's argument applies only to the performance of tasks which contribute towards the public good in the direct way that the Guardians' e- tasks do, it is clearly irrelevant to modern arguments for equality of opportunity. No modern feminist would argue that women should be able to do men's jobs when this will result in greater direct benefit to the state, and otherwise stay at home. The moment it could be shown that the state did not need the extra women public servants, there would be no grounds for letting them have the jobs. (ANNAS, 1976, p. 315).

Faz bastante sentido a ideia de que se as mulheres fizessem os serviços dos homens, necessariamente, no momento em que não fossem mais úteis, seriam descartadas. No entanto, durante sua argumentação, Platão fala explicitamente que não há ocupação da mulher, enquanto mulher, e ocupação do homem, enquanto homem (Pl. R. 455e). Para além disso, sabe-se que quando Platão propõe que as mulheres tenham acesso à política, ele se baseia na alma, e não nas convenções sociais para fazê-lo (Pl. R.454e).

Dessa forma, a discussão envolvendo a comunidade das mulheres está centralizada em bases metafísicas, ou seja, Platão está investigando se a natureza da mulher difere da natureza do homem, ou se ambas as naturezas podem ser iguais em dado momento. Já a discussão de Annas está em um outro âmbito, o das convenções sociais. Quanto a esses dois locais – o social

e o essencial –, Platão não parece discutir o mesmo nível, visto que Sócrates os diferencia (Pl. R.454e), e provavelmente é o caso de nós igualmente os separarmos.

Então, pode-se afirmar que na *Kallipolis* não existem ocupações definidas a partir do sexo/gênero de uma pessoa. Logo, a afirmação de Annas (1976) parece não coincidir com aquilo que é falado por Sócrates na *República*. Isto é, uma mulher jamais perderia seu cargo, na cidade de Platão, visto que o que definiu a sua posse sobre aquele cargo foi sua alma. O conceito de sexo, na *República*, é algo central para essa discussão, no entanto, ele será discutido posteriormente.

Sobre o comentário de Annas (1976) Zoller (2021) afirma:

I disagree with Annas's claim that Plato does nothing to refute a sex segregationist's objection. Plato has Socrates acknowledge the existence of sexual differences between men and women only to warn his audience not to get hoodwinked by this fact (R. 454a-b). Socrates offers an extended argument that reproductive ability to bear or beget is irrelevant to all non procreative endeavors, including but not limited to occupations such as managing the city (ZOLLER, 2021, p. 40).

De fato, Platão trata sobre as diferenças sexuais, mas não para perpetuá-las, mas para dizer que elas não bastam para que exista uma distinção na cidade baseada nelas. Para teorizar a comunidade das mulheres, Platão nem necessitaria tratar acerca das características físicas, pois é algo irrelevante teoricamente, no entanto, ele precisa citar essas atribuições pela necessidade de estruturar bem seus argumentos.

Já Saxonhouse (1976) entende que Platão tem intenção de transformar as mulheres em homens, ao ignorar as particularidades da natureza de cada sexo:

As Socrates attempts to turn women into men by making them equal participants in the political community, he ignores the peculiar natures of each and thus undermines the perfection of the political society in the Republic (SAXONHOUSE, 1976, p. 1976).

No entanto, se Platão decide olhar as particularidades de cada sexo, para além das óbvias, que são as reprodutivas, nós teríamos uma divisão sexual do trabalho, o que acarretaria em distribuição das funções de acordo com o sexo, e, então, teríamos uma teoria com teor bastante sexista.

Continuando no mesmo tema, Saxonhouse (1976) afirma:

By forcing her to participate in the activities of the male warriors and later philosopher rulers, Socrates removes from woman her individual physis-that particular specialty in which she excels. Woman's sexual, bodily nature is forgotten and she becomes almost irrelevant in Socrates's best city (SAXONHOUSE, 1976, p. 1976).

No entanto, nos parece ser justamente isso que torna possível entender a teoria sócrático/platônica como uma teoria, mesmo que incipiente, feminista. Quando paramos de atribuir diversas características às mulheres pelo fato delas serem mulheres, e aos homens pelo fato de serem homens, acabamos por fugir à lógica binarista. Dessa forma, aquilo que Saxonhouse (1976, p. 200) enxerga como crítica não nos parece uma crítica, mas um argumento a favor de Platão.

Esta ideia de que a mulher possui uma "natureza sexual e corporal" está muito ligada a ideia de que para uma mulher ser mulher ela precisa cumprir com diversos requisitos que estão muito intimamente ligados com a ideia de feminilidade, ideia essa que as mais diversas teorias feministas questionam, por atribuir atributos sociais à natureza das pessoas. É exatamente essa concepção que está por trás da falta de participação das atenienses no período clássico. Logo, não é viável cobrar da teoria de Platão que leve em consideração e diferencie a natureza da mulher em relação à natureza do homem, já que essa ideia acabaria perpetuando distinções baseadas em sexo e gênero.

Ainda dialogando com Saxonhouse, a comentadora vai adiante e afirma:

The relationship of philosophy to politics parallels that of women to politics. Neither one naturally participates in politics, and in both cases the needs of politics distort the needs of the individual. While the female is brought into politics through a disregard for her body, the philosopher enters politics through a disregard for his soul. The absurdity of a naked old woman practicing gymnastics is matched by the absurdity of a philosopher ruling over a city (SAXONHOUSE, 1976, p. 202).

Podemos pensar, paralelamente ao comentário acima de Saxonhouse, que Platão deixa claro que ambas as participações, tanto das mulheres quanto dos filósofos no governo, gerariam estranheza (Pl. R. 450d). De toda forma, a afirmação de Saxonhouse (1976, p. 202) "de que a mulher é trazida para a política em desrespeito ao seu corpo" denota a inexatidão conceitual entre o comentário de Saxonhouse e a comunidade das mulheres de Platão.

Isso porque Platão não afirma que seria estranha à natureza dessas pessoas participarem do governo. Até porque, como já dito anteriormente, não seriam as características das pessoas, ou seus corpos, que definem o que elas irão realizar na cidade, isso sequer está em jogo, mas sim a aptidão da alma de cada um. Essa leitura que afirma ser a política estranha às mulheres e aos filósofos é admissível, se pensarmos o contexto social ateniense em que a obra foi escrita. No entanto, não devemos nos esquecer que a *República* é uma reforma do *status quo*, dessa forma, rompe com a estrutura social vigente até então, trazendo uma nova forma de olhar o mundo, a qual não é estranha à alma das pessoas que são admitidas e que anteriormente eram excluídas, mas gera estranheza a quem vê, já que a forma de admissão é uma reforma. Logo,

pensar a comunidade das mulheres através do corpo não parece ser uma ideia condizente com aquilo que Platão propõe.

Em contraposição a Saxonhouse, Zoller (2021, p. 41) afirma: "*Plato deserves credit for realizing that qualified women leading alongside their qualified male peers is neither unnatural for women themselves nor for the dynamic between the sexes*". Zoller afirma que Platão merece crédito por adicionar as mulheres nas mesmas ocupações que os homens, e que isso não seria antinatural para nenhum dos sexos. E concordamos com o que Zoller afirma, porque, na realidade, o sexo sequer interfere na ocupação dos cargos na cidade, porque ele não é um critério para a escolha. Mas, sobre ele, os resultados recaem, visto que a igualdade perante os sexos se tornaria visível na Atenas clássica caso a *Kallipolis* de Platão se concretizasse.

Portanto, temos duas comentadoras afirmando sobre a naturalidade e a não naturalidade das mulheres participando desses espaços nos quais Platão quer as colocar: enquanto Saxonhouse entende que não é natural para mulheres e filósofos participarem desses espaços, e, inclusive, que a alocação deles nesses espaços distorcem as necessidades dos indivíduos (SAXONHOUSE, 1976, p. 202), Zoller (2021, p. 41) entende que Platão merece "crédito", ou seja, que a sua tese tenha devida importância, por trazer a possibilidade das mulheres ocuparem a vida pública.

Bluestone, em "*Why women cannot rule: sexism in Plato scholarship*" (1988, p. 41), concorda com Zoller e defende a tese de que Platão pode ser considerado o primeiro defensor da igualdade sexual da história, para além disso, afirma que as teorias de Platão possuem um caráter subversivo e reformador (1988, p. 42).

No entanto, ao afirmar que Platão é ou não um feminista, podemos pensar, como Buchan (1999, p. 143), se na teoria política de Platão há algum pressuposto do que séculos adiante viria ser o feminismo. Mas de acordo com a autora, não podemos atribuir ao pensamento platônico qualquer pressuposto que esteja presente no feminismo:

But to suggest that Plato had any notion of feminism in his political theory is, in any case, rather in the nature of an anachronistic argument. It has already been pointed out that definitions of feminism rest on notions which did not appear in political thought until centuries after Plato, and it would have been unlikely for Plato to have considered ideas which centred on the individual and individual rights. The good of the community being the focus of Plato's attention, women, like men, are considered only in so far as they contribute to that end (BUCHAN, 1999, p. 143).

De fato, não há, em Platão, a tentativa de trazer justiça social às mulheres pelo fato delas serem mulheres. Não há esse recorte de gênero, afinal, esse debate sequer estava presente

na antiguidade da forma como ele está na modernidade. No entanto, as mulheres são parte da reforma da cidade da mesma forma que os homens também são.

2.4 Uma defesa de Platão e os pressupostos feministas no Livro V da *República*

Levando em consideração o debate anterior e a tentativa de definir se Platão pode ser considerado feminista ou não, faz-se necessário buscar dentro do texto platônico se existem, e quais seriam, os elementos que o tornariam um feminista.

1. Platão afirma que suas propostas serão alvos de incredulidade (Pl. R, 450d), dando a entender que está planejando fazer algo que até então não tinha sido visto. Deve-se levar em consideração o contexto que Platão estava inserido, para que se possa entender essa "incredulidade" como um indício de um rompimento com o que até então era vigente.
2. A participação das mulheres na ginástica e o combate aos gracejadores (Pl. R 452d). A proposta socrática de que as mulheres devem exercitar-se vai de encontro aos costumes de sua época, ainda mais pelo fato de que os praticantes ficavam nus para exercitar-se. Ao defender a igualdade de gênero na ginástica, Platão abre mais um espaço às mulheres atenienses que anteriormente eram inacessíveis.
3. A possível distinção entre o sexo masculino e o feminino em relação às aptidões (Pl. R. 454e). Platão questiona se o que diferencia ambos os sexos é apenas a reprodução, logo, ambos podem ocupar os mesmos espaços, a depender da inclinação da alma. Platão deixa uma clara distinção entre aquilo que era cultural e aquilo que deveria ser implantado. Levando em consideração que as mulheres estão inseridas nessa mudança, entendemos que Platão apresenta uma revolução na forma de pensar de sua época.

Logo, quando Platão faz a distinção entre aquilo que é prática social e aquilo que é natural, apresenta uma tese que mais tarde seria parte de quase todas as vertentes do feminismo, que é a ideia de que existe uma distinção entre a mulher, pensada socialmente, e a fêmea, pensada biologicamente:

This part of Plato's argument can be summed up as follows: . The "nature" that women and men differ in is that women bear and men beget; . This biological difference is not relevant to determining their working and social function; . If this difference is the only one, then there is nothing to prevent women from acquiring not only the same social status, but also the same duties and responsibilities that men have (DERETIC, 2023, p. 156).

O comentário de Deretic mencionado acima endossa a discussão, pois afirma que o conceito de 'diferença entre os homens e as mulheres', socialmente falando, diz respeito à criação dos filhos. Como essa diferença é biológica, ela não é relevante para a construção da

ideia da comunidade de mulheres, e como essa é a única diferença apontada por Platão, logo, as mulheres poderiam ocupar os mesmos cargos.

A afirmação de que há uma distinção entre aquilo que é social e aquilo que é biológico nos remete imediatamente à teoria feminista de Simone de Beauvoir, descrita na obra *O Segundo Sexo* (2016, p. 11): “todo ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher; cumpre-lhe participar dessa realidade misteriosa e ameaçada que é a feminilidade”. Dessa forma, encontramos surpreendentemente (ou não?), tanto em Platão quanto em de Beauvoir, a operacionalização do cerne da teoria de gênero: a distinção entre o biológico e o convencional-social.

Essa ideia que distingue e analisa o que seria biológico e o que seria social rompe com a ideia de que as mulheres são naturalmente femininas e que devem exercer determinados comportamentos e papéis sociais. Aquilo que era entendido por natural cai por terra e assume a sua correta posição de convenção social, quando não mais simplesmente de imposição. Sobre o tema, Wittig afirma (2019):

Um enfoque feminista materialista da opressão feminina rompe com a ideia de que mulheres são um “grupo natural”:¹ “um grupo racial de uma categoria especial, um grupo percebido *como natural*, um grupo de homens considerado como materialmente específico em seus corpos (...) Nós fomos forçadas em nossos corpos e em nossas mentes a corresponder, sob todos os aspectos, à *ideia* de natureza que foi determinada para nós. De tal forma distorcida, que nosso corpo deformado é o que chamam de “natural”, o que deve existir como tal diante da opressão. De tal forma distorcida, que no fim a opressão parece ser uma consequência dessa “natureza” dentro de nós (uma natureza que é apenas uma *ideia*) (WITTIG, 2019, p. 1).

A ideia de que as mulheres não são naturalmente femininas, ou seja, de que não existem atribuições que são das às mulheres pelo fato delas terem nascido de determinada forma, esbarra na distinção daquilo que é biológico e daquilo que é social.

Quando Platão, no Livro V da *República*, distingue os calvos dos cabeludos (Pl. R. 454c), está a se falar que as características de alguém não interferem naquilo que a pessoa está apta para fazer. Ou seja, as características físicas de alguém não legislam na política de Platão. Contudo, há ainda o conceito de sexo na *República*, devendo ser investigado o tratamento que lhe é dado no Livro V da *República* e se ele é um conceito importante para Platão.

Sócrates, no Livro V da *República*, diz:

- Então, disse eu, se o **sexo** masculino e o feminino nos parecem diferentes em relação a uma arte ou a uma ocupação, também afirmaremos que devemos atribuí-las ou a um ou ao outro. Se parece, porém, que são diferentes somente neste ponto - e o feminino que dá à luz e é o masculino que fecunda -, afirmaremos que, em relação ao que estamos falando, não ficou demonstrado que a mulher é diferente do homem.

Ao contrário, ainda acreditaremos que nossos guardiões e suas mulheres devem ocupar-se com os mesmos trabalhos (Pl. R. 455d).

Sandford (2010, p. 24) repara que encontramos em diversas traduções da *República* o termo "γενοϛ" traduzido por "sexo". Para exemplificar, ela cita o parágrafo 454d da *República* que reproduzimos acima, com uma tradução diferente da usada por Sandford. Na referida tradução, temos a recorrência do substantivo "sexo". Em uma outra tradução, a de Carlos Alberto Nunes, também encontramos a mesma recorrência:

Sendo assim - prossegui -, se os **sexos** masculino e feminino parecem diferir na aptidão para determinadas artes ou ocupações, diremos que é preciso atribuir a cada um a que lhe convém. Mas, se virmos que a diferença consiste apenas em gerar filhos o homem e em dá-los à luz a mulher, não poderemos, de forma alguma, admitir como demonstrado que a mulher difere do homem na questão com que nos ocupamos. Pelo contrário: continuaremos a sustentar que tanto os nossos guardas como as suas mulheres devem desempenhar funções idênticas.

Nota-se que ambos os tradutores utilizam o substantivo *sexo* em sua tradução, e em um estudo de gênero, o sexo pode ser além de um mero substantivo, tornar-se um conceito. Nesse sentido, deve-se pensar se o uso do vocábulo *genos*, traduzido como sexo, pode ser entendido como um conceito na teoria política de Platão. Isto é, se o termo traz implicações para a teorização da *Kallipolis*.

De início, vale consultar todos os possíveis significados que podem ser atribuídos ao vocábulo *genos*, de acordo com o dicionário grego-português (2006), da Ateliê Editorial:

1. Nascimento, condição de nascimento, origem;
2. Raça, tribo, nação, geração;
3. Casta, classe, grupo;
4. Gênero (que compreende a espécie);
5. Sexo.

Logo, a tradução que mais cabe no trecho que está sendo discutido (Pl. R. 454d) é o sexo. E, como afirmado anteriormente, o sexo, dentro dos estudos de gênero, pode ser um conceito. Na modernidade, por exemplo, podemos pensar o sexo de diversas formas. Dorlin (2021, p. 78) entende que o sexo pode ser definido de três maneiras:

Sexo, em geral, designa três coisas: o sexo biológico, tal como atribuído ao nascimento - macho ou fêmea-, o papel ou o comportamento sexual que supostamente corresponde ao sexo biológico; o gênero, provisoriamente definido como os atributos femininos e masculinos - e que as diversas formas de socialização e educação dos indivíduos produzem e reproduzem; e, por fim, a sexualidade, isto é, o fato de ter uma sexualidade, de "ter" ou "fazer" sexo.

Em Platão, o sexo pode ser entendido de forma biológica, principalmente no que diz respeito ao comportamento sexual e reprodutivo. Sobre o sexo em Platão, Vastos (1994) faz uma provocação:

The most radical innovation in Plato's vision of a new society is not the that had been thought of already, though it had taken the comic genius of Aristophanes to think of it. Nor is the liquidation of the nuclear family; for this there had, been earlier models in Herodotus's album of anthropological oddities. It is the reasoned rejection of the age-old dogma, never previously questioned in Greek prose or verse, that difference of sex must determine difference of work-allocation. (VASTOS, 1994, p. 13).

Vastos (1994) entende que o sexo está presente no Livro V da *República* para mostrar a sua irrelevância, ou seja, que o sexo não possui um papel no que diz respeito à distribuição dos cargos ou de qualquer outra atribuição na cidade de Platão. Dessa forma, o sexo não teria um papel central na teoria de Platão, aparecendo para negar a necessidade dele mesmo.

Na mesma linha, há, na *República*, a concepção de dar às mulheres espaços de poder, além de tratar – de forma incipiente – a ideia de que as mulheres não devem estar presas ao lar. Para além disso, há a percepção que o cuidado com os filhos é algo que torna difícil o acesso das mulheres à vida pública e que há um pressuposto feminista que distingue o biológico e o social, ou seja, que questina aquilo que seria naturalmente atribuído às mulheres.

Essas percepções de Platão, que ousam teorizar sobre as mulheres, podem ser consideradas em si pressupostos feministas, como nos mostra Scott (2019, p. 53), pois uma série de historiadores, ao escrever sobre as mulheres, o faziam de maneira meramente descritiva, ou apenas de maneira causal, tentando entender os fenômenos. Não há propostas ou tentativas de modificar as coisas, temos apenas análises.

É certo que Platão não é considerado um historiador, mas um filósofo, e por isso é compreensível que ele proponha novas formas de pensar e operar a cidade. Mas a ideia de o filósofo se posicionar de forma tão clara acerca da possibilidade de as mulheres ocuparem a guarda o tira dessa gama de pensadores que tratavam as mulheres de forma apenas descritiva, ou até mesmo de ignorá-las dentro de seu projeto político:

Na sua maioria, as tentativas dos historiadores de teorizar sobre o gênero não fugiram dos quadros tradicionais das ciências sociais (...) As abordagens utilizadas pela maioria dos (as) historiadores (as) se dividem em duas categorias distintas. A primeira é essencialmente descritiva, isto é, ela se refere à existência de fenômenos ou realidades sem interpretar, explicar ou lhes atribuir uma causalidade. O segundo uso é de ordem causal, ele elabora teorias sobre a natureza dos fenômenos e das realidades, buscando entender como e por que tomam a forma que eles têm (DORLIN, 2021, p. 13).

Dessa forma, entendemos que é possível sim entender que na teoria política de Platão existem elementos que o torna um filósofo que tratou, de forma bastante inicial, a questão de gênero. Dorlin (2021), ao definir sua concepção de feminismo, trata sobre o saber feminista e aquilo que as feministas precisam resgatar: aqueles assuntos que estavam fora do âmbito político:

O saber feminista designa todo um trabalho histórico, realizado a partir de múltiplas tradições disciplinares (história, sociologia, literatura, ciência política, filosofia, ciências biomédicas etc.); um trabalho de questionamento do que, até então, era comumente mantido fora do âmbito político: os papéis de sexo, a personalidade, a organização familiar, as tarefas domésticas, a sexualidade, o corpo... Trata-se de um trabalho de historicização e, conseqüentemente, de politização do espaço privado, do íntimo, da individualidade, no sentido de que se reintroduz, com isso, o político, isto é, as relações de poder - e, portanto, de conflito onde antes nós tínhamos às normas naturais ou morais (DORLIN, 2021, p. 14).

Dessa forma, reafirmamos que podemos encontrar, no Livro V da *República*, estes elementos que ficaram de fora de uma grande parte das teorias políticas, e que hoje são temas resgatados pelas teorias feministas.

Alguns comentadores, como Buchan (1999) afirmam que Platão está interessado apenas no bem da comunidade. Não questionamos essa afirmação, mas não podemos ignorar o fato de que mesmo preocupado em tornar a sociedade uma comunidade, de fato, Platão poderia excluir as mulheres de sua teoria política, tornando-as incapazes de ocupar qualquer cargo público. Isso porque se o filósofo entendesse que as mulheres não tivessem capacidade de estar presentes na guarda, ele poderia fazer uma divisão sexual do trabalho em que elas só pudessem ser artesãs, por exemplo, e tornar só os homens – e fazer uma seleção apenas entre eles – aptos a ocuparem a guarda.

No entanto, não é isso que está presente na teoria política de Platão. O que se está posto na *República* é que a alma é a chave que define o que cada um deve ocupar na cidade ideal. Dessa forma, assumimos que é possível pensar um Platão feminista, entendemos os efeitos que sua teoria, caso fosse colocada em prática, traria em relação às mulheres e as possibilidades que lhes abririam.

Definir Platão como um feminista não é uma tarefa fácil, visto que na contemporaneidade não temos o feminismo único e singular, mas diversas tendências que buscam dar conta da diversidade das mulheres que existem no mundo e das diversas concepções políticas. Para exemplificar, temos o feminismo negro, o feminismo liberal, o feminismo marxista e diversos outros. Entretanto, "há um ponto comum entre as teorias feministas, o desvendamento do "ser mulher" como algo natural, do âmbito biológico e pré-

determinado" (CADÓ, 2020, p. 65). Esse é o primeiro ponto que vemos na *República* de Platão, a distinção do que é biológico, que afeta a vida das pessoas de forma natural, e aquilo que é social, atribuído às pessoas.

Ao tratar da comunidade das mulheres de Platão, Sandford (2010), vai além da discussão sobre o filósofo ser considerado feminista ou não e cita que a leitura do Livro V da *República* é feita sob as lentes do feminismo liberal e do feminismo socialista: "*The 'crucial point' in (liberal and socialist) feminism is that sex difference, which is certainly relevant in procreation, is only illegitimately used to justify women's exclusion from participation in education, administration of the state, governance, and so on*".

Assim sendo, percebemos que a possibilidade de lermos a *República* por uma ótica feminista. No entanto, para analisarmos essa questão, devemos compreender a posição de Platão em seu contexto histórico e verificar em que ela pode contribuir para o nosso contexto contemporâneo.

Se fossemos ler o feminismo presente na *República* por meio do feminismo liberal, por exemplo, toda a teoria política de Platão também deveria ter princípios do liberalismo moderno, visto que a comunidade das mulheres não é uma parte isolada da *Kallipolis*, mas parte de uma engrenagem.

Anteriormente, admitimos o entendimento de que na teoria política Platão não há um estudo ontológico sobre a mulher e sua condição, mas que existem elementos que fazem oposição à situação da mulher ateniense da Grécia clássica. Para além disso, também já afirmamos que diversas temáticas presentes na *República*, mais precisamente no Livro V, também são temáticas e preocupações presentes nas diversas teorias feministas.

No entanto, não concordamos que se possa adequar o "feminismo platônico" dentro de qualquer teoria feminista da modernidade, visto que ao redor de cada uma destas há também uma teoria política, com uma estrutura social bem definida. Nesse sentido, tentaremos entender como seria possível ler a teoria política de Platão a partir de pressupostos políticos da modernidade, para, na sequência, definir com qual corrente feminista o Livro V da *República* poderia manter um bom diálogo.

2.5 Definindo Platão politicamente

Carole Pateman (1993), em *O contrato sexual*, dedica-se a examinar as teorias políticas modernas, com enfoque nas teorias contratualistas, que tentam explicar como os indivíduos iniciam e se mantêm numa vida em sociedade. A autora afirma que todas essas teorias falham, porque explicam vários elementos, afirmando até mesmo que a liberdade é universal na sociedade, mas não tratam sobre aquilo que a autora chama de "contrato sexual", a dominação de um sexo sobre o outro:

Essas leituras das histórias familiares clássicas não mencionam que há coisas em jogo além da liberdade. A dominação dos homens sobre as mulheres e o direito masculino de acesso sexual regular a elas estão em questão na formulação do pacto original. O contrato sexual é uma história de liberdade; o contrato sexual é uma história de sujeição. O contrato original cria ambas, a liberdade e a dominação. A liberdade do homem e a sujeição da mulher derivam do contrato original e o sentido da liberdade civil não pode ser compreendido sem a metade da história (PATEMAN, 1993, p. 20).

Não podemos afirmar que Platão se propôs a escrever uma teoria contratualista tal como Hobbes, Locke e Rousseau, com a finalidade de explicar por qual motivo a humanidade abandonou seu estado de natureza e passou a viver em sociedade. Mas podemos afirmar que o filósofo estava teorizando acerca de uma reformulação da cidade, e, como dito anteriormente, sua principal preocupação girava em torno do acesso aos cargos do governo, da estrutura econômico-social da cidade e das relações entre os grupos que compõem a comunidade política.

No entanto, mesmo sem tratar diretamente sobre o temor entre indivíduos e a necessidade de viver em sociedade, tal como os contratualistas, Platão não se exime de tratar das relações hierárquicas existentes entre os homens e as mulheres. Ou seja, o filósofo, mesmo que estivesse escrevendo na antiguidade, não pensou a *Kallipolis* sem a metade da história, que seria o papel das mulheres na cidade.

De acordo com Pateman (1993), devemos nos atentar para como as teorias políticas tratam um tipo muito especial de propriedade, aquela em que os indivíduos são 'proprietários' de outras pessoas. Sobre esse poder, aqui há uma distinção muito grande entre as práticas da sociedade grega, e a teoria platônica, como apresentado anteriormente ao se tratar das mulheres atenienses.

O poder de deter as pessoas, ou de torná-las livres, depende muito de qual modelo econômico-social está estabelecido em uma cidade. Não à toa, diversos comentadores se

dedicaram a pensar – e apropriar – a teoria política de Platão paralelamente às teorias políticas da modernidade. Sobre o tema, Annas (1976) afirma:

Of course there is nothing non-feminist about this argument.¹² But Plato's argument gains rather different significance from the fact that this is his only ground. His argument is authoritarian in spirit rather than [liberal; if a woman did not want to be a Guardian, Plato would surely be committed to compelling her to serve the state. Though this question never arises in the Republic, at Laws 780a-c the Athenian says openly that women are to be compelled to attend the communal meals (all that is left of the communal life of the Republic), because most women will be shy and used to seclusion and so will not want to take part. This is rather far from modern liberal arguments that women should have equal opportunities with men because otherwise they lead stunted and unhappy lives and lack the means for self-development (ANNAS, 1976, p. 312).

Dessa forma, Annas (1976) entende que Platão não se encaixaria dentro da modernidade ou das teorias liberais, mas que seria um autoritário. No entanto, a comentadora faz uma ressalva:

Interestingly, history seems to indicate that here it is Plato who is wrong. Authoritarian states have not in fact tried to abolish the nuclear family to increase loyalty to the state. If anything it is the other way round; devotion to the state is fostered not by breaking family ties but rather by strengthening them. The growth of Stalinism in Russia was marked by the imposition of repressive measures designed to strengthen the nuclear family, undoing the measures passed after the Revolution, which were designed to weaken it. The later laws, which made divorce difficult and raised the status and esteem of marriage and child-bearing, were not relaxed until de-Stalinization in the fifties (ANNAS, 1976, p. 320).

De acordo com Annas (1976), o conceito de família na teoria platônica não se encaixa, ideologicamente falando, com o Stalinismo na Rússia, mas também não lembra o conceito presente na Alemanha nazista:

Nazi Germany from the very first linked the cult of the state with emphasis on the traditional family. Goebbels put it very clearly: 'When we eliminate women from public life, it is ... because we want to give them back their essential honour. . . The outstanding and highest calling of woman is always that of wife and mother...' The Nazis passed several laws designed specifically to strengthen the family as an institution (ANNAS, 1976, p. 320).

Levando em conta que estamos distanciando a teoria de Platão da ideologia nazista, faz-se necessário mencionar as apropriações feitas da filosofia platônica por ideólogos nazistas. Um exemplo destes está no ideólogo nazista Alfred Rosenberg, que "no seu livro de 1930, *Der Mythos der XX. Jahrhunderts*, tinha reconhecido em Platão o inspirador do projeto da criação de um 'tipo racial' perfeito tanto no corpo, quanto no espírito" (VEGETTI, 2010, p. 128). Mas, infelizmente, a teoria política de Platão ainda foi apropriada por outros teóricos do nacional-socialismo, como afirma Vegetti (2010):

Já em 1933 as linhas de fundo da usurpação nacional-socialista do pensamento político de Platão pareciam nitidamente marcadas. Por um lado, a aspiração à potência de uma "heróica aristocracia do espírito", voltada à salvação do povo e do estado, com Hildebrandt; por outro, a eugenia voltada para a pureza racial, com Günther. No fundo, encontrava-se a afinidade entre as virtudes guerreiras dos gregos e dos alemães, a luta contra os "sofistas" iluministas e "burgueses", o sentido da decisão fatal confiada a um Führer (Platão, Hitler, ou quem quer que fosse) e a uma elite capazes de guiar a nação para o seu renascimento (VEGETTI, 2010, p. 136).

Mas não foram apenas os nazistas que se apropriaram da teoria platônica, como afirma Vegetti (2010, p. 160): "Benjamin Jowett e Ernest Barker, entre os séculos XIX e XX, tinham visto em Platão um projeto educativo adequado à juventude e à classe dirigente britânica e um defensor das liberdades dos indivíduos". No entanto, essa interpretação de um Platão preocupado com as liberdades individuais não nos parece tão convincente. Sobre o tema, Buchan (1999) faz a seguinte afirmação:

Plato's theory is not, in fact, based on a belief in individual political rights for either men or women. Indeed, it would be surprising if it were. Plato would have been centuries ahead of his time if he had espoused such notions since in the Athenian society of the fifth century BC the rights accorded to men were not the rights of the individual but the rights of the citizen - an entirely different concept. Not all men were equal as a matter of moral right, and self-fulfilment for the citizen was seen to be through his involvement in the polis. It would be strangely inconsistent of Plato to consider extending individual rights to women where they would not have been accorded to some men (BUCHAN, 1999, p. 135).

De acordo com Buchan, Platão não dá igualdade de direito às mulheres de forma individual – enquanto pessoas que possuem o mesmo gênero –, mas busca trazer unidade para a pólis, como dito anteriormente. Para Okin (2016, p. 343), Platão tinha intenção de criar uma comunidade de pessoas que sentiriam dor e prazer nas mesmas coisas, pois os cidadãos viveriam em um alto grau de comunidade. Para além disso, se pensarmos a crítica platônica à cidade dos ricos e dos pobres (Pl. R. 422e), a teoria que o coloca como um liberal não faz sentido, visto que ele buscava tornar a nova cidade a mais justa possível, de acordo com Fraser (2019):

Na cultura política do capitalismo organizado pelo Estado, as questões sociais foram estruturadas principalmente em termos distributivos, como assuntos relativos à distribuição equitativa de bens divisíveis, especialmente renda e empregos, enquanto as divisões sociais foram vistas principalmente por um prisma de classe. Assim, a injustiça social perfeita era a distribuição econômica injusta, e sua expressão paradigmática era a desigualdade de classes. O efeito deste imaginário centrado na divisão de classes e economicista era marginalizar, se não completamente ocultar, outras dimensões, locais e eixos de injustiça (FRASER, 2019, p. 35).

Ou seja, dentro do liberalismo, que é uma das principais correntes teóricas do capitalismo, a desigualdade é um eixo central, o que não coaduna com aquilo que Platão está propondo.

De acordo com Maia (2022):

Tal relação, retirada do âmbito individual e direcionada para o coletivo, torna-se o símbolo da unidade na cidade. De um lado, essa estreita relação reflete a transformação do modo de vida de cidadãos favorecendo o seu caráter comunitário e, de outro, passa a consolidar e interiorizar no indivíduo uma nova estrutura social (MAIA, 2022, p. 17).

Logo, não há apenas a ideia de comunidade, mas como Maia (2022) aponta, a ideia de Platão seria interiorizar no indivíduo essa ideia de comunidade, algo a se tornar intrínseco às pessoas.

Para além da ideia de comunidade que é bastante presente na *República*, não podemos ignorar as críticas aos interesses privados, dentro da *República*, que no liberalismo pode ser entendido como liberdade individual:

No livro IV Sócrates aprofunda a discussão sobre os fatores que historicamente corromperam a saúde e coesão da polis e levaram a uma fragmentação, que pode ser detectada na multiplicidade de instâncias dominadas por interesses privados e egoístas e numa hierarquia nefasta à cidade, em que injustiça e doença passam a distorcer o que deveria ser um saudável corpo cidadão (MAIA, 2022, p. 14).

Ao atentar-nos aos esforços de Platão em tratar sobre um processo de tornar a cidade numa comunidade, podemos lembrar dos escritos de Marx, como afirma Maia (2020, p. 17): "Em seus manuscritos econômicos de 1857 e 1858 chamados *Grundrisse*, Marx mostra-se especialmente interessado em estudar o desenvolvimento histórico do processo de "individação" do ser humano e o rompimento de seus laços comunitários". Dessa forma, a ideia de comunidade, ou seja, um modelo social que entende que as pessoas vivem em conjunto, e não de forma isolada, está bastante presente na *Kallipolis* de Platão, mas também é um tema presente na filosofia política de Karl Marx.

Logo, nos parece que uma leitura feminista, pensada sob o viés marxista, é uma forma possível de interpretar o feminismo em Platão. Podemos iniciar definindo o feminismo marxista:

A corrente marxista do feminismo, segue de modo mais ortodoxo os escritos de Marx e Engels. Pauta-se na formulação de Engels (1985) de que a opressão de sexo surge na consolidação da propriedade privada, ou seja, a opressão sexual tem sua origem na constituição de uma sociedade de classes. É disso que se desdobra a divisão sexual do trabalho e os papéis sociais atribuídos a homens e mulheres. Para elas, o capitalismo se vale da subordinação das mulheres para a sua reprodução, e só seria

possível sua superação com a estruturação de outra organização social que abolisse a propriedade privada e destituisse as classes sociais (CADÓ, 2020, p. 67).

Dessa forma, um dos primeiros pontos a ser pensado no feminismo marxista é o espaço ocupado pelas mulheres dentro de casa – o que envolve a questão da propriedade privada – e o trabalho doméstico. Em Platão, há a preocupação em inserir a mulher dentro dos espaços públicos pelo bem comum da nova cidade, ao passo que o feminismo marxista também faz críticas nesse sentido, mas claro, citando o sistema capitalista e problemas que são estruturalmente diferentes daqueles que Platão estava preocupado:

Depois que a esquerda aceitou o salário como a linha divisória entre o trabalho e não trabalho, produção e parasitismo, uma enorme parcela do trabalho não assalariado que as mulheres realizam dentro de casa para o capital passou despercebida das análises e estratégias de esquerda. De Lênin a Gramsci, toda a tradição de esquerda concordou com a "marginalidade" do trabalho doméstico para a reprodução do capital e com a marginalidade da dona de casa para a luta revolucionária (FREDERICI, 2017, p. 25).

Uma das críticas de Frederici (2017, p. 25) direciona-se a como a questão do trabalho doméstico passou despercebido por uma grande parte dos teóricos de esquerda. E, como Platão nos mostra ao definir a comunidade dos filhos (Pl. R. 460b), essa temática não passou despercebida a ele, muito pelo contrário, é uma parte central do desenvolvimento da *Kallipolis*. Frederici (2017, p. 25) critica o fato dos teóricos de esquerda não pensarem sobre a mulher e o trabalho não remunerado, visto que esse tema é de muita importância para o feminismo marxista, já que, como afirma Frederici (2021, p. 157), o trabalho não remunerado transforma a comunidade, o lar, e, antes de tudo, a posição social da mulher.

Um outro paralelo que podemos fazer em relação à teoria política de Platão com o feminismo marxista, com ressalvas, é claro, é trazida por Andrade (2015):

O capital, portanto, teria moldado a família para atender às suas necessidades, desatrelando o homem dos trabalhos realizados na esfera doméstica a fim de liberá-lo para a venda de sua força de trabalho. Ao mesmo tempo, essa fratura na família intensificaria o isolamento e a opressão de seus membros não assalariados – mulheres e crianças –, que perderiam seu relativo poder e *status* ao serem excluídos da produção de mercadorias, passando a depender do salário do trabalhador adulto masculino para sua subsistência. Dessa forma, a dependência das mulheres seria concebida a partir de um ponto de vista equivocado – ancorado no “mito da incapacidade feminina” –, qual seja, o de que o trabalho empreendido pelas mulheres se resumiria à realização de serviços e à produção de valores de uso que em nada contribuiriam para a produção da mais-valia (ANDRADE, 2015, p. 284).

As críticas feministas ao sistema capitalista comumente estão em torno do "mito da incapacidade feminina", ou seja, a ideia de que as mulheres não possuem capacidade de assumir determinadas funções, mas que são naturalmente aptas ao trabalho doméstico e aos cuidados

da família. Como assevera Frederici (2017), a família seria um tipo de institucionalização do trabalho não assalariado, o que acarreta a dependência das mulheres e dos filhos em relação ao homem.

Para tratar sobre o assunto, podemos citar Engels (2000), que entendia que a libertação da mulher se relaciona intimamente com a supressão da família tal como conhecemos:

A libertação da mulher exigiria, como primeira condição, a inclusão total do sexo feminino na indústria social, o que, por sua vez, requeria a supressão da família individual enquanto unidade econômica da sociedade. A indústria doméstica se converteria em indústria social e o tratamento e a educação das crianças passariam a ser uma questão pública. Para tanto, a sociedade cuidaria, com o mesmo empenho, de todos os filhos, quer fossem legítimos ou ilegítimos (ENGELS, 2000, p. 82).

Isso nos traz um novo paralelo, e talvez um dos mais importantes: a abolição da família nuclear, que também está presente no Livro V da *República*. Este tema é de grande relevância, visto que trata de uma relação estrutural: os cuidados que as mulheres têm em relação à casa e à família, os quais são supostamente justificados por meio da biologia, mas que possuem um peso de dependência às mulheres em relação aos homens.

Platão, ao delinear a comunidade dos filhos e das mulheres, acaba por retirar da mulher a imposição de "ser do lar", tornando-as partes da engrenagem de um novo modelo político e social, tal como Engels delimita na obra *A Origem da família, da propriedade privada e do Estado*, entendendo que a mulher precisa ser parte da indústria social.

Ambos os pensadores apontam para a importância de repensar as estruturas sociais, e, por consequência, os familiares, reconhecendo a necessidade de igualdade e participação, independentemente do gênero, para construir um modelo político e social mais justo.

2.6 A comunidade dos filhos – O trabalho não remunerado das mulheres

Com a finalidade de dar à cidade os melhores cidadãos, Platão teoriza acerca da comunidade dos filhos. Essa comunidade teria a seguinte estrutura:

1. Os melhores homens e as melhores mulheres devem se unir mais vezes (Pl. R. 459e);
2. Os homens medíocres devem se unir poucas vezes com as mulheres medíocres (Pl. R. 459e);
3. As crianças, ao nascerem, serão acolhidas por autoridades de ambos os sexos, pois também essa função as mulheres exercem em comum com os homens (Pl. R. 460b);
4. Nenhuma mãe deve reconhecer o filho biológico (Pl. R. 460d);
5. As mulheres devem procriar dos 20 aos 40 anos, e os homens devem procriar até os 58 anos (Pl. R. 460e);
6. Ao fim da idade de reprodução, os homens estarão livres para relacionar-se, com exceção da mãe, irmã, filhas das irmãs ou com as ascendentes da mãe; já as mulheres, por sua vez, só não poderão unir-se aos filhos, ao pai e aos ascendentes e descendentes deste (Pl. R. 461c).

Diante dos pontos expostos, três assuntos são relevantes para o feminismo no tocante à comunidade dos filhos, de Platão: o caráter público das uniões; a importância da comunidade das mulheres para a participação feminina no trabalho (caso essa ideia se concretizasse, as mulheres não ficariam reclusas à casa para cuidar dos filhos); e, por fim, a importância do corpo das mulheres, na medida em que a reprodução, os cuidados e a manutenção da vida, como um tema de relevância para o Estado, necessitariam da "mão de obra" das mulheres.

Há uma relação muito íntima entre a união das pessoas e o bom funcionamento da cidade. De acordo com Ernoult (2005, p. 5): "*Les rites ne visent pas à instituer une union stable, mais à consacrer les mariages les plus utiles à la cité, plus exactement ceux qui permettent de conserver pure la race des gardiens*". Platão deixa claro que os melhores homens devem unir-se mais vezes às melhores mulheres, ao passo que os homens medíocres devem unir-se poucas vezes às mulheres medíocres (Pl. R. 459). Inclusive, os bons jovens que apresentassem bom desempenho nas guerras poderiam receber como "honraria" a permissão de ter mais contato com as mulheres, gerando, assim, um pretexto para que houvesse um maior número de filhos excelentes (Pl. R. 460c).

Essas ideias de Platão sofreram diversas críticas, sendo uma delas a de Annas (1976):

What is wrong with the nuclear family is not that it represses the individual but that it does so in the interests of too narrow an ideal, and Plato wants to abolish it in the interests of an authoritarian state. Modern radical feminists want to abolish it in the interests of greater self-realization on the part of individuals (ANNAS, 1976, p. 322).

O comentário de Annas (1976) vai ao encontro de um outro debate anteriormente aqui feito, a distinção das possíveis intenções de Platão: se podemos afirmar que o filósofo tinha interesse em trazer as mulheres à vida pública por pensar nelas, ou se apenas podemos afirmar que existem pressupostos feministas na teoria do filósofo, sem atribuir-lhe, necessariamente, uma intenção feminista.

Para enriquecer o debate, faz-se necessário pensar sobre como as famílias inicialmente se constituíam na Grécia, isto é, como os casamentos aconteciam e como os gregos enxergavam e entendiam a criação dos filhos. De acordo com Abrantes (2011), o casamento na Grécia tinha um interesse diretamente relacionado à criação dos filhos:

As leis sobre noivado e casamento existentes em Atenas, em meados do século V a.C, tinham como principal interesse estabelecer quem era legalmente responsável por dar uma mulher em casamento, já que essa questão do matrimônio incidia diretamente sobre a legitimidade da prole (ABRANTES, 2011, p. 228).

Dessa forma, sobre o casamento e os filhos, havia uma legislação bem consolidada na Grécia que tratava de forma pública, e não individual, sobre estes temas. De acordo com Leão (2005)

O controle do comportamento sexual das mulheres que integravam o oikos estabelece uma relação directa com a necessidade de identificação dos filhos legítimos, cuja existência seria, em termos normais, garantida e reforçada pela celebração de um contrato nupcial. Uma vez que a qualificação para a atividade cívica dependia também do reconhecimento dessa legitimidade, as disposições relativas a esta área do direito familiar acabavam por ter um reflexo directo sobre a constituição do corpo de cidadãos (LEAO, 2005, p. 17).

As relações matrimoniais e de procriação estão intimamente ligadas com a vida pública. Dessa forma, Platão não está tratando dos assuntos de uma forma extremamente diferente da forma que já estava sendo tratada. Nesse sentido, não podemos concordar com o comentário de Mckeen:

And Plato goes so far as to recommend that procreation should not be a private affair, but a public matter highly managed by the polis. Athenian opinion at Plato's time, both public and scholarly, would consider each of these suggestions impractical, lunatic or laughable (MCKEEN, 2006, p. 528).

De fato, pode-se afirmar que Platão manteve os ideais de sua época ao tratar do casamento e da procriação de forma pública, não dando aos seus cidadãos o direito livre de

escolha. Ou seja, a crítica poderia residir no fato de o filósofo não ter sido reformista o suficiente, já que manteve os princípios de sua época, mas não se pode afirmar que o filósofo tenha ido “longe demais”, ou que sua ideia seria risível, visto que em sua vida Platão viveu sob a legislação de Sólon, sucedida pela de Péricles, e ambas tratavam sobre a união entre as pessoas de forma pública.

Para além disso, o casamento, como afirma Abrantes (2005), também podia ser entendido como um arranjo de negócios:

Os registros contidos na literatura grega do período clássico apresentam o casamento como um grande arranjo de propriedades, um negócio de família, em que os sentimentos dos noivos tinham pouca ou nenhuma importância. O objetivo do casamento para o cidadão ateniense era ter filhos do sexo masculino que assegurariam a continuação da família, além da possibilidade de união entre duas famílias ricas e poderosas (ABRANTES, 2005, p. 226).

Consequentemente, nossos ideais de casamento não podem ser projetados para a Grécia, pois ambos têm sentidos muito diferentes, principalmente por questões culturais e religiosas. No casamento grego do período clássico, as pessoas se uniam, por exemplo, para trazer filhos legítimos à cidade, sob a ideia de que no futuro esses filhos legítimos teriam acesso aos direitos que um cidadão tinha, como participação na assembleia e acesso à herança do seu pai, como afirma Leão (2005, p. 19). Então, podemos entender o casamento na Grécia como uma união pensada em bens que seriam privados, como é o caso da união das famílias ricas, mas também bens públicos, que estão relacionados com a cidadania dos filhos.

A comunidade dos filhos, em parte, não foi uma novidade tão absurda, já que o casamento por amor não era algo rotineiro na Atenas clássica. Dessa forma, a ideia de Platão de tratar o casamento de forma pública e de ter a criação dos filhos pautada sobre o quesito da qualidade dos cidadãos não é algo tão estranho aos gregos, ainda mais porque, como visto anteriormente, as uniões na Grécia já eram tratadas de forma pública, e a procriação também tinha um certo teor público, por ser naquele momento que alguém poderia ser considerado cidadão ou não.

Passado este primeiro tema apresentado na comunidade dos filhos, vale tecer comentários sobre o segundo, que é a ideia do trabalho das mulheres. No mundo moderno, existe o conceito do trabalho não remunerado, o trabalho doméstico realizado pelas chamadas "donas de casa". Temos indícios de que esse tipo de serviço já existia na Grécia antiga por meio das esposas, e esse serviço perdura até os dias de hoje, com as devidas modificações sócio-econômicas: "No entanto, a importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis,

sendo mistificadas como uma vocação natural e designadas como “trabalho de mulheres”. (FREDERICI, 2017, p. 45), ou seja, o trabalho da dona de casa, hoje, em uma sociedade capitalista, foi invisibilizado, e além disso, foi tornado natural à mulher.

Podemos pensar na relação entre mulher e mundo do trabalho em qualquer período histórico, e mesmo assim iremos encontrar uma desigualdade entre o espaço reservado aos homens e o espaço reservado às mulheres. De acordo com Frederici (2017), na idade média, as mulheres perderam espaço no mundo do trabalho:

Nessa época, as mulheres haviam perdido espaço inclusive em empregos que haviam tradicionalmente ocupado, como a fabricação de cerveja e a realização de partos. As proletárias, em particular, encontraram dificuldades para obter qualquer emprego além daqueles com status mais baixos (...) ganhava espaço (no direito, nos registros de impostos, nas ordenações das guildas) a suposição de que as mulheres não deviam trabalhar fora de casa e de que tinham apenas que participar na “produção” para ajudar seus maridos. Dizia-se até mesmo que qualquer trabalho feito por mulheres em sua casa era “não trabalho” e não possuía valor, mesmo quando voltado para o mercado (FREDERICI, 2017, p. 182).

Por conta dessa falta de espaço no mundo do trabalho, as mulheres que precisavam trabalhar chegavam a implorar por emprego, mas mesmo assim não conseguiam, o que elevou o número de mulheres que se prostituíam para tentar sobreviver, e logo elas foram reprimidas:

Num clima de intensa misoginia, caracterizada pelo avanço da Reforma Protestante e pela caça às bruxas, a prostituição foi inicialmente sujeita a novas restrições e, depois, criminalizada. Por todas as partes, entre 1530 e 1560, os bordéis urbanos foram fechados e as prostitutas, especialmente aquelas que trabalhavam na rua, severamente penalizadas: banimento, flagelação e outras formas cruéis de reprimendas (FREDERICI, 2017, p. 187).

Dessa forma, fica clara a relação entre o trabalho e a questão de gênero, visto que os homens não foram impedidos de trabalhar, mas a história das mulheres – e aqui fazemos o recorte das mulheres ocidentais, que é o nosso objeto de estudo – nos mostra que elas em diversos momentos da história, desde a antiguidade, perpassando o medievo e chegando em dias atuais, tiveram e têm dificuldade de serem inseridas no mundo do trabalho. Para além disso, ao cuidar do lar, o trabalho doméstico sequer foi visto como um trabalho, situação que segue vívida, não sendo remunerado e muitas vezes sequer reconhecido socialmente dentro do sistema econômico capitalista.

No entanto, se analisarmos outros sistemas econômicos, para além do capitalismo, podemos perceber que há uma diferença na relação entre mulher e mundo do trabalho. Engels (1974) em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* trata sobre o tema:

A emancipação da mulher e sua equiparação ao homem são e continuarão sendo impossíveis, enquanto ela permanecer excluída do trabalho produtivo social e confinada ao trabalho doméstico, que é um trabalho privado. A emancipação da mulher só se torna possível quando ela pode participar em grande escala, em escala social, da produção, e quando o trabalho doméstico lhe toma apenas um tempo insignificante (ENGELS, 1974, p. 182).

Dessa forma, se remontamos a alguns textos de teóricos do socialismo, podemos perceber que há uma diferença no tratamento acerca do trabalho doméstico, da reclusão da mulher ao lar, da participação no mundo do trabalho e do conceito de família. Há um cuidado de tratar sobre o tema, que não é posto de lado, mas ganha centralidade no debate.

Quando nos deparamos com as comentadoras que tratam sobre a relação direta entre feminismo e socialismo, encontramos certas demandas que também estão presentes na teoria política de Platão:

É óbvio que a aspiração das mulheres à igualdade de direitos não será plenamente satisfeita pela luta, pela emancipação política, a obtenção de um doutorado ou outros graus acadêmicos, ou salário igual por trabalho igual. Para tornar-se realmente livre, a mulher tem que se desembaraçar das cadeias que faz pesar sobre ela a forma atual, ultrapassada e constrangedora, da família. Para a mulher, a solução do problema familiar não é menos importante que a conquista da igualdade política e o estabelecimento de sua plena independência econômica (FREDERICI, 2017, p. 182).

Ou seja, há a ideia de que não se pode tratar da emancipação feminina sem tratar da família e do cuidado dos filhos. Nesse sentido, temos um elemento essencial à discussão: a família e todos os problemas que a envolvem, como é o caso da renúncia que as mulheres fazem às próprias vidas em prol dos cuidados com os filhos e marido.

Como já citado anteriormente, Platão não se abstém da discussão envolvendo a criação das crianças, naquilo que o filósofo irá chamar de comunidade dos filhos (Pl. R. 460b). Para além disso, a discussão envolvendo os filhos está próxima da discussão que está posta na obra de Engels, que iria ser lançada milênios depois. Logo, entende-se que a ideia das mulheres não terem a necessidade de criar as crianças, ou seja, de não estarem presas à maternidade, é um pressuposto feminista na teoria de Platão. Este pressuposto é debatido e vivenciado até os dias de hoje, à medida que discute a impossibilidade de as mulheres trabalharem e terem a necessidade de abdicar de suas vidas para a criação das crianças.

No entanto, deve-se pensar que o corpo das mulheres está dentro do debate da procriação na comunidade dos filhos, e, de fato, esse assunto não pode ficar de fora de uma análise feminista do Livro V da *República*. Para Sandford (2010) a comunidade dos filhos não tem tido um grande apoio entre as feministas:

Although there has been some sympathy for Socrates' first proposal, to the extent that it prefigures proposals for the abolition of the bourgeois family, the idea that women should be awarded as sexual prizes to men, denied the freedom of choice of sexual partner, mated like animals and then denied access to their off-spring has, not surprisingly, found little support among feminists (SANDFORD, 2010, p. 12).

Entretanto, vale lembrar que os homens também não escolheriam suas parceiras sexuais. Como apontado por Sandford, em dado momento as mulheres se tornariam "prêmios sexuais", e essa crítica nos parece incontornável, visto que o próprio filósofo afirma explicitamente que os homens que se saírem bem nas guerras se uniriam mais vezes às mulheres (Pl. R. 460c). Sobre o tema, Ernoult (2005, p. 4) afirma que: "Le projet de « communauté des femmes et des enfants », ne signifie pas, comme on l'a souvent dit, que toutes les femmes appartiennent à chaque homme, mais plutôt qu'aucune femme n'appartient à aucun homme", então existe aqui uma dificuldade: ao mesmo tempo em que as mulheres não pertencerão a nenhum homem, saindo da situação de tutela, elas em determinado momento são consideradas como prêmios aos bons guerreiros.

Já a relação entre reprodução feminina e o trabalho é bastante discutida. Frederici (2017), por exemplo, ao tratar sobre a divisão sexual do trabalho, traça uma relação íntima entre o trabalho e a reprodução feminina:

Quero apenas ressaltar que, ao negar às mulheres o controle sobre seus corpos, o Estado privou-as da condição fundamental de sua integridade física e psicológica, degradando a maternidade à condição de trabalho forçado, além de confinar as mulheres à atividade reprodutiva de um modo desconhecido por sociedades anteriores. Entretanto, forçar as mulheres a procriar contra a sua vontade ou, como dizia uma canção feminista dos anos 1970, forçá-las a "produzir filhas e filhos para o Estado é uma definição parcial das funções das mulheres na nova divisão sexual do trabalho (FREDERICI, 2017, p. 182).

Pensando a partir do ponto de vista de Frederici, pode-se criticar a comunidade dos filhos de Platão, visto que as mulheres irão reproduzir pelo bem do Estado, fundando-se uma nova divisão sexual do trabalho movida pela procriação. De acordo com Ernoult (2005, p. 12), a sexualidade dos cidadãos da *Kallipolis* está inteiramente controlada pelo Estado. Nesse sentido, pode-se perceber que não é apenas a sexualidade das mulheres que está sob o controle do Estado, mas a dos homens também.

O que está posto em diferenciação, em relação ao homem e a mulher, é o fato de que algumas mulheres iriam precisar amamentar as crianças, então o que diferencia as pessoas, na teoria de Platão, é puramente a diferença biológica que diz respeito à reprodução:

L'enfant ne connaîtra jamais la femme qui l'a mis au monde et la mère ne pourra jamais identifier un enfant comme étant celui qu'elle a enfanté. Son rôle de mère se borne alors aux strictes fonctions biologiques qui caractérise le sexe féminin,

l'accouchement et l'allaitement. Peu importe d'ailleurs quelle femme allaite quel enfant. La fonction symbolique de mère est préservée mais elle n'a plus aucun lien avec la procréation d'un enfant particulier (ERNOULT, 2005, p. 3).

E vale lembrar que os cuidados com as crianças não são entregues unicamente às mulheres, tornando o cuidado algo inerente à elas, mas os homens também ficarão responsáveis pelos cuidados das crianças: "Então, à medida que as crianças vão nascendo, são acolhidas pelas autoridades encarregadas disso, constituídas ou por homens ou por mulheres ou por pessoas de ambos os sexos, pois também essas funções as mulheres exercem em comum com os homens" (Pl. R. 460b)

Uma ideia de Ernoult (2005) que chama atenção é a de que as mães exerceriam apenas uma função simbólica. Logo, as mulheres não são essencialmente entendidas como mães, isto é, cabe a elas, na *Kallipolis*, apenas exercerem a função que assegura a vida dos recém nascidos, com a finalidade de dar manutenção à vida.

Dessa forma, os corpos – tanto femininos quanto masculinos –, de fato, trabalharão para entregar bons guardiões ao Estado, no entanto, ao finalizarem a idade de reprodução, homens e mulheres poderão unir-se em igualdade, já que Platão propõe a liberdade sexual para ambos os sexos.

2.7 A semelhança com a comédia

De acordo com Silva e Augusto (2015), podemos definir a presença das mulheres na *República*, de Platão, e na *Assembleia*, de Aristófanes, como dois momentos marcantes para o âmbito da reflexão política do século IV a.C.

Diante das semelhanças, um debate que permeia as duas obras é: qual das duas obras foi publicada primeiro? e se algum dos autores copiou a ideia do outro. De acordo com Silva e Augusto (2015): "

É incontornável a ideia de que Platão tivesse sido espectador da comédia de 392, e dela tivesse recolhido o efeito e o aparato cômico, como uma espécie de distorção a uma avaliação séria do assunto (...) de regressar filosoficamente ao mesmo assunto, pois Platão não poderia deixar de referir-se entre outros a Aristófanes, talvez responsável por uma das mais vistosas caricaturas conhecidas acerca da filosofia e dos filósofos (SILVA E AUGUSTO, 2015, p. 153).

Dessa forma, é possível que Platão havia tido contato com a comédia aristofânica, mas que na sequência teria feito uma avaliação séria do assunto, como um tipo de regressão filosófica à temática abordada por Aristófanes. Sobre a relação entre as duas obras, Pompeu (2004) diz:

O livro V da República reproduz quase exatamente algumas idéias ridicularizadas na Assembléia de Mulheres: a comunidade de bens, de mulheres e filhos. A indicação de que Platão está se referindo ao texto de Aristófanes está na introdução desse assunto em que ele faz um comentário sobre o ridículo. Sócrates afirma que depois de delimitar o papel dos homens, tratará do das mulheres, ele utiliza as expressões drama andreion e drama gynaikeion (451 b). E, ao prescrever que a educação da mulher deverá ser semelhante à do homem, para que possam executar as mesmas tarefas, diz que talvez o que afirmou pareça ridículo e contrário aos costumes (geloia para to ethos). Mas conclui que não devem temer a troça dos gracejadores (ta ton kharienton skommata) sobre tão grandes mudanças referentes aos exercícios de ginástica, à música, ao porte de armas e à condução de cavalos (POMPEU, 2004, p. 142).

Então, no início da teorização acerca da comunidade das mulheres, Platão fala sobre os gracejadores, o riso e as brincadeiras sobre o tema:

Então, disse eu, já que demos início a nossa fala, não devemos ter medo das zombarias das pessoas dadas a fazer rir. Quanto e como zombariam da tal reviravolta a respeito dos exercícios feitos no ginásio e na música" (Pl. R. 452b).

Sobre este trecho, de acordo com Cãnfora (2014, p. 262) "*Ad un certo punto una stoccata viene destinata ai comici, incapaci di capire la serietà di questo progetto volto alla virtù e fatuamente inclini a deridere il nesso nudità-promiscuità*", é como se Platão estivesse dando uma resposta direta às zombarias, que insistiam em relacionar a nudez à promiscuidade.

Um outro aspecto que podemos perceber, é que Platão trata suas ideias como inovadoras e diferentes do *status quo*, principalmente ao utilizar a imagem das ondas. Sobre a inovação trazida por Platão e a relação com a comédia de Aristófanes, Canfora (2014) afirma:

Nota inoltre che difficilmente Platone avrebbe fatto dire a Socrate (al principio dell'innovativo suo ragionamento, scandito, proprio in ragione dell'audacia, per successive «ondate») che stava presentando idee mai udite prima se nel frattempo fossero già state messe in scena le Ecclesiazuse (CANFORA, 2014, p. 267).

Dessa forma, levanta a hipótese de que Platão sequer tinha tido acesso à encenação da peça de Aristófanes, caso contrário, não faria Sócrates “falar” com tanta expressividade acerca da inovação que suas ideias traziam.

Chama atenção o fato de que a primeira onda citada por Platão é seguida da tentativa de desvencilhar-se da zombaria que poderia acontecer diante de suas propostas:

Digamos que, ao falar da lei sobre as mulheres, nós saímos ilesos de uma onda como a dor mar... não fomos engolidos por ela ao estabelecer que nossos guardiães e guardiãs devem cuidar de tudo em comum (Pl. R. 457a).

A primeira onda delimitada por Platão, diz respeito às mulheres e a possibilidade de elas ocuparem certos cargos na cidade. Como afirma Cornelli (2014, p. 8), esse embate direto que Platão possui contra Aristófanes demonstra uma grande capacidade reativa do filósofo. A imagem da onda é uma imagem dramática, no sentido de que uma onda possui uma grande possibilidade de destruição, mas que mesmo diante de todos esses ataques, todos saíram ilesos.

Ainda na *República*, Platão continua a tratar sobre a relação entre as teses apresentadas e supostas brincadeiras sobre o tema, em relação à natureza da mulher:

Devemos permitir que haja um debate, caso alguém, brincando ou a sério, queira discutir se a natureza humana da mulher é capaz de participar com a do homem em todos os trabalhos ou em nenhum, ou se em alguns casos ela é capaz e em outros não? (Pl. R. 453a).

De acordo com Silva e Augusto (2015), podemos entender, historicamente, o que pode ter causado o interesse de ambos autores a tratar sobre o tema:

A motivação para o interesse por este tipo de especulação política teve origem, sem sombra de dúvida, em dois fatores: um que cruzou todo o séc. V a. C., o contacto intenso que sobretudo as Guerras Pérsicas fomentaram com o mundo bárbaro, onde a organização social obedecia a regras estranhas à prática grega; outro que profunda crise social e política do final do séc. V e das primeiras décadas do IV estabeleceu, a falência do sistema democrático com o Atenas o tinha experimentado nas últimas décadas, e a necessidade de considerar a reforma e a avaliação de eventuais virtudes de outros modelos. (SILVA E AUGUSTO, 2015, p. 159).

Logo, teriam ocorrido eventos que fizeram florescer a ideia de uma reforma política e social, e a consideração de outros modelos de organização, e esses fatos explicam o motivo pelo qual temos dois textos escritos com certa proximidade, sobre a mesma temática, no entanto, com caráter tão diferente.

Segundo Silva e Augusto, "O pretexto para a reflexão, cômica e filosófica, é um só: estabelecer os critérios em que pode assentar a construção de uma "cidade feliz" (2015, p. 159). E, na *República*, o filósofo afirma sobre a importância da felicidade e que ela faz parte de seus objetivos:

Prosseguindo por essa mesma senda, disse eu, acho que descobriremos a resposta a ser dada. Diremos que não seria nada de admirar se também nossos guardiões fossem muito felizes, já que, ao fundar nossa cidade, nossa meta não era que uma única classe fosse muito feliz, mas que, na medida do possível, toda a cidade fosse feliz (...) Neste momento, estamos pensando a cidade de modo que ela seja feliz, sem dar privilégio a poucos, porque nosso objetivo não é fazer que alguns sejam felizes, mas a cidade em seu todo (Pl. R. 420b).

Já na comédia de Aristófanes, encontram-se diversos elementos que criticam a má administração da cidade. Nesse sentido, as mulheres querem tomar o poder para que as coisas melhorem, logo, entende-se que em ambas as obras pode-se encontrar o elemento do "bem estar comum", ou a felicidade, para os cidadãos como um dos elementos centrais.

Na *Assembleia de Mulheres*, de acordo com Pompeu (2004, p. 131), ao saber que o governo foi entregue às mulheres, Praxágora mostra sua alegria, dizendo que agora a cidade será feliz, pois não será mais permitido aos oportunistas aproveitarem-se dos cargos públicos para o seu próprio interesse, nem roubar o povo, nem fazer intrigas, nem injuriar, e não haverá mais pessoas pobres (2004, p. 140). Esse trecho remete à ideia de Platão e à crítica da cidade dos ricos e da cidade dos pobres.

Na sequência, Praxágora começa ordenando que todos, dirigindo-se aos espectadores, entreguem seus bens ao governo, para que este os reparta igualmente, e assim não haja ricos e pobres, mas que todos possam viver bem. As mulheres também serão comuns a todos os homens (...) não haverá mais ladrões, pois não roubariam o que já é deles. Todos viverão em comum, e a cidade será uma só casa (2004, p. 140).

Há um outro paralelo político entre os dois autores, de acordo com Okin (2016, p. 343): "Platão tinha intenção de criar uma comunidade de pessoas que sentiriam dor e prazer nas mesmas coisas, pois os cidadãos viveriam em um alto grau de comunidade". Nesse sentido, a propriedade privada é um mal à cidade ideal, já que ela representa o egoísmo, quebrando a

unidade da comunidade. Sobre a questão da propriedade privada, Sócrates faz a seguinte afirmação:

E também estamos de acordo sobre o que dissemos antes. Afirmamos que eles não devem ter casas, nem terra, nem posses, mas recebendo de outros a alimentação como salário pelo exercício da guarda, todos eles devem consumi-la em comum, se é que realmente querem ser guardiões (Pl. R. 464c).

Para além do paralelo político anteriormente apresentado, um outro aspecto que pode ser demarcado é que Aristófanes dá voz às mulheres que são esposas, pois "Praxágoras é esposa legítima de Blêpiro, e Lisístrata é uma esposa ateniense "(FRANKLIN, 2016, p. 97). Ele não dá voz a uma escrava ou a uma concubina, por exemplo. Já Platão, no Livro V da *República*, não deixa demarcado a relação entre ocupações nos cargos da cidade e a questão da cidadania.

Mas, para além das semelhanças e diferenças entre as obras, alguns comentadores tratam de forma comparativa a forma como Aristófanes e Platão tratam a mulher:

As far as we know, other literature of the time did not cast women into a political role. Rather, as Thucydides writes in Pericles's funeral oration, women were to bear children as a security to the state and, while doing this, to be unseen and unheard.² Socrates rejects this portrayal of women in Book V and goes even further to reject his own definition of nature. The female does not engage in politics in order to satisfy the female eros and phusis as Lysistrata and Praxagora do. Rather, she is destroyed as woman in order to participate (SAXONHOUSE, 1976, p. 202).

Para Saxonhouse (1976) a mulher descrita na *República* é destruída para participar da política, ao passo que Lisístrata e Praxagora, personagens de Aristófanes, não o são. Mas, de fato, há uma diferença muito marcante em como o poder é dado às mulheres nas duas obras. Enquanto em Platão a alma tem um papel central, surgindo a possibilidade de elas ocuparem a guarda, em Aristófanes há mulheres que estão cansadas da instabilidade política e que decidem tomar o poder para si. Em Platão estamos falando sobre possibilidade, em Aristófanes, trata-se da tomada do poder.

Além de Aristófanes tratar de um suposto "golpe das mulheres" na conquista do poder político, também deve-se lembrar que na comédia aristofânica as mulheres possuem voz ativa, a comédia é narrada por elas, o que difere bastante das mulheres da comunidade de Platão, que são citadas, mas que não possuem voz:

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).

Ainda, uma outra diferença que se pode fazer em relação as duas obras, é aquela que diz respeito ao sexo e a feminilidade:

*When Aristophanes introduced women into the political arena in both the *Lysistrata* and the *Ecclesiazusae*, he did not remove from them their femininity or their sexuality. It is precisely their sexuality that is the motive cause in both plays, and it is their love of family life that gives the *Lysistrata* its central theme (SAXONHOUSE, 1976, p. 202).*

Enquanto em Platão há a dissolução da família nuclear, com a questão da comunidade dos filhos (Pl. R. 460d), em Aristófanes há a ideia de que as mulheres ainda irão cuidar dos filhos: "Pensemos um pouco: sendo mães, elas cuidarão de poupar a vida de seus filhos, de nossos soldados, evitando as guerras".

Por fim, há a ideia de sexo contida em ambas as obras, como já visto em Platão, o sexo biológico aparece para anular-se. Já em Aristófanes, o sexo biológico aparece explicitamente em dicotomia com o masculino:

E o povo é a causa de tudo isso, pois todo mundo cuida apenas dos próprios interesses, com a preocupação única de levar vantagens. E o pobre país vai aos trambolhões, como um bêbado! Mas se acreditarem em mim ainda haverá salvação. É às mulheres, às mulheres - repito - que devemos entregar o Governo, da mesma forma que confiamos a elas a direção dos nossos lares!

Dessa forma, o sexo biológico em Aristófanes é um conceito importante, mostrando assim um aspecto diferente do texto platônico, pois há a oposição entre o governo dos homens que tem sido ruim, e a reforma proposta pelas mulheres, que traria o fim da guerra, por consequência, o estabelecimento da paz e da estabilidade.

2.8 O distrato com a comunidade das mulheres – relações de poder e como se conta uma história

De acordo com Bluestone: "In fact, throughout the centuries, Plato's passage on sexual equality has suffered a singular fate; it has been largely dismissed, deplored, or ignored" (1988, p. 41). Maia (2022) também nos relata que mesmo que a comunidade das mulheres, presente no Livro V da *República*, seja um importante fator que demonstra uma reforma visando a justiça na *pólis*, em geral, foi uma ideia historicamente relegada pelos intérpretes da *República*.

Como afirma Bluestone (1988), na Alemanha surgiu uma onda de comentadores que pretendiam entender Platão em si, isto é, distanciar Platão da opinião dos tradutores e comentadores anteriores. Ao traduzirem o Livro V, o resultado desta pretensão foi efetivamente o seguinte:

But in the numerous translations, explications, and 'companions' that have continued to appear down to our own day, hostility toward the Platonic suggestion of equality persisted. Unsubstantiated views of women's differences, unexamined assumptions about women's limitations occurred repeatedly. Further, despite their stated aim of complete objectivity in rendering Plato's thought, commentators frequently offered their own beliefs that men and women cannot or should not play the same leadership role in society (BLUESTONE, 1988, p. 42).

Ou seja, mesmo que a comunidade de mulheres esteja explícita na teoria de Platão, a história da interpretação revela uma certa hostilidade em relação à possibilidade de as mulheres ocuparem cargos de poder. Isso nos faz pensar sobre quem e como se conta uma história, visto que a mesma carrega em si relatos sobre relações de poder. Como afirma Trouillot (2016):

Seres humanos participam na história não apenas como atores, mas também como narradores. A ambivalência inerente à palavra "história" em várias línguas modernas, incluindo o inglês, alude a esta participação dual. No uso vernáculo, história significa tanto os fatos em questão quanto uma narrativa sobre esses fatos, tanto "o que ocorreu" quanto "aquilo que se diz ter ocorrido". O primeiro significado enfatiza o processo sócio-histórico; o segundo, nosso conhecimento desse processo ou uma estória sobre esse processo (TROUILLOT, 2016, p. 21).

Trabalhando sob o ponto de vista da perspectiva dual que Trouillot (2016) nos apresenta, podemos nos questionar sobre essa temática. Do ponto "do que ocorreu", que seria o processo sócio-histórico, pode-se afirmar que Platão teorizou acerca da possibilidade de as mulheres ocuparem cargos de poder. Porém, no segundo tópico ("aquilo que se diz ter ocorrido"), onde se trata do nosso conhecimento ou sobre a estória desse processo, podemos nos questionar sobre os motivos pelos quais em determinados momentos o Livro V da *República* não foi traduzido, mas não apenas: podemos pensar os motivos pelos quais a

comunidade das mulheres foi relegada mesmo após ter sido traduzida. Bluestone (1988) nos dá alguns motivos que explicam o fato da comunidade das mulheres ter sido segregada pelos comentadores:

*Since virtually all scholars had been male, their attitudes no doubt reflected the age-old fact of male dominance in Western society. However, the assumption that it is right for males to rule, carried into philosophic thought, also helped to sustain and even shape the anti-female biases of scholars, educators, and politicians across the generations. The very students who were most likely to speculate freely on fundamental questions and criticize prevalent social practices received no encouragement from the Plato scholars to examine freshly what came to be known as *The Woman Question*. By downplaying or disregarding Plato's provocative proposals for women rulers, philosophers, whose task it is to question the dominant assumptions, instead reinforced the tendency of the 'educated gentleman' to ignore the matter of sexual equality as an important element of justice (BLUESTONE, 1988, p. 42).*

A primeira ideia que Bluestone (1988) traz é o fato de que a maioria dos acadêmicos eram homens, logo, eles reproduziam o domínio masculino, que aqui seria epistemológico, ou seja, além das mulheres não produzirem conhecimento, nenhum conhecimento a favor dos direitos das mulheres também não teria sido produzido. Para além disso, também seria interessante manter apenas a ideia de que os homens pudessem governar, visto que isso alimentaria as teorias anti-feministas, evitando dar elementos para os estudantes a refletirem sobre a proposta platônica para as mulheres.

Nesse sentido, temos algumas opções, como afirma Trouillot (2016) para analisar como se conta e como se contou essa história que estamos tratando aqui, a primeira posição a ser possivelmente adotada é a do historiador positivista: "o papel do historiador é revelar o passado, descobri-lo ou, pelo menos, acercar-se à verdade. Por esse ponto de vista, o poder não representa nenhum problema, é irrelevante para a construção da narrativa em si".

Ou seja, podemos observar o que foi feito com a comunidade das mulheres ao longo do tempo de duas formas: apenas revelando-a, ou a tratando pensando sob a luz das relações de poder, entendendo que a história e as suas narrativas não são neutras.

As ideias da classe dominante são, em todas as épocas, as ideias dominantes, ou seja, a classe que é o poder material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder espiritual dominante. [...] As ideias dominantes não são mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes [...]; portanto, das relações que precisamente tornam dominante uma classe, portanto as ideias do seu domínio. (MARX, 2009, p. 67).

Então, de acordo com Marx, em *A ideologia alemã*, as ideias da classe dominante são as ideias dominantes. O que nos faz lembrar da posição de Buchan (1988), citada anteriormente, a qual afirma que a maioria dos acadêmicos eram homens, logo, a ideologia

dominante a ser reproduzida era a da dominância masculina. Foucault, em *Microfísica do poder*, trata sobre como uma história pode ser contada, ao ser apoderada por algum grupo:

O grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto; de quem, se introduzindo no aparelho complexo, o fizer funcionar de tal modo que os dominadores encontrar-se-ão dominados por suas próprias regras (FOUCAULT, 2017, p. 120)

Por diversas vezes, é trabalho das mulheres rememorar as demais acerca do passado, ou, até mesmo, fazer um trabalho como o nosso: trazer à tona a defesa da igualdade entre os sexos dentro da obra de um filósofo tão importante como Platão. Simone de Beauvoir, no *Segundo Sexo* (2016, p.9) trata sobre isso, apontando que: "Hesitei muito tempo em escrever um livro sobre a mulher. O tema é irritante, principalmente para as mulheres. E não é novo". Há, na fala da filósofa, um certo desconforto em tratar sobre o tema, visto que ele sempre precisa ser revisitado, e com muita frequência, esse trabalho é feito por mulheres que sentem incômodo em perceber que há muita injustiça nos relatos que foram deixados.

Bluestone (1988, p. 42) nos conta quão tardiamente a comunidade das mulheres passou a ser estudada: "*With the advent after 1960 of a new feminist movement and the entry of more women into the field of philosophy, Plato's argument for women rulers has been revived*". Dessa forma, foi com o advento de um movimento feminista em 1960 que a comunidade das mulheres foi reavivada.

Junto com o advento de um movimento feminista, naturalmente uma epistemologia feminista se faz necessária, isto é, cria-se um vocabulário, definem-se conceitos, busca-se na filosofia e nas outras áreas de conhecimento relatos sobre as mulheres e sobre o que elas já produziram, e, acima de tudo, questiona-se sobre os relatos e sobre quem relatou:

Assim, no processo de construir a história das mulheres, partiu-se da atenção ao lugar ocupado pelas mulheres e de toda uma esfera do privado. Mas quem ocupava o lugar do observador? Quem construía o conhecimento e fazia ciência? Que pressupostos ditavam a separação entre o público e o privado na perspectiva da historiografia? (ANDRADE, 2001, p. 1).

A forma como se conta uma história está muito relacionada com onde se quer chegar com aquela narrativa. Com as diferentes formas de apropriação da teoria política de Platão, é natural que o Livro V da *República* tenha sido relegado. Como foi observado anteriormente, o trabalho não remunerado das mulheres pode ser entendido como central para a manutenção do sistema capitalista. Dessa forma, a teoria de Platão pode ser considerada progressista demais para o mundo em que vivemos hoje. No entanto, para a epistemologia feminista, é de grande

importância pensar que já há, desde Platão, a defesa da igualdade política e educacional entre as pessoas.

CONCLUSÃO

Ao descrever o funcionamento da comunidade das mulheres e dos filhos no Livro V da *República*, Platão acaba por conversar conosco, contemporâneos, sobre um assunto que sequer existia teoricamente em sua época: a igualdade de gênero.

É inegável que uma proposta de igualdade de gênero pode ser encontrada na *República*, ainda que no limite do anacronismo. A preocupação com a ocupação pública das mulheres está presente de forma muito marcada na obra. Platão poderia apenas ignorar a existência das mulheres na cidade, colocando como dado o fato de que elas não poderiam ocupar cargos da administração da cidade, o que não seria novidade na história da filosofia. Mas o filósofo decide tornar as mulheres parte da *República* como agentes do Estado, e não meramente como partes inertes da cidade.

As possibilidades dadas por Platão no que diz respeito às mulheres, e tudo que as cerca, é impressionante em sua completude. Como foi apresentado nessa dissertação, o filósofo trata desde a reprodução até a possibilidade de as mulheres ocuparem cargos da administração na *Pólis*.

A reprodução humana delimitada por Platão possui diversas condições, o que nos fez chegar à conclusão de que é possível pensar uma teoria da reprodução humana dentro da filosofia de Platão. Dessa forma, antes mesmo de analisar o texto platônico, buscamos e concluímos que o filósofo tinha conhecimento acerca da medicina de sua época, que tinha como principal precursor o médico Hipócrates. A reprodução, no contexto da *Kallipolis* de Platão, tem como um de seus objetivos unir os melhores entre si, com a finalidade de obter os melhores filhos para a cidade. Tal teoria reprodutiva apresentada na *República* também nos dá margem para pensar a perspectiva de gênero, visto que as mulheres também são ativas na transmissão dos bons genes.

Na sequência, analisamos as possibilidades de participação na vida pública que as mulheres poderiam ter na *Kallipolis* de Platão. O filósofo, ao decorrer do Livro V, nos dá pequenas pistas acerca de quais papéis sociais as mulheres poderão ocupar na cidade ideal. Desse tema, conclui-se que as mulheres poderão ocupar cargos administrativos, além disso, pode-se afirmar também que as guardiãs, por exemplo, não exercerão a função de ama das crianças que serão entregues ao Estado. Há uma cuidadosa delimitação de quem poderá ocupar determinados cargos, mas o filósofo vai além e também determina o que cada cargo poderá ou não exercer.

Dessa forma, existem mulheres, na *Kallipollis*, que não teriam as funções da maternidade. Dentro da perspectiva de gênero, o fato de uma mulher não ter a obrigação dos cuidados com uma criança desmistifica a ideia de que as mulheres são necessariamente cuidadoras, desmistifica também a ideia de que as mulheres precisam viver a maternidade, caso contrário, não serão completamente mulheres.

Por fim, para finalizar o primeiro capítulo, pensamos a alma como abertura à igualdade de gênero. Isso porque ao afirmar que as características físicas de uma pessoa não definem a ocupação que ela pode ter na cidade, mas a aptidão de sua alma, Platão acaba por incluir todas as pessoas na seara de possibilidade de ter uma ocupação na administração da cidade, ou no cuidado dos recém nascidos que ficarão sob a tutela do Estado.

A ideia de a alma ser a definidora da ocupação do cidadão fez com que as mulheres pudessem ser inseridas nas atividades do Estado, sem distinção marcada por conta do gênero. E, nesse sentido, buscamos na tradição filosófica e religiosa em que Platão pode se apoiar para definir sua teoria da imortalidade da alma. Como foi visto, a religião órfica, embora também trate acerca da imortalidade da alma, não foi o pano de fundo para que Platão pudesse pensar a imortalidade da alma.

Dentro da tradição pitagórica pudemos encontrar maior correlação com a filosofia de Platão. Como foi visto anteriormente, assim como na *República* de Platão, a alma, na concepção de Pitágoras, faz com que a hereditariedade não seja uma possibilidade para que determinados lugares sejam ocupados na sociedade. O que acarreta a possibilidade das mulheres poderem ocupar espaços que anteriormente não estavam sendo ocupados por elas.

Nesse sentido, na sequência – e para finalizar o primeiro capítulo – recorreremos à história das mulheres pitagóricas para comprovar o que estava sendo pensado anteriormente: elas tinham um papel de centralidade na comunidade pitagórica que não era comum para sua época. Então, a teoria da imortalidade da alma pitagórica traz reflexos para a realidade, e poderia também ter sido colocada em prática caso a *kallipolis* de Platão pudesse ter se tornado realidade.

Já no segundo capítulo iniciamos com uma análise histórica: quem eram as mulheres atenienses? Visto que uma das teses apresentadas nessa dissertação é de que Platão traz uma inovação no que diz respeito às funções sociais das mulheres da Atenas de sua época, faz-se necessário entender quais ocupações elas originalmente poderiam ter. O que se tem por resultado é que as mulheres não eram inertes para a cultura grega. Elas não estavam inseridas na vida política, de fato, mas estavam inseridas na vida religiosa, que também é um âmbito importante para a Atenas clássica.

Mas nem todas as mulheres estavam inseridas na organização e nos rituais religiosos. Como já foi afirmado, as mulheres em Atenas eram socialmente classificadas por seus *status* sociais, que as diferiam entre esposas, concubinas, cortesãs, escravas e prostitutas, sendo que cada uma dessas classificações permite uma participação diferente na cidade.

Na sucessão da dissertação, afirmamos que vários comentadores decidem tratar sobre como Platão teoriza acerca do acesso ao poder às mulheres, isso porque diversas dessas teorias se dedicam a criticar a forma como essa liberdade é dada às mulheres. As principais críticas estão em torno da ideia de que Platão não pensa nas mulheres por elas mesmas – ou na desigualdade política em que elas viviam. Elas estariam presentes no debate da *Kallipolis* não porque o filósofo tem a intenção de emancipá-las, mas porque, supostamente, pretende inseri-las em um local adequado para o melhor funcionamento do todo. O que se conclui desse debate, que é complexo e atual, é de que Platão, de fato, não pensa nas desigualdades que as mulheres estavam sofrendo. No entanto, as mulheres estão presentes na delimitação da *República*, e o filósofo não as ignora nem as deixa de fora da discussão como muito se vê na história da filosofia.

Além de não deixar as mulheres de lado da discussão filosófica ainda no período clássico da filosofia, Platão ainda trata também do cuidado com os filhos, o que abre a possibilidade de pensarmos o quanto sua obra é atual e conversa com o debate feminista dos dias de hoje. Isso porque o filósofo acaba por retirar da mulher a imposição de "ser do lar", tornando-a parte da engrenagem de um novo modelo político e social.

Nesse sentido, podemos relacionar alguns trechos da *República* com a obra de Engels (1974), porque, respeitadas as diferenças temporais e culturais, existem ideias contidas na *República* que conversam com o marxismo. Tanto Engels como Platão apontam para a importância de repensar as estruturas sociais, e, por consequência, pensar os familiares, reconhecendo a necessidade de igualdade e participação, independentemente do gênero, para construir um modelo político e social mais justo.

Como texto clássico da filosofia, quiçá mais clássico de todos os textos filosóficos, a *República*, escrita no IV século aEC, tem ainda muito a dizer para os dias de hoje. Platão abre a possibilidade para diversos debates com as mais diversas temáticas, que vão de epistemologia e assuntos clássicos da filosofia à possibilidade de as mulheres ocuparem cargos na administração da cidade. Platão, muitos séculos antes, já estava dialogando conosco. Talvez ele não saiba, mas suas propostas continuam atuais e ainda possuem a força daquelas mesmas ondas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICASz

ABRANTES, E. (2011). Dote e casamento na Grécia antiga. In: ZIERER, A.; VIEIRA, A.; FEITOSA, M. *História Antiga e Medieval: Simbologia, influências e continuidades: cultura e poder*. São Luís, Universidade Estadual do Maranhão, p. 225-238.

ACKER, C. (2008). Dioniso, Diotima. Sócrates e a Erosófia. *Aisthe*, n.3, p. 16-29.

ADAM, J. (1902). Plato. The Republic (traduction). Cambridge, Cambridge University Press.

ALMEIDA, J. (2014). *Um deus a céu aberto: Diônisos e a expressão material do teatro na paisagem da pólis na Grécia arcaica e clássica. Sec. VI-III a.C.* Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ANNAS, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, Oxford University Press.

_____ (1976). Plato's Republic and feminism. *Philosophy*, v.51, n. 197, p. 307-321

ANDRADE, J. (2015). O feminismo marxista e a demanda pela socialização do trabalho doméstico e do cuidado com as crianças. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 18, p. 265-300.

ANDRADE, M. (2001). O Feminismo e a Questão do Espaço Político das Mulheres na Atenas Clássica. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, São Paulo.

ARAÚJO, H. (2021). Platão atribui às mulheres a condição de sujeitos morais? Uma análise a partir do Livro V do diálogo A República. *Revista do Programa de Pós Graduação de Filosofia da Universidade Federal do ABC*, v.1, n.2, p. 81-113.

BACELAR, A. (2018). *Tragoidíai: cantos de cura? Representações da doença nos cultos dionisíacos e em tragédias de Sófocles*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Brasília.

BARKER, E (1957). *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*. London, Methuen.

BEAUVOIR, S. de (2016) *O segundo sexo*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

BELL, J. NAAS, M. (2015). Plato's animals: gadflies, horses, swans, and other Philosophical Beasts. Indiana, Indiana University Press Office of Scholarly Publishing

BERNABÉ, A. (2011). *Platão e orfismo: Diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo, Annablume.

BERQUÓ, T. (2014). Entre as heroínas e o silêncio: a condição feminina na Atenas clássica. *Oficina do Historiador*, n. 1, p. 1984-2005.

- BERTACCHI, A. (2022). Paideia e physis: os conceitos de "natureza" e "educação" nas obras platônicas. In *Revista ética e filosofia política*, n. 25, p. 195-210.
- BLOOM, A. (1991). Plato. *The Republic* (traduction). New York, Basic Books.
- BLUESTONE, N. (1988). *Why women cannot rule: Sexism in Plato scholarship*. Phil. Soc.
- BUCHAN, M. (1999). *Women in Plato's Political Theory*. London, Macmillan Press.
- BRUY, R. (1981). Plato. *Laws* (traduction). London, Harvard University Press.
- CADÓ, I. (2020). Da produção à reprodução: um olhar do feminismo crítico para o trabalho das mulheres. In *Os desafios do feminismo marxista na atualidade*, n. 19, p. 30-55.
- CAIRUS, H; RIBEIRO, W; (2005). Hipócrates. *Textos hipocráticos* (tradução). Rio de Janeiro, Editora Fiocruz.
- CANFORA, L. (2014). *La crisi dell'utopia: Aristofane contro Platone*. Roma, Editori Laterza.
- CASORETTI, A. (2010). *A origem da alma: do orfismo a Platão*. Trabalho de conclusão de curso, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- COCCO, V. (1984). Aristóteles. *Metafísica* (tradução). São Paulo, Abril cultural.
- CORNELLI, G.; MATSUI, S. (2016) O conceito de saúde no Livro V da República: Platão contra os hipocráticos. *Educação e filosofia*, v. 30, n. 50, p. 209-220.
- CORNELLI, G. (2011). *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- _____ (2011). A comunidade pitagórica: tipologia e identidade. *Hypnos*, n. 27, p. 230-245.
- _____ (2014). Platão contra a corrente: a imagem do navio na República. *Studia Philologica Valentina*, vol. 16, n. 13, p. 5-30.
- _____ (2021). A vida de Pitágoras de Diógenes Laércio: questões sobre a recepção do pitagorismo no período imperial. In: CORNELLI, G.; LEÃO, D.; PEIXOTO, M. *Dos homens e suas ideias: Estudos sobre as vidas de Diógenes de Laércio*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 247-262.
- _____ (2003). Caminho de duas mãos: Trocas filosóficas entre pitagorismo e platonismo. *Boletim do CPA*, n.15, p. 43-54.

CORNELLI, G.; LOPES, R. (org.) (2019). *Platão*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

CORNELLI, G. MATSUI, G. (2016). No tempo de Asclépio: a suposta engenharia genética de Platão. *Prometeus filosofia*, v. 9, n.19, p. 66-80.

CUCHET, V. (2015). Cidadãos e cidadãs na cidade grega clássica. Onde atua o gênero?. *Scielo Brasil*. Available at <https://www.scielo.br/j/tem/a/wKZ3nkdNP833CgcBJ8c5kXs/>. Accessed in 10/10/2024

DAVIDSON, J. (1998). *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*. New York, St. Martin Press.

DERETIC, I. (2013). Plato on the social role of woman: Critical reflections. *International Journal Skepsis*, n. 23, p. 152-168

DORLIN, E. (2021). *Sexo, gênero e sexualidades: Introdução à teoria feminista*. São Paulo, Ubu editora.

ENGELS, F. (1974). *A Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

ENGELS, E.; MARX, K. (2001). *A ideologia alemã*. São Paulo, Martins Fontes.

ERNOULT, N. (2005). Une utopie platonicienne: la communauté des femmes et des enfants. *Histoire, femmes et sociétés*, n. 22, p. 211-217.

FOUCAULT, M. (2017). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Paz e terra.

FRANKLIN, K. (2016). Aristófanes e Platão: discursos sobre a mulher na antiguidade. *Nuntius Antiquuss*. v. 12, n.1, p. 91-116

_____ (2010). O papel da mulher na cidade: Atividades femininas na antiguidade e a ideia de guardiã em Platão. In CORNELLI, G.; *Representações da cidade antiga: categorias historiográficas e discursos filosóficos*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

FRASER, N. (2019). Feminismo, capitalismo e a astúcia na história. In HOLLANDA, H. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, p. 25-48.

FREDERICI, S. (2017). *O Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*. São Paulo, Elefante.

_____ (2021). *O patriarcado do salário: notas sobre Marx, gênero e feminismo*. São Paulo, Boitempo.

HEILBORN, M. (1994). De que gênero estamos falando? Sexualidade, Gênero e Sociedade, n. 2, p. 97-110.

JAEGER, W. (1952). *La teologia de los primeros filosofis griegos*. México, Fondo de cultura económica.

KAHN, C. (2001). *Pythagoras and pythagoreans: a brief history*. United States of America, Hackett Publishing Company.

KURY, M. (1987). Diógenes Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (tradução). Brasília, Universidade de Brasília.

KOLLONTAI, A. (1982). *Marxismo e Revolução Sexual*. São Paulo, Global editora.

LEÃO, D. (2005). Sólon e a legislação em matéria de direito familiar. *Rivista di storia del diritto greco ed elenistico*, n. 8, p. 5-31.

LESSA, F. (2010). *Mulheres de Atenas: Mélissa do Gineceu à Agorá*. Rio de Janeiro, Mauad

LONG, C. (2015). Who let the dogs out? Tracking the philosophical life among the Wolves and Dogs of the Republic. In BELL, J.; NAAS, M. *Plato's animals: gadflies, horses, swans, and others Philosophical Beast*. Indiana, Indiana University Press Office of Scholarly Publishing.

LOPES, R. (2011). Platão. *Timeu-Crítias* (tradução). Coimbra, Clássica digitalia.

LORENTE, M. (2003). Jámblico. *Vida pitagórica* (tradução). Madrid, Editora Gredos.

MAIA, R. (2022). *O comum e as mulheres na Politeia de Platão*. Tese de Doutorado. Brasília, Universidade de Brasília.

MATSUI, S. (2015). *Medicina e política: a polêmica de Platão com a medicina na República*. Dissertação de mestrado. Brasília, Universidade de Brasília.

MCKEEN, C. (2006). *Why women must guard and rule in Plato's Kallipolis*. California, University of Southern California and Blackwell Publishing Ltd.

MOSSÉ, C. (1993). *Le citoyen dans la Grèce antique*. Paris, Editions Nathan.

NETO, E. (2011). Educação feminina, prazer e poder em Atenas (séculos VI-IV A.C). *Phoenix*, v.17, n. 2, p. 51-81

NUNES, C. (2016). Platão. *A República* (tradução). Pará, Editora da UFPA.

NUNES, C. (1980). Platão. *Protágoras* (tradução). Pará, Editora da UFPA.

- NOGUEIRA, C. (2010). As relações sociais de gênero no trabalho e na reprodução. *Aurora*, v.6, p. 59-62.
- ONELLEY, G. (2016). Apolodoro. *Contra Neera* (tradução). Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- OKIN, S. (1977). Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family. *Philosophy & public affairs*, n. 4, p. 345-369.
- PATEMAN, C. (1993). *O contrato sexual*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- PEREIRA, M. (2001). Platão. *A República* (tradução). Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- PINHEIRO, C. (2018). *Corpos em construção: natureza e condição do corpo feminino na antiguidade Greco-Romana*. Coimbra, Coimbra University Press.
- PRADO, A. (2014). Platão. *A República* (tradução). São Paulo, Martins Fontes.
- POMEROY, S. (2013). *Pythagorean women: their history and writings*. United States of America, The Johns Hopkins University Press.
- POMPEU, A (2004). *Aristófanis e Platão: A justiça na pólis*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- REALE, G. (2003). *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. São Paulo, Paulus.
- RUFINO, E. (2012). *O conceito de justiça segundo Platão à luz da problemática nómos x physis nos Livros I-IV da República*. Dissertação de mestrado. João Pessoa, Universidade Federal de João Pessoa.
- SANDFORD, S. (2010). *Plato and sex*. Cambridge, Polity Press.
- SAXONHOUSE, A. (1976). The philosopher and the female in the political thought of Plato. *Sage Publications*, v. 4, n. 2, p. 195-212
- SCOTT, J. (2023). Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In HOLLANDA, H. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, p. 49-82.
- SILVA, A. (2022). O "falar por imagem" na República de Platão. *Diaphonía*, v. 8, n. 2, p. 24-36.
- SILVA, M. (2007). O trabalho feminino na Grécia Antiga: lenda e realidade. *Clássica*, n. 20, p. 182-201.

- SILVA, R. (2015). O mito enquanto ferramenta pedagógica no ensino da filosofia. *Revista eletrônica de antiguidade*, p. 216-235.
- SOURVINOU-INWOOD, C. (2010). *Masculino e feminino, público e privado, antigo e moderno*. Pandora. Princeton, Princeton University Press.
- STRAUSS, L. (1978). *The city and the man*. Chicago, University of Chicago Press.
- TÔRRES, M. (2001). Considerações sobre a condição da mulher na Grécia Clássica (sécs. V e IV a.C.). *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, n.º 1, pp. 48-55.
- TROUILLOT, M. (2016). *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Curitiba, Huya Editorial.
- VASTOS, G. (1994). Was Plato a feminist?. In: GRAHAM, D. *Studies in Greek philosophy, Volume II: Socrates, Plato, and Their Tradition*. Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 133-144.
- VEGETTI, M. (2010). *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Coimbra, Annablume Editora e Imprensa da Universidade de Coimbra.
- VERNANT, J (2009). *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo, Editora Martins Fontes.
- VIRGOLINO, M. (2015). Fronteiras entre o público e o privado: o caso do santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto. *XVIII Simpósio nacional de história*, Florianópolis, Santa-Catarina.
- WAITHE, M. (1987). Early Pythagoreans: Themistoclea, Theano, Arignote, Myia, and Damo. In: WAITHE, M. *A history of women philosophers: Ancient women philosophers*. Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, p. 11-19.
- WITTIG, M. (2019). Não se nasce mulher. In HOLLANDA, H. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, p. 83-94.
- ZOLLER, C. (2021). Plato and equality for Women across Social Class. *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 15, p. 35-62.