

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**Vânia dos Santos Silva**

**Algumas Leituras Feministas de Platão:  
entre a imagem e a identidade**

**Brasília  
2013**

**Vânia dos Santos Silva**

**Algumas Leituras Feministas de Platão:  
entre a imagem e a identidade**

Dissertação a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli.

**Brasília**

**2013**

SILVA, Vânia dos Santos.

Algumas Leituras Feministas de Platão: entre a imagem e a identidade. / Vânia dos Santos Silva. Brasília, 2013. 99p.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade de Brasília (UnB).

1. *Doxa* 2. *Chora/Receptáculo* 3. Feminismo 4. Platão 5. Identidade I. Título.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Dissertação de autoria de Vânia dos Santos Silva, intitulada *Algumas Leituras Feministas de Platão: entre a imagem e a identidade*, apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília, em 26 de junho de 2013, defendida e aprovada pela comissão julgadora abaixo assinada.

---

Prof. Dr. Gabriele Cornelli  
Orientador (Presidente – UnB)

---

Prof. Dr. Maria Cecília Miranda Coelho (UFMG)

---

Prof. Dr. Hilan Bensusan (UnB)

**Brasília**  
**2013**

*para o Meryver (Thiago)  
pela koinonia*

Agradeço,

Ao Gabriele Cornelli que tem me orientado, apoiado e incentivado desde as minhas primeiras investigações na iniciação científica.

A Clara Acker com carinho e saudades pela orientação inicial desta pesquisa, pelo seu entusiasmo em falar sobre as mulheres, as deusas e o feminino.

Ao Hilan Bensusan pelas “desorientações” que tanto me “orientaram” no campo dos estudos de gênero e da ontologia.

A professora Maria Cecília Coelho pelas valiosas observações feitas ao trabalho.

Ao Wanderson Flor pelas inquietantes problematizações que me colocou na banca de qualificação.

A todos da Cátedra UNESCO Archai: As Origens do Pensamento Ocidental, pelos momentos de estudo, discussões e orientações mútuas

A todas as professoras e professores que, também, me ajudaram a caminhar nas veredas da pesquisa com suas orientações.

A Dona Maria e ao Seu José, mãe e pai fofos, por toda a dedicação, esforço, alegria, incentivo, entusiasmo, simplicidade, sabedoria e amor. Também os agradeço pelos irmãos e irmãs lindas que me deram Ivone, Vanessa, Ana Alice, Antônio e Márcio, todos sempre me apoiaram e incentivaram.

Ao Eduardo, a Keyla e ao Alisson pelos questionamentos inquietantes e que por serem ainda que tão pequenos já tão revolucionários me dão tanto orgulho.

As amigas e aos amigos do episteria e de outras turmas que me proporcionaram tantas boas e frutíferas conversas, debates e reflexões.

A UnB pelo acolhimento.

Ao CNPQ pelo financiamento do mestrado.

“Quem abandonou a lançadeira ao tear?”  
[Hiparquia respondeu] ‘Fui eu, Teôdoros, mas acredito  
que tomei uma decisão errada se dediquei à minha  
educação o tempo que teria dedicado ao tear?’”  
D.L. *Vitae* VI.98.

Sou visível – vejam esse rosto índio – no entanto, sou invisível. Tanto  
vós deixais cegos com meu nariz adunco como sou seu ponto cego.  
Mas existo, nós existimos. Gostariam de acreditar que eu fui  
derretida no caldeirão. Mas não fui, nós não fomos.  
Anzaldúa, 2005: 704.

## RESUMO

Nos últimos decênios houve um franco aumento de estudos e discussões relativos a alguns problemas de gênero no interior da comunidade de pesquisadores e pesquisadoras que se dedicam à antiguidade. Na esteira destes estudos a presente dissertação percorre algumas obras de poetas, tragediógrafos, oradores e filósofos, bem como de autores modernos para tentar delinear, sob uma ótica feminista, de que modo foi imputada às mulheres uma identidade e um *telos*; de que modo se produziram as suas imagens. Com o estudo das fontes percebemos a efetuação da relação entre as mulheres e a *phusis*, bem como entre as mulheres, o receptáculo e o seu corpo enquanto lugar de expiação. De maneira mais específica com as filósofas feministas contemporâneas, analisamos a proposta de Platão acerca da igualdade entre mulheres e homens, na *República* e *Leis*. O que nos possibilitou perceber que não há, entre as feministas que se dedicam a estes textos, consenso quanto ao “feminismo” de Platão. Isso porque ora Platão parece estar consciente de que possui uma imagem da mulher, ora ele parece não perceber a imagem como uma imagem a concebendo como uma identidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Doxa, Chora/Receptáculo, Feminismo, Platão, Identidade.*

## ABSTRACT

Over the last decades there was a widely growth of studies and discussions about some gender problems among researchers dedicated to the Ancient World. In this paper we discuss some of these issues of gender from the ancient world. We went through some works of poets, tragedians, orators and philosophers, as well as modern authors to try to outline, in a feminist perspective, how was imputed to women an identity and a *telos*; how their images were produced. With the study of sources we realize the effectuation of the relation between women and *phusis* as well as among women, the receptacle and its body as a place of atonement. In a specific way with contemporary feminists, we analyze the proposal of Plato about the equality between women and men in the *Republic* and *Laws*. What enabled us to realize that there is not, among feminists who are engaged in these texts, consensus about the "feminism" of Plato. That's because sometimes Plato seems to be aware that there is an image of the woman, now he does not seem to perceive the image as an image, conceiving it as an identity.

**KEYWORDS:** *Doxa*, *Chora*/Receptacle, Feminism, Plato, Identity.

# SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIACÕES .....	11
INTRODUÇÃO .....	12
PRIMEIRO CAPÍTULO .....	20
1. UMA <i>DOXA</i> ACERCA DAS MULHERES ATENIENSES .....	20
1.1. A Produção da Categoria das Mulheres: uma noção <i>a priori</i> .....	24
1.2. Outro e Mesmo.....	26
1.3 Silêncio e Assimetria.....	29
1.4. O <i>Oikos</i> .....	34
SEGUNDO CAPÍTULO .....	45
2. O <i>TOPOS</i> DAS MULHERES NO <i>TIMEU</i> .....	45
2.1 Receptáculo/ <i>Chora</i> .....	48
2.2 Excesso.....	53
2.3 A Fantasia Masculina da <i>Autarkeia</i> .....	60
2.4 <i>Pregancy</i> do Corpo <i>versus Pregancy</i> da Alma .....	63
TERCEIRO CAPÍTULO.....	70
3. PLATÃO ENTRE O FEMINISMO E A MISOGINIA .....	70
3.1 Uma Leitura da <i>República</i> e <i>Leis</i> .....	75
3.2 Um Feminista às Avessas.....	81
3.3 Uma <i>Psyche</i> Marcada pelo Masculino.....	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	94
Fontes.....	94
Autores(as) modernos(as) .....	95

## LISTA DE ABREVIACÕES

aEC = antes da Era Comum (= a.C.)

*Ag.* = Ésquilo. *Agamenon*

D. L. = Diógenes Laércio

DK = Diels-Kranz

*Hip.* = Eurípedes. *Hipólito*

*Il.* = Homero. *Ilíada*

*Leg.* = Platão. *Leis*

*Med.* = Eurípedes. *Medeia*

*Op.* = Hesíodo. *Os Trabalhos e os Dias*

*Or.* = Eurípedes. *Orestes*

Orig. = No original

*Resp.* = Platão. *República*

*Soph. El.* = Sófocles. *Electra*

*Symp.* = Platão. *Simpósio*

*Th.* = Hesíodo. *Teogonia*

*Tim.* = Platão. *Timeu*

*Vitae* = Diógenes Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*

## INTRODUÇÃO

Os estudos feministas que são realizados, principalmente, por filósofas têm mostrado haver uma tendência, nas filosofias feitas por homens, de separar o mundo público “dos homens” do mundo privado “das mulheres”; de separar a geração das ideias, considerada mais elevada, da geração biológica, necessária, contudo ordinária; de conceber o corpo como negativo e a razão como positiva, separando desta maneira a racionalidade da corporeidade. Diante dessa tendência, um reflexo de uma antiga mentalidade, presente ainda nos dias de hoje, faz-se necessário rever, em toda a história da filosofia, as questões de gênero com vistas à construção de uma nova concepção não separatista do corpo, da alma, da razão e da percepção.

O corpo (*soma*), como sabemos, está entre os temas disputados e caros aos antigos. Para uns, como Platão, tratava-se de um “receptáculo” para a alma/mente (*psuche*), enquanto que para outros, como Demócrito, tratava-se do ser na sua totalidade. Enquanto Platão descrevia a mente, ou o intelecto, como uma das partes da alma, Demócrito a descrevia como uma modificação do nosso ser corpóreo. Podemos depreender do seu livro *Pequena Cosmologia* que a experiência e o raciocínio estavam vinculados por uma relação de efetuação: a experiência produz o aprendizado e desenvolve o raciocínio.

Desde a antiguidade as noções de corpo e de experiência estão intimamente ligadas às mulheres. É como se as mulheres estivessem para o corpo/matéria tal como os homens para a razão. Essa associação, mais ou menos corrente no pensamento grego antigo, tornou possível que se operasse na filosofia, com Platão, a cisão entre o corpo e a mente.<sup>1</sup> Essa

---

<sup>1</sup> “- SOCRATES: So a man is different from his own body. - ALCIBIADES: So it seems. SOCRATES: Then what is a man? - ALCIBIADES: I don't know what to say. - SOCRATES: Yes, you do—say that it's what uses the body. ALCIBIADES: Yes. SOCRATES: What else uses it but the soul? - ALCIBIADES: Nothing else. - SOCRATES: And doesn't the soul rule the body? - ALCIBIADES: Yes. - SOCRATES: Now here's something I don't think anybody would disagree with. - ALCIBIADES: What? - SOCRATES: Man is one of three things. - ALCIBIADES: What things? - SOCRATES: The body, the soul, or the two of them together, the whole thing. - SOCRATES: But we agreed that man is that which rules the body. - ALCIBIADES: Yes, we did agree to that. - SOCRATES: Does the body rule itself? - ALCIBIADES: It couldn't. - SOCRATES:

mentalidade filosófica atribuiu ao corpo um lugar subalterno em relação à mente. E, dado que, o corpo os remetia ao feminino, podemos supor que, de algum modo, o valor atribuído às mulheres deve ter participado desse lugar de subalternidade.

Em certa medida poderíamos atribuir esse vínculo, que é perpetuado, entre corpos femininos e a noção de receptáculo a um movimento que poderíamos chamar, como na sociologia de Pierre Bourdieu (1999: 8), de “des-historização” da história ou da “transformação da história em natureza, do arbítrio cultural em natural” ou divino.

E ainda com a filosofia de Judith Butler e de Michel Foucault podemos afirmar que não são os corpos que definem o par *mulher/homem*, e sim um complexo processo de sujeição que os segrega em práticas sociais assimétricas, que os toma como ponto de partida da partilha do gênero binário apagando, desse modo, o seu acontecimento funesto.

Assim, Butler afirma que “a hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito” (2010: 24), isto é, quando pensamos “mulher” rememoramos uma performance feminina e o mesmo ocorre com os homens que assumem uma performance masculina, isso significa que o sexo está “colado” no gênero. E Butler continua

Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como inscrição cultural de significado num sexo previamente definido dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual ‘a natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ é

---

Because we said it was ruled. - ALCIBIADES: Yes. - SOCRATES: So this can't be what we're looking for. - ALCIBIADES: Not likely. - SOCRATES: Well then, can the two of them together rule the body? Is this what man is? - ALCIBIADES: Yes, maybe that's it. - SOCRATES: No, that's the least likely of all. If one of them doesn't take part in ruling, then surely no combination of the two of them could rule. - ALCIBIADES: You're right. - SOCRATES: Since a man is neither his body, nor his body and soul together, what remains, I think, is either that he's nothing, or else, if he is something, he's nothing other than his soul. - ALCIBIADES: Quite so. - SOCRATES: Do you need any clearer proof that the soul is the man?" *Alcibiades I* 129e,130a-c.

Judith Butler afirma que “Na tradição filosófica que se inicia em Platão continua em Descartes, Hurssel e Satre, a distinção ontológica entre corpo e alma (consciência, mente) sustenta, invariavelmente, relações de subordinação e hierarquia políticas e psíquicas. A mente não só subjuga o corpo, mas nutre ocasionalmente a fantasia de fugir completamente à corporificação” (2010: 32).

Essa passagem do Alcibiades é bastante ilustrativa desta discussão relativa ao valor que se dar ao corpo e a alma. Contudo o pensamento de Platão é muito complexo o que dificulta a afirmação segundo a qual essa seja a sua única concepção de *soma* e *psuche*.

produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre o qual age a cultura (...). Na conjuntura atual, já está claro que colocar a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas (BUTLER, 2010, 25).

O problema da manutenção de um discurso que conserva o “sexo” em um plano seguro – pois lhe é imputado uma ontologia, uma definição pré-discursiva, cuja existência *a priori* é dual e está fora de questionamento – está em conservar a estrutura binária do “sexo”, como observa Butler.

Esta categoria foi também questionada por Monique Wittig e por Foucault. A primeira questiona tal categoria, pois entende que nela se encontra uma reificação da “ideologia da diferença sexual” (WITTIG, 1992: 1) que, segundo a filósofa, “funciona como uma censura em nossa cultura ao mascarar” a ideologia da diferença sexual ou da heterossexualidade, “naturalizando a oposição social entre homens e mulheres” (idem, p. 1). E, por sua vez, “serve para ocultar o fato de que as diferenças sociais sempre pertencem a uma ordem econômica, política e ideológica”. A noção de “sexo” é, portanto, diz ela, a “categoria política que funda a sociedade como heterossexual” (WITTIG, 1992: 4). O “sexo” é a categoria que ordena como “natural a relação que está na base da sociedade” (WITTIG, 1992: 4), i.é., a relação heterossexual; e “é através dela que metade da população, as mulheres são 'heterossexualizadas' (...) e submetidas a uma economia heterossexual” (WITTIG, 1992: 4). Essa economia, veremos traz grandes implicações para as mulheres, já no mundo antigo, uma vez que elas serão tomadas, compulsoriamente, como sujeitos reprodutores de humanos.

Wittig denuncia nesta categoria a criação de corpos distintos a partir de um discurso biologizante que diferencia o organismo tomando como relevante os órgãos sexuais, isto é, aqueles que fazem parte do processo de reprodução, mantendo deste modo a “heterossexualidade uma necessidade ontológica” (WITTIG *apud* BUTLER, 1987: 146).

Já Foucault no primeiro volume de *A História da Sexualidade* aponta para aquilo que ele denomina de *scientia sexualis*, o que seja uma “ciência” emergida no século XIX com o objetivo de produzir “discursos verdadeiros sobre o sexo”. Conforme Foucault,

A noção de 'sexo' possibilitou juntar, numa unidade artificial, elementos

anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres, e permitiu utilizar essa unidade factícia como princípio causal, um significado onipresente, um segredo a ser revelado em toda parte: o sexo estava assim apto a operar como um significante peculiar e como um significado universal (FOUCAULT, 2009: 168)

Devemos ainda acrescentar, ao que já foi dito, que o arranjo com o qual operamos sobre os corpos em função de sua genitália além de ser arbitrário, pressupõe de fundo uma essência que definiria os impulsos, os instintos e as pulsões diferenciadas/diferenciantes para as *mulheres* e para os *homens*, impondo-lhes os comportamentos “próprios” a cada um dos corpos, isto é, impondo que entremos nos domínios da inteligibilidade cultural. O que significa dizer que: há espaço somente para dois corpos: o corpo da mulher cuja performance será a feminina e o corpo do homem que terá uma prática masculina. Neste arranjo os corpos identificados como “desviantes” (tendo-se em mente que esses mesmos corpos “desviantes” são produzidos e materializados por atos normativos e regras), ou seja, aqueles que não estabelecem uma relação de “coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (BUTLER, 2010: 38) são logo acomodados dentro de pedagogias formadoras de *corpos-dóceis*, ou excluídos se a tentativa de “normalização” não obtiver sucesso.

Dado que há medidas sociais no sentido de determinar o arranjo de gênero a partir da categoria de sexo, também devem haver contra-medidas feministas no sentido de questionar, problematizar e desconstruir os arranjos sociais de gênero que excluem aqueles que desviam da identificação sexo/gênero. Neste sentido gostaríamos de propor uma organização das, que denominamos, categorias paradigmáticas das relações de gênero. Nesse conjunto introduzimos, por exemplo, as categorias de mulher, homem, sexo, gênero, corpo, etc., ou seja, introduziremos as categorias cujas noções são normalmente compartilhadas por uma comunidade, ou por um conjunto de pessoas, e que dizem respeito às relações de gênero. Dispor de um conjunto geral para agrupar as categorias paradigmáticas — como, por exemplo, a de corpo — nos permitirá organizar os estudos feministas e todas as suas problemáticas, a partir de eixos temáticos gerais e específicos. Desse modo se a pretensão for estudar a história do conceito de *corpo*, o eixo geral poderia ser: (eixo geral) o estudo do conceito de *soma*/corpo na antiguidade clássica; e (eixo específico) seria o próprio conceito de corpo mediado por uma relação específica na

antiguidade clássica.

A finalidade desta organização dos estudos feministas é fundamentalmente política, mesmo na sua dimensão pedagógica. É política, na medida em que, serão expostas — de um modo mais claro, acessível e, portanto, didático — as construções discursivas acerca das relações de gênero. Assim, não perderíamos de vista que as performances assumidas por corpos de mulheres e de homens são interpretações a partir das próprias relações sociais, relações essas que se compõem, na rítmica e na disritmia, dos gestos, dos olhares, do tato, dos discursos, das constrições normativas, das condições de trabalho, da dietética, da produção da *episteme*, da produção da *histeria*, em suma da produção das *episterias*.

Essa organização das categorias funciona como um repertório de instrumentos no combate aos argumentos essencialistas e de autoridade (igreja, médicos, psicólogos, juristas, psiquiatras, filósofos, pedagogos). O ponto principal está em tornar compreensível o entendimento segundo o qual: apreender as relações de gênero por meio de uma visão fixa do sejam as relações humanas e, entender estas relações de gênero através de discursos arbitrários que apelam para o divino ou para a natureza, implica, de certo modo, na defesa de posturas segregacionistas sejam elas sexistas, classistas, racistas, chauvinista, etc.

∞

Nesta dissertação enfrentaremos alguns questionamentos acerca das relações de gênero que perpassam as obras de filósofos, de tragediógrafos de poetas, de oradores dentre outros. Mas nos concentraremos na obra platônica analisando alguns diálogos: de maneira especial *Simpósio*, *República*, *Timeu* e *Leis*. O objetivo deste trabalho não é encerrar os problemas colocados às interpretações, mas sim abrir possibilidades de leituras destes textos cânones da cultura ocidental a partir de uma perspectiva feminista.

No *Primeiro Capítulo* buscamos esboçar, através de textos que obedecem a diversas tipologias literárias como é o caso da poesia e da tragédia, que *doxa*<sup>2</sup> os homens (filósofos,

---

<sup>2</sup> Ao longo do primeiro capítulo muitas vezes iremos traduzir a palavra “*doxa*” pela palavra “imagem”. Isto porque entendemos que a “opinião” dos atenienses sobre as mulheres consiste no modo como eles as

poetas, legisladores, etc.) produziram sobre as mulheres. Como eles elaboraram essas *doxai*? Como as compreendiam? Qual era, para eles, o seu estatuto? Consideravam eles estas *doxai*/imagens como fatídicas, reais, verdadeiras? Seriam imagens que para eles traduziriam o modo de ser próprio das mulheres da forma mais autêntica?

O nosso objetivo é, portanto, redesenhar, a partir de uma perspectiva dos estudos de gênero, o quadro das *doxai* acerca das mulheres na Atenas Clássica, principalmente aquela vinculada a imagem “pandórica”, masculina, que fora difundido por vários poetas, filósofos, tragediógrafos e oradores. Parece-nos que, a partir da análise dos textos, essa imagem era vivenciada por eles (homens atenienses) como se se tratasse da descrição da própria *phusis* das mulheres. Em suma o intuito deste capítulo é esboçar uma caracterização do imaginário masculino sobre as mulheres do período clássico e refletir sobre as suas implicações para as mulheres. Tematizaremos o mito hesiódico relativo à fabricação da primeira mulher; o silêncio, o matrimônio e a relação das mulheres com o *oikos*.

No *Segundo Capítulo* procuraremos mostrar de que modo Platão é representante da antiga dicotomia cosmológica ocidental “corpo/mente”, a partir do diálogo *Timeu*.

---

*enxergavam*; em outras palavras a *doxa* nada mais é que uma imagem do objeto por ela apreendido/feito. A *doxa* está a meio caminho entre a apreensão daquilo sobre o que se tem uma “opinião” e a concepção, a elaboração mental daquilo sobre o que se faz, ou seja, uma “opinião”. Algumas vezes a *doxa* será tomada simplesmente como uma imagem de algo tida por alguém (como a imagem das mulheres tida pelos atenienses), outras vezes, contudo ela será tomada como a própria “identidade” das mulheres como se não se tratasse de uma “opinião”, mas do “conhecimento” da própria coisa em si. Para a primeira acepção podemos dar como exemplo o parágrafo 454d-e, da *República*, no qual Platão defende que as mulheres também podem assumir o governo da *polis* e, não é o fato delas procriarem que as impede de assumir, pois isso não as torna inferiores aos homens; Platão parece querer nos dizer que aquilo que as torna incapaz de participar do governo da cidade é a “opinião” que os alguns atenienses têm de que as mulheres são essencialmente inferiores em relação aos homens, e pensando desse modo não oferecem as mulheres a mesma instrução que é oferecida para os homens. Já a segunda acepção pode ser exemplificada com a afirmação do Xenofonte no *Econômico* onde ele diz que “a divindade (*theos*) parece-me adaptou desde o princípio a natureza (*ten phusin*) da mulher (*tes gunaikos*) aos trabalhos e cuidados do interior, e a do homem aos do exterior”, aqui o autor tem uma “opinião” acerca das mulheres enquanto uma identidade, ou seja, é própria da natureza das mulheres ficar em casa e é próprio da natureza dos homens realizar trabalhos fora do *oikos*. A *doxa* não alcança a coisa de que se fala, mas nos parece que, de modo geral, na Atenas clássica a *doxa* produzida sobre as mulheres tinha a pretensão de dizer quem *eram* as mulheres em sua totalidade, ou seja, tinha-se a pretensão de manifestar uma essência das mulheres daquele período. Isso se torna um problema na medida em que a própria representação de algo implica em julgamentos avaliativos sobre esse outro que é produzido. Podemos aqui usar as palavras de Edward W. Said ao falar do Oriente enquanto uma construção do Ocidente, mas fazendo uma analogia com a construção da imagem das mulheres feita pelos homens: “É a Europa que articula o Oriente; essa articulação não é a prerrogativa de um mestre de marionetes, mas de um genuíno criador, cujo poder de dar a vida representa, anima, constitui o espaço do contrário silencioso e perigoso além das fronteiras familiares” (SAID, 2010: 94). Tal como a Europa articula o Oriente são os homens atenienses que articulam as mulheres. Sabemos que na *República* a palavra que Platão utiliza é *eikon* para se referir a imagem. Contudo gostaríamos de manter esta tradução do termo *doxa* ora por opinião ora por imagem, pelos motivos já explicitados acima e por a palavra imagem está dentro do campo semântico de *doxa*.

Apresentaremos, tendo como subsídio a leitura de algumas filósofas desse texto, o que o personagem Timeu reservou aos corpos/*somata* femininos e aos masculinos, quais aspectos imputou a cada um deles e quais aspectos caracterizou como superiores e como inferiores, ou corruptores. Neste capítulo apresentamos um paralelo entre o *Timeu* e o *Simpósio*, na medida em que nos dois diálogos Platão atribui maior valor aos aspectos que caracterizam a *psuche*, como: a temperança, a razão e o controle.

Timeu, no diálogo homônimo, narra a criação do *cosmos* e de tudo o que há nele. Nos chama a atenção a sua exposição da criação dos seres humanos. A primeira geração, nos conta ele, é composta apenas de seres humanos masculinos, as mulheres aparecem na segunda geração quando os homens desta primeira se deixam dominar pelos desejos, medo ou cólera, e obtêm como “castigo” o retorno em um corpo feminino. Logo, a geração das mulheres resulta do “decaimento” da virtuosidade (*arete*) masculina, sendo, portanto, um corpo que serve para a expiação dos vícios de uma vida passada. Assim, essa cosmologia opera sobre os corpos das mulheres a redução da sua condição humana à condição de meros objetos que servem ora para que a *psuche* humana masculina expie seus vícios, e ora para a procriação humana.

No *Terceiro Capítulo* faremos uma discussão das obras *República* e *Leis*. Apresentaremos algumas leituras, de filósofas feministas, destas obras. Veremos que estas leituras não tem completo acordo no que diz respeito à proposta de Platão relativa à igualdade entre as mulheres e os homens na *República*.

As autoras com quem estamos discutindo, tomam posições variadas. Susan Okin, por exemplo, tem uma visão que poderíamos classificar como “moderada” a respeito de Platão, ela lê a *República* enquanto uma proposta política utópica e muito avançada, tendo-se em vista o período histórico. Já Morag Buchan não tem uma leitura nada moderada, para ela Platão é claramente misógino. A sua análise da obra de Platão tem como chave de leitura a noção de *psuche*.

Utilizaremos o método hermenêutico apoiando-nos na teoria *O Grau Zero da Hermenêutica* de Mario Vegetti. Esta teoria consiste em explicitar que a leitura que fazemos de um texto é ela mesma de certo modo, determinada pelo lugar e perspectiva que o leitor ou leitora assume diante do texto. A pretensão de Vegetti não é apontar qual seja a leitura “correta”, mas assinalar que as leituras que se faz de um texto são aquelas que o texto

permite, ou seja, existe uma polissemia nos textos que “ajudam a explicar a amplitude da gama de interpretações legitimamente possíveis” (VEGETTI, 2010; 274). Utilizaremos, também como suporte a teoria feminista da crítica de gênero, nessa perspectiva temos como principais referências Judith Butler que se contrapõe aos discursos identitários e de representação e Joan Scott que em sua formulação da *categoria de gênero* nos faz compreender que as construções das identidades de gênero são arbitrárias, e afirma, também que o gênero se constitui a partir de relações sociais e estas se fundamentam nas “diferenças percebidas entre os sexos” (SCOTT, 1995, p. 86).

As citações feitas em outras línguas foram reproduzidas em nota de rodapé. As traduções dos textos de autores modernos foram feitas por mim, salvo indicação em contrário. Algumas citações das fontes foram traduzidas do grego por mim (estas serão indicadas). No uso das fontes utilizamos por vezes mais de uma tradução moderna, o que se verifica pelas notas. Foram realizadas consultas a dicionários da língua grega antiga para a verificação dos termos que optamos por transliterar. A transliteração dos termos gregos foi feita a partir das *Novas Normas de Transliteração de Coimbra* construída pelos professores: Gabriele Cornelli (UnB) e Delfim Leão (UC).

# PRIMEIRO CAPÍTULO

## 1. UMA *DOXA* ACERCA DAS MULHERES ATENIENSES

Tudo o que se disse e se escreveu no debate sobre o feminismo de Platão, que na *República*, concebe uma cidade em que as mulheres deviam ser educadas *como* os homens, esbarra com esta evidência: façam elas o que fizerem, e podem tentar fazer tudo, fá-lo-ão *menos bem* (...). Esta certeza, esta adesão unânime à ideia de uma menor qualidade, de uma inadequação, de um não estar à altura — lacuna, mutilação, imperfeição —, confere ao saber Grego um sabor de desagradável acidez (SISSA, 1990: 87-88).

Neste capítulo buscaremos apresentar a tese segundo a qual os homens atenienses do período clássico conceberam uma imagem de mulher que acreditavam e vivenciavam como sendo a própria natureza dela. Veremos que essa imagem é decalcada sobre as mulheres, por meio do desprezo, da depreciação e do confinamento de seus corpos, o que visa à sua dominação. Esta imagem, que vivenciaram como natureza, operou sobre os corpos das mulheres a redução da sua condição humana à condição de mero objeto, ora um instrumento para a satisfação dos prazeres masculinos, ora um instrumento para a reprodução biológica da *polis*. Seja como for, a sua condição mesma de Outro é contradita, e a sua identidade estabelecida.

Mas, afinal quem é este Outro, esta alteridade que foi objeto de inquietação de tantos homens atenienses do período clássico? Por que os modos dessa alteridade eram perseguidos? Buscavam alcançá-lo, ambicionavam ajuizá-lo? Ou ansiavam por contê-lo, por regê-lo e controlá-lo? Por que se percebiam — seja por forjamento seja por de fato acreditarem — tão distantes das mulheres? Seria esta uma percepção genuína, ou um

simulacro? Teria sido ela forjada na política do século VI, ou seria uma herança cosmológica mais antiga? Será que não apreciavam a sua ética, o seu modo de expressão, o arranjo que juntava umas às outras em experiências comuns? Ou simplesmente, queriam os homens esta distinção por considerarem-se superiores em termos de *arete*, pensando ter superado sua *hubris*? Será que não sabiam eles que esse Outro desmesurado não pode ser assimilado ou compreendido completamente?<sup>3</sup>

O Outro, pelo qual inicialmente buscamos pensar as mulheres, não é o sujeito universal ou mesmo a falsa representação desse sujeito, ou seja, as mulheres não são uma cópia invertida dos homens. Na esteira de Lucy Irigaray o Outro a qual me refiro tem mais semelhanças, com algo que faz parte da ordem do irrepresentável do não designado daquilo “que não é ‘uno’ mais múltiplo” (BUTLER, 2010: 29). Ou podemos pensar ainda nos termos de Lévinas que define o outro como um rosto que não alcançamos, por ser ele mesmo infinito. Abarcar, definir o indefinível ou arriscar reconhecê-lo como parte do mesmo, compreendê-lo como se compreende a si mesmo e com isso querer torná-lo igual, é talvez o que tenham tentado fazer os homens atenienses a fim de normatizar a diferença.

O movimento de assimilação do Outro, que consiste na reivindicação da posse do conhecimento do que ele seja nos faz pensar em questões de ordem ética e política. O estabelecimento das leis no espaço público supõe o (re)conhecimento do objeto ao qual elas se aplicam, bem como supõe que sejam as melhores para todos. E esse é o grande problema da representação, pois

por um lado a *representação* serve como termo operacional no seio de um processo político que busca estender visibilidade e legitimidade às mulheres como sujeitos políticos; por outro lado, a representação é a função normativa de uma linguagem que revelaria ou distorceria o que é tido como verdadeiro sobre a categoria das mulheres (BUTLER, 2010: 18).

Butler observa que o sistema de representação política institui sujeitos, por meio da linguagem, que serão posteriormente representados. Essa produção de sujeitos não é sempre explícita e muito menos declarada por quem os produzem. Contudo, com isso não

---

<sup>3</sup> Quando falo do outro (das mulheres) como inatingível em termos de compreensão completa, não falo nos termos da filosofia que desde seus primórdios toma as mulheres no singular e as percebe como um objeto enigmático. O alcance de uma compreensão absoluta acerca do outro, seja quem for esse outro, penso ser inviável.

quero dizer que haja uma produção de sujeitos de um modo linear e simples, pois ela é um mecanismo complexo e ambíguo.

É complexo na medida em que os indivíduos também participam de algum modo de sua produção enquanto sujeitos e enquanto seres que desejam tornar-se inteligíveis culturalmente. E, é ambígua, pois aqueles que produzem os sujeitos através das leis não explicitam a sua parte na produção de indivíduos sujeitáveis, mas somente a parte do reconhecimento, como se essas leis não disciplinassem os corpos e por sua vez apenas desempenhasse o papel de representar os indivíduos que se identificam com as leis estabelecidas. Desse modo podemos afirmar que prevalece a política do reconhecimento identitário, isto é, a identidade enquanto uma norma; e não da identidade como uma “característica descritiva da experiência” (BUTLER, 2010: 38). A partir desse pressuposto poderíamos, certamente, afirmar que sofrerão poucas restrições sociais aqueles indivíduos que fizerem parte dos grupos identitários que se encontram nos limites da representação de subjetividades definidos *a priori*, ou, em outras palavras, enquanto maior for a sujeição dos indivíduos às práticas pré-estabelecidas seja pelas regulações oficiais seja pelas regulações oficiosas, menor será seu constrangimento nos espaços de legitimação de tais práticas.

A noção de identidade enquanto uma norma reguladora é eficaz, na medida em que, forja perspicazmente nos indivíduos o desejo pelo reconhecimento, pelo valor que eles sentem ter ao fazer parte do comum, da unidade ou de uma comunidade da não diferença. A categoria das *mulheres* é instituída nessa dinâmica de estabelecimento de uma identidade cujo fim é o reconhecimento de direitos<sup>4</sup> de indivíduos como parte de um grupo, ou seja, esses mesmos indivíduos fora desse grupo não teriam seus direitos reconhecidos.

Essa discussão relativa a dicotomia indivíduos *versus* categoria, ou grupo como propõe Joan Scott (2005), precisa ser abordada a partir de uma perspectiva histórica, pois, atualmente, como já foi dito o reconhecimento é viabilizado, principalmente, quando indivíduos se identificam com determinadas categorias, identificando-se com essa categoria eles fazem parte de um conjunto que tem características comuns. Mas Scott observa que no século XVIII, no contexto europeu, o que ocorria era o contrário disso que falamos acima;

---

<sup>4</sup> Minha menção ao reconhecimento de direitos está relacionada com a prática mais comum quando se fala de igualdades entre os sexos, por exemplo. Comumente o reconhecimento são de direitos; direitos trabalhistas iguais, direitos políticos, etc. Relativo a essa discussão verificar: Joan Scott *O Enigma da Igualdade*, Estudos Feministas, janeiro-abril/2005.

o reconhecimento de direitos iguais era dado as pessoas enquanto indivíduos, já as que eram consideradas como parte de um grupo ou de uma categoria eram excluídas dos procedimentos que garantiam direitos aos indivíduos. Assim os indivíduos homens tinham direitos iguais perante outros homens por terem como característica a individualidade entre si, já as mulheres não possuíam os mesmos direitos que os homens por pertencerem a categoria das mulheres, o que significava que entre elas haviam características comuns.<sup>5</sup>

O problema que se coloca está exatamente relacionado ao mecanismo que reconhece, pois ele ao mesmo tempo em que reconhece, também reprime e limita os sujeitos reconhecidos e logo representados.

Aqui podemos inserir o modo como Foucault compreende o *sujeito* que está vinculado com sua noção de poder. Esta noção última não é mais compreendida enquanto *domínio*, mas como *relação* e não é negativa, ou seja, ela implica ativa e diretamente os corpos dos indivíduos em um movimento de fora para dentro. As relações de poder são 'positivas', no sentido em que elas despertam, produzem desejos e disposições e, a partir deles, as pessoas se veem imbricadas nos processos sem se perceberem numa relação de objetificação, ou seja, elas veem-se como pessoas livres, no entanto, nesse processo de interiorização dos aspectos da cultura “ou dispositivos de poder”, que são, necessariamente, culturais e históricos estes indivíduos vão se tornando sujeitos, agora no sentido próprio do termo. O sujeito é, para Foucault, aquele indivíduo que se encontra, ou é efeito, de uma sujeição.

A razão é a seguinte: dado que as posições dos indivíduos são diferenciadas nas instituições e nas inter-relações e que essa diferenciação tem como uma de suas variáveis a capacidade de produzir e normatizar *relações* no corpo social e, conseqüentemente de sujeitar, então há no nível institucional certa modalidade de *exercício* de poder que é repressivo, violento e negativo (não o poder ele mesmo, mas uma modalidade do seu exercício no nível institucional), modalidade de exercício que atua na sujeição, dominação e alienação.

---

<sup>5</sup> Joan Scott exemplifica a noção existente de igualdade, no final do século XIX, entre quem tinha o direito a igualdade e quem não o tinha, com uma citação do criminologista italiano Cesare Lombroso que dizia o seguinte: “Todas as mulheres caem na mesma categoria, ao passo que cada homem é um indivíduo em si mesmo; a fisionomia das primeiras se conforma a um padrão geral; a dos últimos é ímpar para cada caso”. Lombroso *apud* Scott, 2005: 17.

A dominação, ou o exercício do poder institucional que reduz ou condiciona a atividade de outrem nas relações que estabelece consigo mesmo, com os outros e com o mundo não é a-histórica, ou a-cultural, muito antes é na história e no interior de uma dada cultura concreta que tal exercício pode encontrar os dispositivos que constitui e que permitem a sua efetuação; como nos mostrou Foucault (1988: 25) “em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual” e ordena obrigações e direitos; compõe cuidadosos procedimentos; prescreve marcas; imprime lembranças nas coisas e até nos corpos. A dominação não cessa, pois ela sutilmente assegura-se e com o auxílio da regra e em meio a produção de discursos (re)constrói-se em um outro modo de dominação.

### **1.1. A Produção da Categoria das Mulheres: uma noção *a priori***

Butler ao se referir a distinção entre corpo e alma, considera que tal distinção:

Sustenta, invariavelmente, relações de subordinação e hierarquia políticas e psíquicas. A mente não só subjuga o corpo, mas nutre ocasionalmente a fantasia de fugir completamente à corporificação. As associações culturais entre mente e masculinidade, por um lado, e corpo e feminilidade, por outro, são bem documentadas nos campos da filosofia e do feminismo (BUTLER, 2010: 32).

Para a filósofa o *ser* de um gênero não se encontra pronto, mas é produto de um “efeito, objeto de uma investigação genealógica e não fenomenológica, tendo em vista que esta ainda busca por uma essência que mapeia os parâmetros políticos de sua construção no modo da ontologia” (BUTLER, 2010: 58). Neste sentido ela aceita a afirmação de Simone de Beauvoir — de que “ninguém nasce mulher e sim torna-se mulher” (BUTLER, 2010: 58) — uma vez que, ela nos permite pensar em processos, em devires, em uma construção que não precisa ter uma origem ou fim... Não é possível tornar-se uma mulher em definitivo, pois não há um *telos* (BUTLER, 2010: 59).

Mas, se não há um *telos* para as mulheres por que, então querer estabelecê-lo? E esse *telos* terá alguma relação com a *phusis*? E a *phusis* o que pode ter sido na antiguidade?

E, por que ainda falamos de *phusis* enquanto um ente para ser observado, instrumentalizado e pacificado, por que a associamos com o feminino? Pierre Hadot no seu livro *O Véu de Ísis* traça uma história da ideia de natureza nos apresentando o termo *phusis* em suas variadas conotações. Ele nos diz que em Heráclito *phusis* tinha um sentido que estava expresso no verbo *phyesthai*, isto é, tinha um sentido de nascimento, de crescimento e de resultado, contudo o nascer tinha relação com o surgimento “espontâneo das coisas, de uma aparição, de uma manifestação das coisas resultante de sua espontaneidade” (HADOT, 2006: 38). Já no século V aEC o termo terá, por exemplo, em algumas passagens dos tratados hipocráticos, relação com a “constituição física própria de um paciente, naquilo que provém de seu nascimento” (HADOT, 2006: 39), e esse sentido irá se estender ao ponto de tomá-lo como os “caracteres próprios de um ser, à sua maneira de ser primeira e original, logo normal: o que ele é ‘de nascimento’” (HADOT, 2006: 39). Segundo Hadot “em Platão e Aristóteles, a palavra *phusis* acompanhada do genitivo irá finalmente significar o que chamamos de a natureza de uma coisa, sua essência” (HADOT, 2006: 39). É importante observar que as várias conotações desse termo convivem nestes dois momentos históricos, contudo, o que Hadot tenta mostrar é que há um sentido que predomina.

E esse sentido de *phusis* enquanto aquilo que algo ou alguém possui como natureza própria ou essência nos permite pensar a noção de essência enquanto uma propriedade rígida de um ser, ou seja, enquanto

aquilo que pode constituir o *principium individuationis* de alguma coisa. Mesmo quando evocamos propriedades não qualitativas de algum item – como são *haecceitates* – supomos, por vezes, que há essência que não se confunde com aquilo que (normalmente) predicamos. Há aquilo que uma coisa é e, em contraste, há as propriedades que ela pode deixar de ter sem deixar de ser o que é (...) pensamos em propriedades essenciais de alguma coisa e com isso distinguimos propriedades que são, em algum sentido, necessárias e propriedades que são contingentes (BENSUSAN, 2008: 232).

Seguindo, ainda, o rastro de Bensusan sobre o que ele fala de essência podemos também fazer uma relação entre essência e referência, ou seja, podemos falar de algo, mas situando-o e sem querer que a descrição que faço disso de que falo seja aquilo que ele é verdadeiramente. Ou ainda podemos pensar “a essência de algo em termos de onde aquilo

está”<sup>6</sup> (BENSUSAN, 2008: 240), ou seja, qual o lugar ocupado por isso de que estamos chamando de essência, entendendo essência como um item posicional. Portanto, “o conhecimento da essência de um item não é um conhecimento de nada mais do que da posição do item em um mapa onde podemos encontrá-lo” (BENSUSAN, 2008: 240).

Partiremos dessa noção de natureza tomada, no século V aEC, como *essência* para discutir a relação entre os homens desse período e suas tentativas — sejam elas por meio das normas ou das leis<sup>7</sup> — de definir ou mesmo reivindicar conhecimento sobre a natureza/essência das mulheres desprezando dessa maneira qualquer alteridade que as possa caracterizar.

A valorização do outro enquanto um *mesmo* permite o estabelecimento da aliança, enquanto que a não valorização do outro enquanto um não *mesmo* suscita o conflito. Por um lado o estabelecimento de igualdade entre os homens atenienses do século V aEC — ao menos no que se refere ao estatuto de cidadão — os permitia fazer alianças e eram considerados membros da *koinonia*, por outro lado o não estabelecimento de igualdade entre homens e mulheres suscitava o *stasis* (o conflito) nessa relação. Ora, mas por que é preciso que se reconheça o outro como igual para se dá acolhida a sua existência? Por que não, em havendo reciprocidade, acolhê-lo na sua alteridade, dispensando qualquer identificação?

## 1.2. Outro e Mesmo

---

<sup>6</sup> Aqui Bensusan parece adotar uma concepção “branda” da ontologia, a qual nós utilizaremos, pois aquela concepção “dura” que nos parece ter existido na antiguidade, mas, também no medievo e na modernidade se mostrou historicamente falsa, como tem mostrado vários campos de pesquisas como os estudos de gênero, a historiografia, os estudos da antropologia cultural dentre outros. Assim junto com Bensusan e as feministas recusamos essa concepção “dura” de essência.

<sup>7</sup> Judith Butler no seu livro *Undoing Gender* diferencia leis e regras de normas, na medida em que entende leis e regras como instrumentos legais que regulam pessoas, no entanto, compreende que as normas que regulam as pessoas vão além dos instrumentos legais. Mas, de acordo com ela sugerir que gênero é uma norma requer maior explicação. Ela, então define norma como: “A norm is not the same as a rule, and it is not the same as a law. A norm operates within social practices as the implicit standard of normalization. Although a norm may be analytically separable from the practices in which it is embedded, it may also prove to be recalcitrant to any effort to decontextualize its operation. Norms may or may not be explicit, and when they operate as the normalizing principle in social practice, they usually remain implicit, difficult to read, discernible most clearly and dramatically in the effects that they produce” Butler, 2004: 41.

O imaginário ateniense acerca de suas origens está permeado por uma distinção entre a raça das mulheres e a raça humana, esta última é a raça dos homens. Enquanto a primeira é um produto de Zeus e de todos os deuses a segunda raça surgia da terra. Pandora produzida por Zeus deu início a tribo das mulheres (*genos gunaikon*).<sup>8</sup> Antes de Zeus produzir o belo mal (*kalon kakon*): a funesta (*oloion*) grei (*phula*) das mulheres,<sup>9</sup> e dá-lo aos homens, os “homens e deuses viviam juntos, habitavam o mesmo lugar (...) comiam juntos”.<sup>10</sup> Em certa ocasião, “aquele que estava encarregado de preparar o grande boi, destinado ao banquete”,<sup>11</sup> Prometeu, o repartiu de modo tal que favorecia mais aos homens que aos deuses. Zeus raivoso, por ter sido enganado,<sup>12</sup> rompe com a intimidade alimentar. Prometeu, em outro ato ardil, extrai dos deuses o fogo, o entregando aos humanos, e então, Zeus, como punição, envia aos homens um terrível mal: Pandora.<sup>13</sup> Os homens, antes desse feito de Prometeu, viviam sobre a terra livres dos males, dos trabalhos sofridos e das doenças terríveis, assemelhando-se aos deuses na partilha das coisas da vida, bem como não conheciam o nascimento por geração e nem a morte por velhice. Todavia, depois que foram punidos e que receberam Pandora, juntamente com todos os males que ela liberou sobre a terra, ao abrir a tampa do grande jarro,<sup>14</sup> com aflição perguntaram aos deuses “por que as mulheres?”<sup>15</sup>

Ó Zeus, porque infligiste aos homens este terrível flagelo das mulheres, pondo-as à luz do Sol? Se tu querias propagar a espécie humana, não era necessário procura-lo nas mulheres, mas os mortais nos teus templos colocariam bronze, ferro ou ouro maciço para, em troca, adquirirem a progênie, cada um segundo o valor da sua posição, e habitarem em casas livres de mulheres.<sup>16</sup>

---

<sup>8</sup> Hesíodo *Th.* v. 590.

<sup>9</sup> Hesíodo *Th.* v. 591.

<sup>10</sup> Hesíodo *Op.* v. 507-617.

<sup>11</sup> Sissa, 1990: 90.

<sup>12</sup> Por quão enganoso fosse o ato de Prometeu, não foi o suficiente para enganar Zeus, “Zeus de imperecíveis desígnios soube, não ignorou a astúcia; nas entranhas previu males que aos homens mortais deviam cumprir-se”, *Teogonia* v. 551.

<sup>13</sup> O nome de Pandora só aparece no livro *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo.

<sup>14</sup> Hesíodo *Op.* v. 90-99.

<sup>15</sup> *Pourquoi les femmes? Ou plutôt, pour à cette interrogation sa forme traditionnelle: pourquoi la ‘race des femmes’*; Cf.: Loraux, 1981: 75-76.

<sup>16</sup> Eurípedes *Hip.* v. 616.

Viver livre das mulheres parece ser o desejo dos homens. Acreditam eles que do mal se livrariam, caso não houvesse a raça das mulheres. Na peça *Medeia*, Jasão expressa de modo semelhante ao Hipólito sua vontade de não depender das mulheres para procriar, dizem:

Convém, pois de outro lugar mortais crianças procriar,  
E não existir a raça feminina:  
Deste modo não existiria nenhum mal aos homens!<sup>17</sup>

Como lembra Loraux, “de Semonide a Eurípedes, de Amorgos à Atenas, a mulher é criatura de Zeus e nesse sentido, o *genos gunaikon* ameaça a unidade da sociedade masculina” (LORAUX, 1995: 78 - 79). Elas, que primeiro decidiram sobre os rumos da *polis* ateniense, no tempo do reinado de Cécrope<sup>18</sup> (quando ainda tinham direitos políticos: participar da assembleia e votar), deram vitória a Atena, deusa saída da cabeça de um macho, guerreira e virgem que “depois de consagrada divindade poliada, não move uma palha na defesa dos direitos da mulher. Direitos adquiridos que Poseidon, irritado contra o voto feminino, vai solicitar sejam abolidos, anulados em seu território”.<sup>19</sup> Observamos então no mito da origem de Atenas a exclusão das mulheres de qualquer poder na cidade. Depois de afastarem as mulheres da política os homens passaram a assumir a atividade política de maneira exclusiva, e passaram até a tomar os assuntos divinos como seu objeto de deliberação uma vez que se encontravam agora apartados dos deuses.

Então os homens, no espaço público, passaram a legislar tanto sobre os assuntos privados (e, indiretamente, sobre as mulheres) quanto sobre os assuntos sagrados (e, indiretamente, sobre os deuses). E isso se deveu à separação dos humanos e dos deuses, bem como a separação dos homens e das mulheres. A ausência física dos deuses e das mulheres no espaço público levou os homens a se encarregarem de legislar sobre estes últimos. Isto quer dizer que os homens entenderam que os assuntos políticos não eram mais da competência das mulheres, nem da dos deuses.

---

<sup>17</sup> Tradução dos versos feitos por mim. *Chren gar allothen pothen brotous paidas teknousthai, thelu d' ouk einai genos: choutos an ouk en ouden anthropois kakon*. Eurípedes, *Medeia*, vv. 573-575.

<sup>18</sup> Cécrope, segundo a tradição o que nasceu primeiro, meio serpente e meio homem, foi o primeiro rei da Ática, Cf.: Grimal, 1951: 82-83.

<sup>19</sup> Detienne, 1990: 249.

O que explicita o entendimento que eles têm de si mesmos enquanto mais próximos, e afins, dos deuses por natureza. Os homens se compreendem como detentores da legitimidade política, que demonstram pelo seu vínculo de parentesco com os deuses. As mulheres, contudo, são herdeiras do artifício de Zeus, não pertencendo legitimamente às linhagens divinas, são intrusas no mundo dos homens e, portanto, não possuem as credenciais necessárias para a participação dos assuntos públicos regidos pelas divindades.

### 1.3 Silêncio e Assimetria

As mulheres de Atenas (*athenaion gunaikon*), aquelas que constituem o *genos gunaikon*, parecem compor um grupo que se deseja silenciar. O ideal estabelecido para elas é o silêncio e a reclusão, ao menos parece ser essa a expectativa social mais comum. Contudo, poderíamos nos perguntar por que mesmo em uma condição de isolamento e silêncio as mulheres provocam ruídos e medos nos homens?

O silêncio assume para as mulheres uma dupla função: primeiro, as mulheres permanecem silenciosas, pois isto é o que se espera delas e agindo desse modo elas jogam com as normas sociais, na medida em que, de algum modo, também se beneficiam dessa condição; segundo, o silêncio as torna cúmplices umas das outras e em seu *thalamos* trocam confidências e tramam contra os homens.

De acordo com Silvia Montiglio (2000) o silêncio, enquanto uma cumplicidade feminina (mas poderíamos, sem problemas, falar de uma irmandade/sororidade), é bem demonstrada na tragédia.

Os trágicos apontam para os perigos que supostamente se escondem por trás do confinamento das mulheres e de sua exclusão nas esferas do discurso público. Eles vão, por assim dizer, para além da cortina de silêncio do gineceu, e além dessa cortina, no segredo dos aposentos internos, eles imaginam as mulheres trocando confidências que permanecem perigosamente silenciosas para eles.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> “By representing women who act through secret networks, the tragedians point to the dangers that supposedly lurk behind women’s confinement and exclusion from the spheres of public speech. They go, as it were, beyond the silent curtain of the gynaeceum; and beyond that curtain, in the secrecy of the inner

Se por um lado as mulheres provocam inflamadas discussões na ágora e por meio de sua astúcia (*metis*) tramam e conseguem até mesmo provocar guerras.<sup>21</sup> Por outro lado elas, por não terem lugar nos espaços de decisões políticas da *polis*, têm as suas *nomoi*, os seus *ethea*, e os seus *teleia* determinados pelos discursos masculinos.

Assim eles arranjam suas vidas a partir dos seus preceitos, ditam como devem se comportar, e vão além: as apresentam em seus discursos como se estivessem falando de sua própria natureza, dizendo o que são.

Se tenho de falar também das virtudes femininas, dirigindo-me às mulheres agora viúvas, resumirei tudo num breve conselho: será grande a vossa glória se vos mantiverdes fiéis à vossa própria natureza, e grande também será a glória daquelas de quem menos se falar seja pelas virtudes, seja pelos defeitos.<sup>22</sup>

Em seu discurso fúnebre, Péricles se lembra dos antepassados dos atenienses e de seus feitos, lembra os atenienses o quanto eles são superiores em relação aos seus adversários. Elogia a intrepidez dos homens que morreram e anuncia que eles serão para sempre solenizados não apenas por meio do epitáfio em seus túmulos, mas por outras pessoas em outros lugares por meio da lembrança que não será apenas escrita, mas também ficará ela mesma na memória. Aos pais dos mortos aconselha àqueles que estão ainda em idade de procriar que o façam, pois suavizaria a tristeza e ajudaria a cidade a ficar mais populosa e a “continuar segura”. Já para as mulheres viúvas dedica um pequeno parágrafo

---

*quarters, they imagine women exchanging confidences that remain dangerously silent for them*” Montiglio, 2000: 256.

<sup>21</sup> Aqui me refiro à personagem Helena que foi objeto de muitas discussões ética e julgada culpada pelo início da guerra de Tróia. Eurípedes, no *Orestes*, a responsabiliza, na voz de Pílates, pelas desgraças da Hélade, sendo este o motivo que justificaria sua morte, assim Pílates diz a Orestes: “Porém, agora, ela receberá castigo em nome de toda a Hélade, de quem matou os pais, de quem fez perecer os filhos, e noivas deixou privadas de marido. Haverá um triunfo e o fogo se há de acender aos deuses: não de desejar-nos, a ti e a mim, muitas felicidades, porque fizemos correr o sangue de uma pérfida mulher” Eurípedes, *Orestes*, vv. 1134-1140. Em *Esquilo*, de acordo com Maria C. Coelho, onde parece ser feito uma narração que a coloca como culpada, tal discurso pode ser questionado pelo fato dela não sofrer penalidade e está de certo modo em um nível diferente dos demais personagens humanos, como se ela estivesse mais próxima dos deuses, desse modo “fica o problema de se condenar alguém que, longe de se opor à divindade, serve como seu instrumento”. Por outro lado em Eurípedes como o evento é colocado dentro da esfera humana os julgamentos morais são dificultados; Coelho, 2000/2001: 162. Ainda sobre a questão se Helena foi ou não o pivô da guerra, Giulia Sissa recupera alguns fragmentos dos cantos *cíprios* os quais indicam que a causa da guerra de Troia foi uma “estratégia acionada” por Zeus para atender ao pedido da cansada *Gaia*; Sissa e Detienne, 1990: 75.

<sup>22</sup> Tucídides, 1999: II 45.

de seu discurso e nele apresenta “um breve conselho”, no qual declara que a glória, para elas (*kleos gunaikon*),<sup>23</sup> é se conservarem fiéis a sua “própria natureza”. Qual seja exatamente, esta natureza a que se refere não o sabemos, mas podemos supor que esteja relacionada ao tipo de mulher cuja *polis* desejou produzir através de suas *nomoi*.

Outro ponto associado, por Péricles, à glória feminina é a invisibilidade. As mulheres mais gloriosas são, justamente, aquelas de quem menos se falar, seja das virtudes ou dos vícios. Como bem lembra Górgias<sup>24</sup>, no *Elogio de Helena*, Helena foi depreciada e censurada em toda a tradição, “mulher sobre a qual chegou ser consenso unânime da tradição poética e o significado de seu nome, que leva consigo a lembrança de acontecimentos infortunados” (Górgias). Helena é apenas um exemplo, uma representante da censura imposta às mulheres quando estas deixavam de cumprir com o papel que havia se estabelecido para elas. Helena, uma das personagens de *Orestes*, buscando uma maneira de prestar homenagens a Clitemnestra, responde Eletra que a questiona, dizendo:

Eletra – E a ti, não é permitido ir ao túmulo dos que te são queridos?

Helena – É que sinto vergonha de me mostrar aos argivos.

Eletra – É tarde pensares com acerto, depois do abandono vergonhoso do lar.

(...)

Eletra – É de temer, na verdade: em Argos, os clamores contra ti andam em todas as bocas.<sup>25</sup>

A glória das mulheres (*kleos gunaikon*) ao que sugere o discurso de Péricles está associada ao silêncio (*sige*) e a solidão (*monosis*). Mas, também a sua obediência e servilismo aos homens, coisa que não parece ter sido cumprida tanto por Helena quanto por sua irmã Clitemnestra. Sua glória pode estar associada ainda, como deseja o jovem casto e misógino Hipólito, ao desenvolvimento do “espírito simples”

O mais cômodo para qualquer um é aquela que nada vale – mas é uma inutilidade, em casa, a mulher de espírito simples. Odeio a que é sábia: que não haja nunca em minha casa nenhuma que pense mais do que deve uma mulher. Na verdade, é sobretudo nas mulheres cultas que Cípris faz nascer a perversidade; a mulher simples é afastada do desvario pela sua

---

<sup>23</sup> Loraux, 1995: 57.

<sup>24</sup> Górgias diferentemente dos demais oradores é um defensor de Helena e busca em seu elogio argumentar contra a tradição que a condenou. Cf. *Elogio de Helena*.

<sup>25</sup> Eurípedes, *Or.* vv. 97-99, 103.

limitada inteligência. Necessário era que, da mulher nenhuma serva se aproximasse e, com elas, apenas animais que mordem, privados de voz, coabitassem, para que a ninguém pudessem dirigir a palavra nem, daqueles, som algum recebessem.<sup>26</sup>

Em vista do que foi dito nos parece, então que a *arete* das mulheres – se é que podemos conferir, nesse contexto, *arete* como valor feminino<sup>27</sup> – está em passar despercebida, está em tornar-se uma *melissa*, criação imaginativa e ideal dos atenienses do que seria uma boa esposa. Sua *arete* está em não se fazer presente na memória coletiva. Isto é, a sua virtude se realiza no seu esquecimento histórico, devidamente agenciado. Aos homens e às suas idealizações, toda a notoriedade, às mulheres e às suas práticas, o esquecimento. A virtude atribuída às mulheres consiste no seu estado de natureza, mais próprio, o silêncio, ornamento das mulheres<sup>28</sup>.

François Lissarrague (1990) em um estudo sobre a “figuração das mulheres” nas pinturas de vasos observa que vasos decorados com cenas de casamento, mostram no mais das vezes as mulheres em seu silêncio. O casamento como se vê nas pinturas é um acordo entre duas famílias, que está associado tanto a entrega da noiva quanto do dote. Lissarrague, a partir de observações de alguns ícones, diz que “a jovem mulher parece não ter direito a dizer uma palavra de consentimento neste acordo celebrado entre o sogro e o genro” (1990: 206). Continua suas análises e percebe que em algumas pinturas a noiva não só tem a expressão do silêncio, mas também do imobilismo que por sua vez contrasta com o movimento do futuro esposo que a segura pela mão puxando-a. Esse gesto o “da mão no pulso (...) é a marca ritual desta tomada de posse que faz dele [noivo] o novo senhor (...). Assim a mulher é enquadrada, aprisionada numa teia de gestos” (LISSARRAGUE, 1990: 211) pintadas por uma olhar masculino, que celebra esse ritual do casamento se este fosse o mais das vezes uma realização importante para as mulheres, imaginam os homens quase como que uma relação simétrica com o ritual masculino de entrada na guerra.

---

<sup>26</sup> Eurípedes, *Hipólito*, vv. 638-648.

<sup>27</sup> Se for possível atribuir *arete* às mulheres, devemos pensar em termos de uma virtude que frequentemente estar associada ao comportamento das mulheres em relação ao homem, ou seja: uma boa esposa para o marido, uma esposa fiel, uma boa mãe, uma boa filha etc. “O valor [*arete*] das mulheres não se confunde com o valor pertencente aos homens, que não tem de ser especificado: não há ‘valor masculino’, há *arete* em si”, Loraux, 1995: 57.

<sup>28</sup> LORAUX, 1995: 48.

Partindo ainda das análises de Lissarrague, das pinturas dos vasos, ele nos mostra e narra também espaços nos quais as mulheres tramam como nas fontes, isto é, rompem com o ideal feminino. Já os vasos que pintam figuras míticas, estes sim parecem causar temor nos homens, ela mostra-nos as Trácias assassinando Orfeu; as amazonas rompendo com o paradigma de cidade e de guerra. Estes ícones e leituras de rituais da cidade e míticos de certo modo, também apreendem a vida ordinária, talvez seja devido esses imaginários: do silêncio e do frenesi que os homens tenham tentado estabelecer normas e regras para inibir as performances de um corpo todo ele performativo.

Dentre estas leis, poderíamos mencionar a instituição do casamento monogâmico criada, como sabemos, por Cécrope, entre mulheres e homens. Em um contexto político de retração de direitos, as mulheres são constrangidas a entrar nessa instituição que podemos caracterizar como um espaço de privação da sua liberdade, e na qual não lhes cabe sequer auxiliar na definição das normas de convivência do *oikos*, mesmo sendo esse o espaço de sua permanência habitual. Loraux discutindo sobre *as maneiras trágicas de matar uma mulher*, na obra homônima, diz serem as mulheres livres para matar-se, contudo elas

Não o são para escapar a seu enraizamento espacial: o retiro recôndito [*thalamos*] onde elas se matam é também o símbolo de sua vida, vida que tira seu sentido fora de si, que só se realiza nas instituições – casamento, maternidade – que ligam as mulheres ao mundo e à vida dos homens.<sup>29</sup>

É no palco da *polis* que os homens buscam ter o controle sobre as mulheres, estipulando o casamento e a família como fundamentais para a sustentação da cidade, dado que esta precisava repor constantemente o número de soldados. Deste modo a mulher não tem uma vivência própria, ela existe apenas como uma extensão dos homens. Podemos retomar o mito da origem das mulheres, como um ato de Zeus que entrega Pandora, mulher produzida sob seu controle, para Epimenedes, do mesmo modo como um pai (*kurios*) dá sua filha em casamento a um homem.

---

<sup>29</sup> Loraux 1995: 51.

## 1.4. O Oikos

O casamento foi objeto de estudo de Jean-Pierre Vernant em *Mito e Sociedade na Grécia Antiga* (1992). Ele se apoiou em dois motivos para a realização deste estudo; o primeiro diz respeito à possibilidade de compreender, a partir das práticas matrimoniais, as transformações que ocorreram na *polis* ateniense do século V aEC, em particular, a transformação do regime político, isto é, o estabelecimento da democracia no final daquele século; instigou-o, também, a dificuldade de compreender o matrimônio no século V sem que se fizesse uma avaliação histórica do contexto político de Atenas nos séculos anteriores a *polis* democrática, ou seja, sem que se recuperasse, de algum modo, as leis matrimoniais anteriores ao regime democrático, principalmente, aquelas atribuídas a Sólon, bem como os acontecimentos que as circunscrevem.

Observou Vernant que apesar da multiplicidade de formas que o casamento podia assumir no século V, percebe-se um claro esforço de restringir o casamento a uma única forma institucional; “a cidade democrática se esforça por privilegiar uma forma de união e excluir”<sup>30</sup> as demais. A definição de um único padrão de união foi acompanhada pela instituição de um modelo de esposa, a ser satisfeito. O padrão estabelecido, obviamente, deveria se afastar da representação grega da mulher: *Pandora*; a que deu início ao *genos gunaikon*, e a que é tida, por eles, como “um mal aos homens”.<sup>31</sup>

*Pandora* e sua geração são tidas pelos homens como um mal, em síntese, por quatro razões: por amontoarem “no seu ventre o esforço alheio”,<sup>32</sup> por delas depender o sustento dos homens na velhice: *os filhos*;<sup>33</sup> por se verem obrigados ao convívio, também e em geral, com as de “raça perversa”,<sup>34</sup> e, finalmente, porque *Pandora*, a primeira delas, “espalhou com suas mãos todos os males e trouxe para os homens tristes pesares”.<sup>35</sup>

Pertencemos à quinta geração: a da raça de ferro que, desde o seu surgimento, tem se afastado dos deuses. Estes últimos homens de ferro, vaticinou Hesíodo, “sem se

---

<sup>30</sup> Vernant, 1992: 52.

<sup>31</sup> Hesíodo *Th*, v. 570, 589, 602.

<sup>32</sup> Hesíodo *Th*. v 599.

<sup>33</sup> Hesíodo *Th*. v. 603-605.

<sup>34</sup> Hesíodo *Th*. 610.

<sup>35</sup> Hesíodo *Op.*, v. 90-99.

importarem com o olhar dos deuses, tomarão a lei nas mãos”,<sup>36</sup> e buscarão controlar a tudo o que se encontra entre o céu e a terra. É essa raça de homens que estabelecerá seu domínio sobre a natureza, e sobre as mulheres, mas não sem que essas resistam ao seu império, buscando fugir do seu aprisionamento, sobretudo do casamento. Instituição que busca distribuir, segundo Loraux, “uma por uma, no *oikoi* masculino”.<sup>37</sup>

No modelo de mulher, estabelecido pela institucionalização do casamento na *polis* do século V, encontramos a forma virginal (*gynaika parthenon*)<sup>38</sup> como sendo uma das condições necessárias para a efetuação da união legal. Demóstenes, em *Contra Neera*, relata que Estefano e Neera, acusados de transgredirem as leis da cidade, enganam Teógenes de Corónides que foi eleito arconte-rei, dando-lhe em casamento a filha de Neera, Fano. Eles transgrediram as leis da cidade, de acordo com o orador: primeiro porque a esposa do arconte-rei, não podia ser estrangeira, e esse era o caso de Fano, pois a esposa do *basileu* tinha a função de celebrar os sacrifícios secretos em nome da cidade; segundo porque sendo uma prostituta, passou-se por virgem para receber o juramento das sacerdotisas<sup>39</sup> e ser dada, como esposa, a Dioniso. O orador, em seguida, lembrou o momento no qual foi preciso mudar a forma da escolha do *basileus*, tendo-se em vista o aumento da população e o estabelecimento da democracia<sup>40</sup>. O povo passou a eleger um

Rei entre seus preferidos, de acordo com a dignidade, mas para sua esposa estabeleceram uma lei: ser ela cidadã e não se ter ismiciuído com outro homem, mas casa-se virgem, para que os sacrifícios secretos fossem celebrados em nome da cidade, conforme os costumes dos antepassados.<sup>41</sup>

Portanto, para manter o controle sobre as mulheres e torná-las fies guardiãs do *oikos*, a *polis* instituiu normas e estabeleceu punições para quem as desobedecesse<sup>42</sup>.

---

<sup>36</sup> Hesíodo *Op.* 180-194.

<sup>37</sup> Loraux, 1984: 91.

<sup>38</sup> Hesíodo, *Th.* V. 513-514; e *Op.* v. 60-69.

<sup>39</sup> Juramento das Sacerdotisas: “Estou em estado de graça, imaculada e isenta das demais coisas que não são puras e, ainda, de união física com homem. Então, celebrarei as *Theoinia* e as *Iobaccheia* em honra de Dioniso, conforme os costumes dos ancestrais e nas épocas determinadas”, Demóstenes, *Contra Neera* 78.

<sup>40</sup> Em *Contra Neera* 74-75, Demóstenes se refere ao herói mítico Teseu que unifica os habitantes espalhados no campo, em uma só cidade; Ele institui a festa das Antestérias, e instaura os grandes eixos do funcionamento da democracia tal como vai funcionar na época clássica, Grimal, 1951: 450-455.

<sup>41</sup> Demóstenes *Contra Neera* 75.

<sup>42</sup> Na lei do adultério atribuída a Sólon segue-se que “Todas as vezes que se apanha em flagrante o adúltero, não seja permitido ao que flagrou conviver com a mulher; caso, porém, conviva, seja privado da cidadania. E também à mulher, em relação à qual haja flagrante de adultério, não lhe seja permitido entrar nos santuários

Uma das regras impostas às mulheres diz respeito à idade adequada para que elas se casem. À criação dessa regra se vinculou à exigência da virgindade<sup>43</sup>, fazendo com que as mulheres entrassem, nessa instituição, ainda novas por volta dos quatorze anos.<sup>44</sup>

O dote (*proix*) era outro requisito para o casamento. Esta prática foi estabelecida desde o período soloniano, e pressupõe que a filha será assegurada legalmente, na nova casa. Contudo, a caução (*engue*) vem antes do dote, e de acordo com Vernant ela “é o elemento essencial”<sup>45</sup> do casamento neste período. E se configura como um acordo feito pelas duas famílias, ou seja, é um ato social feito por dois *oikoi*,<sup>46</sup> o do homem e o da mulher; é esse acordo que garante uma esposa legítima ao *oikos*, pois caso a mulher se instalasse na casa de um homem sem a mediação de seu próprio *oikos*, ela seria tratada como uma *pallake*. Como nota ainda Vernant,

Após Clístenes, o corte entre a *gune gamete* e a simples *pallake*, e entre os *gnesioi* e os *nothoi* é mais nítido. Essa dupla oposição se ordena em sistema porque, para ser *gnesios*, é preciso originar-se de uma *gune gamete*.<sup>47</sup>

Sabemos, ainda que, por volta de 451/450 foi votada uma lei de cidadania na qual foram considerados filhos legítimos apenas os que nascessem de pai e mãe atenienses; desse modo, a esposa legítima passa a ter um importante papel na política da cidade tendo-se em vista que a lei torna sua vida mais regrada, já que os homens precisavam garantir a descendência legítima. De acordo com Loraux, comentando a lei de Péricles, “a subordinação das mulheres é muito mais severa na cidade democrática que na *polis*

---

públicos; mas, caso ela entre, sofra aquilo que se deve sofrer, exceto a morte, sem punibilidade para quem a castigar”, Demóstenes *Contra Neera*, 87.

<sup>43</sup> Sólon ao legislar sobre os abusos que os homens poderiam cometer contra as mulheres no *oikos* ele se refere à venda de mulheres dizendo: “Além disso, não permite a ninguém vender as filhas ou irmãs, a não ser que se descubra que estiveram com um homem e já não sejam virgens”, Cf.: Plutarco, *Sólon* 23.2.

<sup>44</sup> Lacey, 1989: 162.

<sup>45</sup> Vernant 1992: 48.

<sup>46</sup> Este termo tem uma acepção mais larga que aquela costumeiramente lembrada, segundo Delfim Leão ela abarca tanto o espaço físico: a casa; o patrimônio: “terras, colheitas fundos em dinheiro ou crédito concedido a devedores, imóveis e respectivo recheio, animais ou até produtos que se encontram numa zona de fronteira entre a mera exploração como objecto de trabalho e os limites da humanidade, como acontece com os escravos”; outra acepção engloba a noção de família sendo, portanto propriedade do *kurios* todas as pessoas que fazem parte de um mesmo *oikos*, contudo essas pessoas possuem status diferenciados perante o *kurios*. Delfim 2005: 5-31.

<sup>47</sup> Vernant, 1992: 54.

espartana ou na cidade aristocrática de Creta”.<sup>48</sup> A lei de Péricles rompe com uma prática que até então era considerada legítima: o casamento entre atenienses e gregos de outras *poleis*. Prática esta que, se comparada à legislação de Péricles, parece ter sido bem mais “flexível”<sup>49</sup> quanto aos vínculos matrimoniais; já que os seus objetivos estavam ligados mais a manutenção do poder das famílias aristocráticas, do que a manutenção do poder das *poleis*. Como observou Vernant, naquele contexto matrimonial, as mulheres eram tomadas como objeto de troca das famílias aristocráticas, o que lhes permitia “criar vínculos de solidariedade ou dependência, adquirir prestígio, confirmar uma vassalagem”.<sup>50</sup> A lei de Péricles se diferenciava, portanto, do antigo modelo, pois em buscando assegurar uma forma única de casamento, visava manter assegurada a transmissão da herança e, portanto da riqueza da *polis* no seu interior, por meio da manutenção dos *oikoi*.

Sendo o casamento concebido, no quadro da cidade, como meio de assegurar uma descendência legítima a uma casa, de fazer com que o pai se prolongue no filho ‘semelhante a ele’, originado dele, *gonoi gegonos* para que nenhum dos lares restritos que compõem a cidade fique deserto a qualquer momento. Conferindo ao casamento com *engue* e *proix* o privilégio exclusivo de conceder, por filiação legítima, uma descendência, a cidade busca manter, através da sequência das gerações, a permanência de suas estruturas e de sua forma.<sup>51</sup>

O contrato do casamento se prendia tanto à necessidade de garantir filhos legítimos a *polis*, quanto à necessidade de assegurar a economia, tendo em vista que a *engue* é um contrato patrimonial entre as duas famílias. É como se a mulher estivesse definida em termos de propriedade. Segundo Gould, comentando Wolff, “a associação da mulher e da propriedade é belamente realizada no uso dual da palavra *eggun*, e Wolff observa que

Na origem a palavra *eggun* (casamento), tal como *eggun* (fiança), implicou na transferência de um direito reservado aquele que transfere. O elemento comum de um direito mantido em que é transferido decorre, no caso do casamento, como salienta Wolff, do fato de que a mulher, no estabelecimento da transmissão, tem duplo papel: ela é necessária para

---

<sup>48</sup> Loraux, 1984: 125.

<sup>49</sup> Vernant ressalva que mesmo esse modelo de casamento entre estrangeiros, provavelmente, não estava isento de regras, porém não é possível recuperá-las, segundo ele é possível que no período arcaico houvesse “redes de alianças bem definidas”, Vernant, 1992: 62.

<sup>50</sup> Loraux, 1984: 53.

<sup>51</sup> Loraux, 1984: 55.

gerar filhos que assegurem a continuidade do *oikos* na descendência de seu pai bem como de seu esposo.<sup>52</sup>

O que podemos observar é o estabelecimento de uma instrumentalização da vida humana das mulheres entre os atenienses. Nesta as mulheres desempenham o papel do instrumento nas mãos das famílias, mais precisamente, nas dos homens. Apoiados pela falácia dos costumes ancestrais (me refiro às narrativas de constituição das *polis*) os homens controlavam as vidas das mulheres lhes submetendo a um regime de exceção de direitos. Como comenta Gould,

Uma mulher, qualquer que seja seu *status*, como filha, irmã, esposa ou mãe e seja qual for sua idade e sua classe social, é na lei uma eterna menor (...) durante toda a sua vida ela estava sob o controle legal de um *kurios* homem quem a representava na lei. Se divorciada ela era governada por seu pai, seu irmão de mesmo pai ou seu avô paterno.<sup>53</sup>

Conforme vemos, as mulheres tinham antes do casamento o pai como *kurios*, após o casamento o marido, caso se divorciasse ou se o marido morresse seu *kurios* passaria a ser seu tio, irmão, ou qualquer outro parente da família do pai. Sua vida era, então, regrada constantemente por um senhor.

A [mulher] que o pai ou o irmão filho do mesmo pai ou o avô paterno der em casamento será esposa de acordo com a legalidade e os filhos que dela nascerem serão legítimos. Se nenhum destes existir e se ela for *epikleros*, que a tome por esposa o *kurios* [de direito]; se este não existir, quem a sustentar tornar-se-á seu *kurios*.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Gould.: 1980: 44 “*in origin the word eggun (marriage), like eggun (surety), implied transference with a reserved right to the transferor*’. The common element of a retained right in what is transferred derives, in the case of marriage, as Wolff points out, from the fact that the role of the woman in the transmission of property is a dual one: she may be required to produce the son necessary to ensure continuity of the *oikos* in the descent line of her father as well as (or instead of) in that of husband: hence, of course, the institution of the *epikleros*”.

<sup>53</sup> Gould, 1980: 43. “A woman, whatever her status as daughter, sister, wife or mother, and whatever her age or social class, is in law a perpetual minor: that is, like a male minor, but throughout her life she was in the legal control of a male *kurios* who represented her in law. If unmarrieds he was in the *kurieia* of her father, her brother(s) by the same father, or her paternal grandfather”.

<sup>54</sup> Demóstenes 46.18 *apud* Leão 2005.

A esposa legítima (*damar*) estava sob o jugo do *kurios* e era a que mantinha uma relação mais próxima com ele, dentre todas as pessoas que se encontravam no *oikos* e, provavelmente, a que mais tinha a obrigação de obedecê-lo<sup>55</sup>; sob o domínio do *kurios*, também se encontravam os filhos legítimos (*gnesioi*), os filhos ilegítimos,<sup>56</sup> a concubina (*pallake*), a cortesã (*hetaira*) e os escravos. Todas elas se relacionavam de modo diferenciado com o *kurios*.

A regra parecia ser simples: confinar as mulheres no *oikos*. E mesmo a ele circunscritas pode-se supor que elas não tivessem pleno trânsito no seu interior, pois a elas era reservado o espaço mais reservado. Desse modo, o homem garantia o controle<sup>57</sup> reservando a elas quartos que ficavam, geralmente, no andar superior da casa, que para serem adentrados era preciso que se passasse antes pelo do *kurios*.<sup>58</sup>

Tudo isso nos mostra que a mobilidade da mulher, tanto física quanto social e política, era bastante restrita. Lysias afirmava que esposas não saíam dos quartos “para jantar com seus maridos, e não comiam com os esposos quando eles estavam se divertindo com visitas de homens a menos que eles fossem parentes”.<sup>59</sup>

Ouvindo que o garoto estava em minha casa, ele chegou à noite em estado de embriaguez, quebrou as portas e adentrou (*eisnelphes*) no quarto das mulheres (*gunaikoitin*): dentro estavam minha irmã e minhas sobrinhas, suas vidas têm sido tão bem ordenadas que elas têm vergonha de serem vistas por seus parentes.<sup>60</sup>

O isolamento a que eram submetidas as mulheres era habitual. Ficavam longas horas dentro de casa e dentro dos quartos, tinham tão pouco contato com outras pessoas de fora da casa que se envergonhavam de serem vistas. O *oikos* era seu lugar, por excelência –

---

<sup>55</sup> Demóstenes *Contra Neera*, 51.

<sup>56</sup> Leão, 2005: 2, Os filhos ilegítimos não eram, necessariamente, *nothoi*/escravos podendo ser *eleutheroi*/livres, dependendo do período histórico. No período de Sólon as crianças nascidas de um casamento sem a caução ainda não estavam excluídas do direito de receber a herança ou participar da vida religiosa.

<sup>57</sup> Ora os atenienses já sabiam muito antes de Hobbes com suas inconsistências teóricas que o “privilegio exclusivo de saber quem era o pai da criança [é da mulher]. Se o poder proviesse da geração, o poder caberia naturalmente à mãe”, Varikas, 2003: 184

<sup>58</sup> Quanto à reserva de quartos exclusivos para as mulheres Cf.: Xenofonte, *Memoráveis*, II, 5 e Platão *Tim.* 70a.

<sup>59</sup> Lysias, I 22.

<sup>60</sup> Lysias, III, 6. “Hearing that the boy was at my house, He came there at night in a drunken state, broke down the doors, and entered the women’s rooms: within were my sister and my nieces, whose lives have been so well-ordered that they are ashamed to be seen even by their kinsmen”.

e a solidão seu sentimento mais comum – a ponto dos homens o considerarem como o lugar próprio das mulheres por natureza e, conseqüentemente, de todos os seus afazeres.

No entanto, louvo Demóstenes por ter deixado às mulheres *as desgraças domésticas*, as lágrimas e as lamentações e ter feito aquilo que julgava ser útil à cidade; pois julgo que é dever de uma alma corajosa e de um homem de Estado manter-se sempre firme em prol do bem comum e subordinar os sofrimentos pessoais aos assuntos públicos.<sup>61</sup>

Notamos aqui a separação, explícita, feita por Demóstenes, segundo Plutarco, entre a vida pública e a vida privada, ambas distintas: a primeira diz respeito à esfera civil e política, enquanto que a segunda diz respeito “as desgraças domésticas”, afastada daqueles domínios. Nesse discurso fica evidente qual é a opinião dos homens acerca da vida doméstica: é uma “desgraça”, ao menos do modo como ela estava organizada por eles. Demóstenes parece cair em contradição quando diz: devemos subordinar os “sofrimentos pessoais aos assuntos públicos”; ele incorre em contradição, primeiro porque os assuntos pessoais são assuntos, também, públicos, na medida em que se buscam para esses problemas uma solução no âmbito da política; segundo, quando Demóstenes relega às mulheres as “desgraças domésticas” ele parece não perceber que a vida doméstica está em meio a uma relação de forças da qual fazem parte as resoluções políticas.<sup>62</sup> Resoluções políticas das quais as mulheres não participavam, mas às quais eram obrigadas a obedecer.

Observemos que a *polis* rege o *oikos* na medida em que, reconhecendo a família como uma unidade social de primordial importância, exerce o controle sobre ele convencionando uma série de preceitos para o seu funcionamento.

Apesar do claro caráter político das normas criadas pelos homens, eles as estabeleciam como se satisfizessem aos próprios preceitos divinos; assim eles teriam menos objeções a responder.<sup>63</sup> Parece-nos que por meio desses artifícios eles buscaram legitimar a sujeição das mulheres às normas do *oikos* como se a sua adesão fosse voluntária e natural.

---

<sup>61</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas: Demóstenes e Cícero* 22, 5. O destaque é nosso.

<sup>62</sup> Para uma discussão relativa às questões entre os domínios públicos e privados e as relações assimétricas de gênero, ver: Susan Okin, 1989.

<sup>63</sup> “No que diz respeito às outras divindades, dizer e conhecer a sua geração é algo que nos supera; devemos portanto confiar nos que falaram outrora, pois são descendentes dos deuses, segundo dizem, e conhecem distintamente os seus ascendentes. É, de facto, impossível desconfiar dos filhos dos deuses, mesmo que falem

Sarah Humphreys,<sup>64</sup> exemplifica, através de quatro domínios, a interferência da *polis* sobre *oikos*:

i) a *polis* estabelece a lei da cidadania; faz a regulação dos escravos no *oikos*; define as categorias de pessoas legítimas para fazer parte dele; e estabelece que: não cidadãos, ainda livres, só podem se casar com pessoas do mesmo grupo.

ii) a propriedade, principalmente a propriedade de terra foi importante para pensar o que o cidadão no *oikos*.

iii) a *polis* estabelece regras que regulam a transmissão da herança, e define os direitos e as obrigações dentro da casa.

iv) por último, encontramos a interação entre a *polis* e o *oikos* na esfera legal através dos tribunais da cidade que se “tornaram um teatro para a expressão do que talvez fosse chamado de ideologia do *oikos*: idealizando declarações sobre a natureza da fundação do *oikos* e as normas de comportamento dentro da casa e entre os membros da casa”.

Outro exemplo que aponta a tensão entre o público e o privado, entre o âmbito “próprio” dos homens e o das mulheres, está no *Econômico* de Xenofonte.

Como os trabalhos da casa, também aqueles de fora exigem tanto labor quanto cuidado; a divindade (*theos*) parece-me (disse ele) adaptou desde o princípio a natureza (*ten phusin*) da mulher (*tes gunaikos*) aos trabalhos e cuidados do interior, e a do homem aos do exterior. Frio, calor, marchas e expedições militares são o corpo (*soma*) e a alma do homem, que ela o fez de modo a suportar melhor, por isso ela impôs os trabalhos de fora a ele; quanto à mulher, a divindade lhe criou um corpo (*sōma*) menos resistente, também ela parece-me a ter responsabilizado pelos trabalhos da casa.

(...)

O costume (diz-ele) confirma este princípio unindo o homem e a mulher; como a divindade de fato os associou para terem as crianças, o hábito o associa à condução da casa. Enfim, o costume declara convenientes as ocupações para aqueles cujas capacidades naturais a divindade deu mais (*ephusen*). Para a mulher é mais conveniente permanecer na casa que passar o seu tempo fora, e o é menos para o homem permanecer na casa do que se ocupar com os trabalhos do exterior.<sup>65</sup>

---

sem recurso a argumentos verosímeis ou rigorosos. Quando tratam de dar conta dos episódios que dizem respeito à família, devemos então confiar neles, de acordo com o costume”. Cf.: Platão, *Timeu* 40E.

<sup>64</sup> HUMPHREYS, 1983: 4-5.

<sup>65</sup> “Comme les travaux de la maison aussi bien que ceux du dehors exigent à la fois du labeur et du soin, la divinité (*theos*), il me semble (*dit-il*) a adapte dès le principe la nature (*ten phusin*) de la femme (*tes gunaikos*)

Xenofonte apela para um argumento falacioso quando recorre à divindade dizendo ser esta que cria as mulheres para os trabalhos do interior, do *oikos*, e os homens para os trabalhos de fora. A justificação se vale de uma suposta natureza da mulher, que tendo sido criada pela divindade adaptou os corpos das mulheres, menos resistentes, aos trabalhos da casa. E acrescenta que o costume confirma esse princípio e que às mulheres é mais conveniente que passem seu tempo dentro de casa, enquanto que aos homens o inverso, estes devem ocupar o seu tempo com os trabalhos exteriores ao *oikos*.

O segundo argumento, utilizado por Xenofonte é de ordem ontológica, é a própria “*phusin*” das mulheres que é voltada para os trabalhos do *oikos*. O costume, portanto, é representativo do *phuein* (“*ephusen*”, disse Xenofonte) das mulheres, ou seja, o *ser* delas já têm naturalmente essa condição. Por meio desse discurso ele aparelha os modos de *ser* das mulheres os reduzindo ao *ser* para o *oikos*. É preciso observar que, em nenhum momento do diálogo, ele se pergunta: por que deveríamos seguir os costumes? Essa é uma questão importante para a filosofia, pelo menos na antiguidade, e ignorada sistematicamente pelos oradores.

O conhece-te a ti mesmo, délfico, e o exame de si, socrático, capazes de suscitar a transformação do indivíduo são ignorados pela política ateniense. Os hábitos, as rotinas e os costumes permanecem aquém da filosofia.

Outros discursos aparecem com essa mesma matiz: buscam fazer com que as mulheres acreditem que as leis, seja as da cidade, seja as da tradição, estabelecem o que é o melhor para elas, e que elas, por sua vez, não sabem o que é o melhor para si mesmas.

Sócrates, no diálogo que terá com Iscômaco, diz querer aprender como Iscômaco educou sua esposa, e pergunta se ela já sabia (*epistamenen*) administrar (*dioikein*) as coisas convenientes (*proseekouta*) do *oikos*, fica pressuposto. Em resposta, Iscômaco diz:

---

*aux travaux et aux soins de l'intérieur; celle de l'homme à ceux du dehors. Froids, chaleurs, marches, expéditions militaires, c'est le corps (sōma) et l'âme de l'homme qu'elle a constitués de manière à les mieux endurer; aussi lui a-t-elle imposé les travaux du dehors; quant à la femme, la divinité lui a créé un corps moins résistant, aussi elle me semble l'avoir chargée (dit-il) des travaux de la maison.*

*(...). La coutume (dit-il) confirme ce principe en unissant l'homme et la femme; comme la divinité en fait dès associés pour avoir des enfants, l'usage le associe pour mener la maison. Enfin la coutume déclare convenables les occupations pour lesquelles la divinité a donné à chacun le plus de capacités naturelles (ephusen). Pour la femme il est plus convenable de rester à la maison que de passer son temps dehors, et il l'est moins pour l'homme de rester à la maison que s'occuper des travaux à l'extérieur”.*

O que ela poderia saber, Sócrates, disse ele, quando eu a levei para casa? Ela ainda não tinha 15 anos de idade, quando ela veio morar comigo; até agora ela viveu sob estrita supervisão (*epimeleias*), ela teve ver a menor quantidade de coisas (*elachista men ophoito*), ouvir o mínimo possível (*elachista men akousoito*), colocar o menor número de questões possível (*elachista d' ersonoito*). Não é, na sua opinião, já bom que ele tenha sabido, quando veio morar comigo, fazer um casaco de lã que eles entregaram ele e ela viu como eles distribuem a sua tarefa giratório empregadas? para sobriedade, ele tinha, quando ele veio, muito bem educado, mas ele está lá, ou seja, mons , um ponto muito importante na educação de homens e mulheres.

(...)

Em que, diz ela poderei eu, então ajudar? Do que sou capaz? E de ti que tudo depende. Tenho por mim que meu trabalho, disse minha mãe, é de ser sábia (*einai sophonein*).<sup>66</sup>

Novamente aparece a imagem da mulher reclusa à vida no *oikos*, sendo tutelada por seu *kurios*. Quando a ela é dada voz no diálogo, é para que ela pergunte como pode ajudá-lo (o esposo, a aumentar a prosperidade da casa) e do que é ela capaz, já que tudo na casa depende do esposo. Ele é o *kurios* do *oikos* e, quanto a isso, ela parece estar bastante de acordo. Nesse sentido observemos que a educação por ela recebida foi mínima, no entanto, eficaz para os projetos do seu marido: ser moderada, razoável.

No livro III do *Econômico*, no capítulo sobre o *papel da mulher*, Sócrates conversa com Critobule e investiga a responsabilidade que uma mulher tem quanto à administração da casa; ele afirma que: caso ela administre mal a casa, a responsabilidade será dela, tendo sido instruída anteriormente; caso contrário, a responsabilidade é do marido. Sócrates pergunta, então a Critobule: “Quando tu a despousou (*egemas*) era totalmente uma jovem filha (*paida*) a qual nós não deixamos, tanto quanto possível, por assim dizer, nada ver nem ouvir.”<sup>67</sup> Tendo sido positiva a resposta de Critobule podemos perceber o quanto as mulheres recebiam, quando era o caso, uma educação inferior a dos homens – mesmo

---

<sup>66</sup> “*Que pouvait-elle bien savoir, Socrate, dit-il, quand je l’ai prise à la maison? Elle n’avait pas encore quinze ans quand elle est venue chez moi; jusque là elle vivait sous une stricte surveillance (epimeleías), elle devait voir le moins de choses possibles (elachista men ophoito), entendre le moins possible (elachista d’ akousoito), poser le moins de questions possible (elachista d’ ersonoito). N’est-ce pás, à ton avis, déjà bien beau qu’elle ait su en venant chez moi faire un manteau de la laine qu’on lui remettait et qu’elle ait vu comment l’on distribue aux servantes leur tâche de fileuse? Pour la sobriété, on l’avait, quand elle est venue, tout à fait bien éduquée, or c’est là, à mons sens, un point fort important de l’éducation des hommes et des femmes (...). En quoi, dit-elle (esposa de Iscomaco), pourrais-je donc t’aider? De quoi suis-je capable? C’est de toi que tout dépend. Mon affaire à moi, m’a dit ma mère, c’est d’être sage (einai sophonein)*”. Xenofonte, *Economique* VII, 5, 6, 14

<sup>67</sup> “*Quand tu l’as épousée (egemas) c’était une toute jeune (paida) fille (nean) à qui on n’avait laissé, autant que possible (edúnato), pour ainsi dire rien voir ni entendre?*” Xenofonte, *Economique* III, 13.

quando esta visasse diretamente àquele que era o seu “papel”. Uma evidência a mais de que a maior parte dos atenienses<sup>68</sup> não estava preocupada com a *educação* das suas filhas e sim com o seu *resguardo*, nós encontramos nas *Memoráveis* de Xenofonte.

E se tendo chegado ao fim da vida procurássemos aquele a quem confiar a *educação* dos nossos filhos rapazes, e a *proteção* das nossas filhas ainda solteiras (...) consideraríamos efetivamente digno de tal tarefa um sujeito desregrado?<sup>69</sup>

Temos observado uma imagem de mulher, forjada pelos homens, que se opunha radicalmente, àquela que era a imagem que eles forjavam de si mesmos. Para as mulheres: o silêncio, a reclusão, a obediência, a vergonha, as desgraças domésticas, as lágrimas e as lamentações; para os homens: o discurso solenizado, a lembrança, a ordem (que eles mesmos fazem para si), e o exterior. Parece-nos que os atenienses consideraram natural que eles regulamentassem as vidas das mulheres. Em nenhum momento eles colocaram como um problema esse regramento que exerciam sobre a vida delas, que é uma consequência da imagem que tinham das mulheres. Foi com base nessa imagem que legislaram; e é porque a tinham como a própria natureza das mulheres que não se questionaram ao seu respeito.

Ainda quanto à imagem que fizeram das mulheres e de seus papéis, é bastante conhecida a definição dada por Apolodoro: “Com efeito, nós temos as *heteras* para o prazer, as *concubinas* para os cuidados diário do corpo (*tes kath' hemeran therapeias tou somatos*), e as *esposas* para gerar filhos legitimamente e ter uma fiel guardiã da nossa casa”.<sup>70</sup>

Apolodoro divide as mulheres em categorias que convinham, cada uma de uma forma, aos *oikoi* masculinos e às vontades do *kurios*.

---

<sup>68</sup> Os atenienses preocuparam-se bastante com a formação do homem, buscavam o equilíbrio entre a formação do guerreiro e a formação da *psique* por isso prestigiavam a música e a poesia. “Paralelamente a essa formação básica e depois de ela terminar, a grande escola era o convívio social que tem significativa importância educativa em Atenas, com particular saliência para o convívio na Agora, nos banquetes, nos ginásios. Estes, frequentados pelos jovens para os seus treinos e exercícios de ginástica eram procurados por muitos que, além de admirarem a beleza e agilidade dos mais novos, com eles conviviam e davam-lhes conselhos”, Ferreira, 2010, p. 30. Tendo em vista que as mulheres viviam reclusas no *oikos*, então se pode deduzir que elas não recebiam a educação que era oferecida aos homens; cabe lembrar que essa educação era tida para poucos, então mesmos os homens livres não recebiam essa educação se não pudessem pagar.

<sup>69</sup> Xenofonte, *Defesa de Sócrates*, V, 2. O destaque é nosso.

<sup>70</sup> Apolodoro [Demóstenes] 59.122.

## SEGUNDO CAPÍTULO

### 2. O TOPOS DAS MULHERES NO *TIMEU*

Dirás que o desejo impuro não existe nos  
Homens, mas é inato nas mulheres?  
Eurípedes, *Hipólito*, vv.196-197.

A cultura filosófica ocidental tem construído uma imagem, uma *doxa* a respeito das mulheres como se elas fossem *totalmente outras*, ou seja, como se a sua imagem fosse diametralmente oposta à imagem daqueles que fazem parte dessa cultura filosófica, os homens. A *doxa*, sobre as mulheres, é construída por eles em termos de oposições hierárquicas, nas quais as mulheres, continuamente, de um filósofo a outro, tem os piores atributos no interior do pensamento filosófico de cada um. A dicotomia estabelecida entre mulheres e homens é também uma dicotomia entre *soma* e *psuche* para os antigos, ou corpo e mente para os modernos, ou ainda entre natureza e cultura, na contemporaneidade. Essa dicotomia não é des-proposital na medida em que notamos serem justamente os elementos considerados incorpóreos os valorizados como, por exemplo, a mente, conceito este que busca se abstrair do corpo.

Todavia, o problema, como observou Grosz, não é, necessariamente, o pensamento dicotômico, como se houvesse algum problema próprio do par: mente/corpo. Mas é “o *um* que o torna problemático, o fato que o um não pode admitir outro independente, autônomo em relação a si (...). O um não permite dois, três, quatros. Ele não tolera nenhum *outro*”.<sup>71</sup> O espaço masculino – que tem se organizado hierarquicamente ao longo da história – não

---

<sup>71</sup> Grosz 2000: 47

tolera o seu *outro*, a mulher. Nesse espaço ela é abolida ou apresentada em termos de subordinação àquele.

Na Atenas clássica essas oposições hierarquizadas podem ser visualizadas a partir das caracterizações dos homens e das mulheres, por um lado, os homens são descritos por meio de noções como as de autocontrole, racionalidade e *sophosune*, conceitos privilegiados; e, por outro, as mulheres são descritas pela negação daqueles: descontrole, irracionalidade e desequilíbrio, conceitos subalternizados. A dicotomia é arquitetada de tal modo que às mulheres é atribuída à equivalência com o corpo e a natureza, e aos homens, a mente e a cultura.

Mente, razão, consciência, ideias, conceitos, formas etc. são todos termos privilegiados dentro da cultura filosófica<sup>72</sup>. Enquanto que o corpo, e tudo o que a ele se associe, é desqualificado, e até considerado perigoso para o ideal da razão. Essa visão,<sup>73</sup> que imputa ao corpo tudo o que é: sofrimento, paixões e desordens fisiológicas, tenta por meio de seus discursos, “objetivos”, separá-lo da razão.<sup>74</sup> Os separacionistas acreditam numa alma, numa consciência ou numa *psuche* fora do corpo, e alguns, menos radicais, toleram o corpo como receptáculo, como instrumento para a instalação e acomodação da *psuche*.<sup>75</sup>

De um modo geral, na cosmologia ocidental o corpo aparece, frequentemente, como um recipiente que receberá as diretrizes significantes da cultura da qual faz parte. Tal

---

<sup>72</sup> Grosz, 2000: 48.

<sup>73</sup> Donna Haraway no seu artigo *Saberes Localizados* busca resgatar um sentido de visão que não está associado “com um olhar conquistador que não vem de lugar nenhum”, olhar de “posições não marcadas de Homem e Branco”; ela denuncia: “os olhos têm sido usados para significar uma habilidade perversa – esmerilhada à perfeição na história da ciência vinculada ao militarismo, ao capitalismo, ao colonialismo e à toda supremacia masculina – de distanciar o sujeito cognoscente de todos e de tudo no interesse do poder desmesurado”. Haraway “insisti na natureza corpórea de toda visão” e “na particularidade e corporificação de toda a visão” mesmo com mediações tecnológicas “e sem ceder aos mitos tentadores da visão como um caminho para a des-corporificação e o renascimento”; Haraway, 1995.

<sup>74</sup> Que neste período tenha havido um esforço no sentido de separar a razão das sensações podemos mostrar indiretamente por meio do testemunho de Demócrito (DK68B125) que diz: “(...) Pobre razão! De nós tomaste argumentos e com ele queres nos derrubar. A vitória será tua desgraça”.

<sup>75</sup> Grosz diferencia em três linhas de pesquisas os estudos sobre o corpo na contemporaneidade: i) o corpo é visto como objeto de pesquisa, nas ciências naturais é “compreendido ou em termos de seu funcionamento orgânico e instrumental”, nas ciências humanas e sociais “é postulado como uma mera extensão, meramente física, um objeto como qualquer outro”; ii) a segunda linha foi a que nos referimos, e já está presente em alguns diálogos filosóficos da antiguidade, esse linha segundo, Grosz “vê o corpo em termos de metáforas que o constroem como um instrumento a disposição da razão”; iii) o corpo “é um circuito para a transmissão da informação recebida através do aparato sensorial” e é “um veículo para a expressão de um psiquismo e de sua interioridade”, nessa linha persiste ainda a ideia de um corpo passivo; Cf.: Grosz, 2000: 57-59.

pensamento no ocidente sucede porque operamos desde Platão uma separação e uma distinção ontológica entre corpo e alma.

Butler ao se referir a distinção entre corpo e alma, considera que tal distinção:

Sustenta, invariavelmente, relações de subordinação e hierarquia políticas e psíquicas. A mente não só subjuga o corpo, mas nutre ocasionalmente a fantasia de fugir completamente à corporificação. As associações culturais entre mente e masculinidade, por um lado, e corpo e feminilidade, por outro, são bem documentadas nos campos da filosofia e do feminismo (BUTLER, 2010: 32).

O corpo na cosmologia ocidental é aquilo que une os seres, pois se presume uma metafísica da substância<sup>76</sup>. Acreditamos na existência de um “sujeito”. Este, por sua vez, carrega consigo vários atributos sejam eles essenciais ou não, todavia são estes atributos que o tornam inteligível.

Na medicina ocidental, por sua vez, moderna (de cunho moralista), por exemplo, o corpo é caracterizado pela sua fixidez e imutabilidade. Sua suposta natureza é mais limitada que a sua natureza real. O corpo é tomado como passivo, ou seja, como um lugar a ser preenchido pela linguagem, pela biologia, pela medicina, pelo direito, etc. Como observa Butler

antes do surgimento da biologia vitalista no século XIX, compreendiam ‘o corpo’ como matéria inerte que nada significa, ou mais especificamente, significa o vazio profano, a condição decaída: engodo e pecado, metáforas premonitórias do inferno e do eterno feminino. (BUTLER, 2010: 186).

Essa perspectiva é cúmplice daquela de Platão no *Timeu*. Guardadas as diferenças, a cosmogonia apresentada no *Timeu* também está a serviço da subordinação do corpo à *psuche*. Hierarquização essa que veremos representada no seu mito de criação do mundo.

De acordo com Weitzenfeld (2010: 16) “o valor atribuído a homens e mulheres no *Timeu* revela maneiras em que a própria filosofia gerou e foi gerada pelo preconceito de

---

<sup>76</sup> De acordo com Judith Butler a “*metafísica da substância* é uma expressão associada a Nietzsche na crítica contemporânea do discurso filosófico.” A metafísica da substância está associada à noção segundo a qual a gramática — na relação, por exemplo: sujeito e predicado — “reflete uma realidade ontológica anterior, de substância e atributo”, Butler, 2010: 42.

gênero”<sup>77</sup>. Para este autor o discurso metafórico do Timeu entre a relação do masculino e do feminino é de tal modo que o último está subordinado ao primeiro, o corpo está subordinado à alma, ou ainda, a necessidade está subordinada ao intelecto. Weitzenfeld faz a observação de que há uma associação entre o feminino e o irracional, nas seguintes passagens do texto cosmogônico:

i) “e, por a natureza humana ser dupla, aquela espécie mais forte seria a que, posteriormente, se chamaria macho” (Platão, *Tim.*, 42a).

ii) “A ama do devir (*chora*), por ficar humedecida e ardente e receber as formas da terra e do ar, e por sofrer todas as impressões que as acompanham, aparece à visão sob múltiplas feições; mas, por causa de estar plena de propriedades que não são semelhantes nem equilibradas, não estando ela própria nada equilibrada” (Platão *Tim.*, 52d-e);

iii) “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” (Platão *Tim.*, 91d-c).

Vemos nestes parágrafos que a espécie mais fraca, isto é, aquela que não consegue frear seus impulsos está associada às mulheres já que a primeira geração, composta apenas de homens (as mulheres renascerão em uma próxima geração caso os homens não consigam controlar os seus desejos). Estes parágrafos manifestam por um lado não apenas um discurso acerca da relação de subordinação entre o feminino e o masculino e a incorporação da inferioridade da mulher, bem como a ideia de que tornar-se mulher é ter como propriedade o desequilíbrio e o descontrole.

## 2.1 Receptáculo/*Chora*

---

<sup>77</sup> “the difference in value assigned to male and female within *Timaeus* reveals ways in which philosophy itself has generated and been generated by gender bias”, Weitzenfeld, Adam 2010: 16.

Dito isso gostaríamos de mostrar de que modo Platão é representante da antiga dicotomia cosmológica ocidental: *soma* (corpo) e *psuche* (alma), a partir do diálogo *Timeu*. Buscaremos apresentar o que o personagem Timeu reservou aos *somata* masculinos e aos femininos. Quais aspectos imputou a cada um deles e quais caracterizou como superiores e como inferiores, ou corruptores.

Sabemos que, no diálogo, Timeu se ocupa em discorrer a respeito da criação do *cosmo* e de tudo que nele há. Timeu faz uma observação que, todavia, gostaríamos de destacar: pede que Sócrates não se admire no caso em que ele não consiga dar uma explicação perfeita acerca dos deuses e do universo<sup>78</sup> e acrescenta,

Mas se providenciarmos discursos verosímeis que não sejam inferiores a nenhum outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juízes, somos de natureza humana, de tal forma que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verosímil e não procurar nada além disso.<sup>79</sup>

Timeu dá início à sua narrativa da fabricação do corpo do mundo, modelado pelo Demiurgo, e constituído pela natureza do Mesmo (ser indivisível e imutável), do Outro (divisível) e do Ser (*chora*, causa errante),<sup>80</sup> apresentando as suas características; em seguida fala da criação da alma, mas adverte que esta foi feita antes do corpo e que é, portanto, mais velha e sobre aquele tem o domínio e o governo; ela foi constituída da natureza: do Mesmo e do Outro.<sup>81</sup>

Ele segue explicando a fabricação do tempo, dos astros errantes e não errantes, e após a criação de todos os deuses, segundo conta Timeu, o Demiurgo teria dito aos demais deuses que a eles caberia a fabricação das três espécies mortais, e que a fabricação deles precisava ser realizada para que tudo ficasse perfeito.<sup>82</sup> É preciso lembrar que o Demiurgo é responsável pela parte divina que constitui o homem.<sup>83</sup>

---

<sup>78</sup> Platão *Tim.*, 29c.

<sup>79</sup> Platão *Tim.*, 29c.

<sup>80</sup> Platão *Tim.*, 37a.

<sup>81</sup> Platão *Tim* 35a.

<sup>82</sup> Platão *Tim.*, 41a-d.

<sup>83</sup> Platão *Tim.*, 47e.

Os deuses misturando o que sobrara da fabricação da alma do universo – material com menor grau de pureza – procederam deste modo à criação das partes que restavam fabricar do humano. Notemos que a descrição segue informando-nos que

A primeira gênese seria estabelecida como idêntica para todas, de modo a que nenhuma fosse depreciada por ele. Era obrigatório que, uma vez disseminadas pelos instrumentos do tempo adequados a cada uma, gerassem dos seres-vivos o que mais venerasse os deuses; e, por a natureza humana ser dupla (*diples de ouses tes anthopines phuseos*), aquela espécie mais forte seria a que, posteriormente, se chamaria macho.<sup>84</sup>

Em seguida implantaram nos *somata* impressões violentas, o desejo amoroso, medo, cólera “e todas as sensações que se lhes seguem e todas as que por natureza são contrárias e se diferenciam destas”.<sup>85</sup>

Notemos que a primeira geração humana é composta de *somata*, apenas, masculinos. Destes os que tiverem domínio sobre as sensações “viverão de forma justa”, caso contrário “viverão de forma injusta”. E aquele, destes homens, que viver bem durante o tempo que lhe cabe, “regressará à morada do astro que lhe está associada, para aí ter uma vida feliz e conforme”.<sup>86</sup> Entretanto, aqueles que se deixarem dominar pelos desejos, medo ou cólera receberão o “castigo” de retornarem em um *soma* feminino, na segunda geração e na medida em que tanto mais se afastarem da *arete* inicial, mais se distanciarão a “cada novo nascimento” do corpo primeiro,<sup>87</sup> retornando à forma primeira e ideal<sup>88</sup> somente quando controlarem por meio da razão a massa turbulenta e irracional formada pelos elementos que constituem o seu corpo.

Timeu, imediatamente, discorre sobre a constituição da alma do corpo do homem (fabricada pelo demiurgo); sobre a causa errante (*chora*); e, sobre as partes do corpo do humano. Ele narra “o modo como deve governar e ser governado por si mesmo, para que tenha uma existência em máximo acordo com a razão”,<sup>89</sup> finalizando a sua narrativa com a

---

<sup>84</sup> Platão *Timeu* 41e - 42a.

<sup>85</sup> Platão *Tim.*, 42b.

<sup>86</sup> Platão *Tim.*, 42b.

<sup>87</sup> Platão *Tim.*, 42b - c.

<sup>88</sup> Platão *Tim.*, 42d.

<sup>89</sup> Platão *Tim.*, 89d.

descrição da geração, a partir do homem, dos demais seres vivos, incluindo a geração da mulher.<sup>90</sup>

Acerca da causa errante, *chora*, há muitas leituras de teóricas feministas que a interpretam como um lugar de inscrição do feminino, contudo não de qualquer inscrição ou registro. Essa inscrição é, sobretudo, marcada pela falta ou pelo excesso.

No registro da falta a *chora* é caracterizada de modo semelhante ao feminino, ou seja, o terceiro elemento é aquilo que é aproximado do feminino tomando esse como um ponto fixo. Segundo Butler, para Irigaray o receptáculo enquanto figura feminina é fixado

como aquilo que é necessário para a reprodução do ser humano, mas que em si mesmo não é humano e que de modo algum pode construir-se enquanto o princípio formativo da forma humana cuja reprodução se verifica, por assim dizer, através de tal princípio<sup>91</sup> (BUTLER, 2002: 77).

A *chora* é o que não faz parte nem do sensível e nem do inteligível, não tem forma nem matéria, contudo ela recebe todas as formas

A ela se há-de designar sempre do mesmo modo, pois ela não perde, de modo algum, as suas propriedades: recebe sempre tudo, e nunca em circunstância alguma assume uma forma que seja semelhante a algo que nela entra; jaz por natureza como um suporte de impressão para todas as coisas, sendo alterada e moldada pelo que lá entra, e, por tal motivo, parece ora uma forma, ora outra; mas o que nela entra e dela sai são sempre imitações do que é sempre (*Timeu* 50b-c).

Nessa passagem Irigaray, segundo a interpretação de Butler, observa que há uma apropriação, pela economia falocêntrica, do poder feminino da fecundidade e essa economia o “reconcebe com sua própria ação exclusiva e essencial”.<sup>92</sup> O feminino só é enquanto um receptáculo, isto é, enquanto capaz de receber, mas não participa da

---

<sup>90</sup> Platão *Tim.*, 76e.

<sup>91</sup> “En este sentido, el receptáculo no es meramente una figura que representa lo excluido, sino que además se toma como una figura, hace las veces de lo excluido y, por consiguiente, realiza o produce un nuevo conjunto de exclusiones de todo lo que no puede representarse bajo el signo de lo femenino, todo aquello de lo femenino que se resiste a la figura del receptáculo-nodrizo. En otras palabras, tomado como una figura, el receptáculo-nodrizo petrifica lo femenino como aquello que es necesario para la reproducción del ser humano, pero que en sí mismo no es humano y que em modo alguno puede construirse como el principio formativo de la forma humana cuya producción se verifica, por así decirlo, a través de tal principio.”, Butler, 2002: 77.

<sup>92</sup> “del poder femenino de reproducción y lo reconcibe con su propia acción exclusiva y esencial”, Butler, 2002: 77.

geração/fecundação/reprodução. Aquela economia recusa a capacidade da participação na reprodução das mulheres ao mesmo tempo em que atribui essa capacidade ao masculino.

Irigaray continua e diz que: o “feminino só é enquanto uma receptividade, não enquanto fecundidade/preñez (...) castrada desse poder fecundante que corresponde só ao masculino imutável”<sup>93</sup> (BUTLER, 2002: 78). A inscrição do feminino enquanto falta está, portanto, relacionado ao ato de buscar a todo custo suprimir das mulheres sua capacidade de fecundidade e reporta-la sempre aos homens. Irigaray, segundo Butler, observa que Platão “estabelece a cosmogonia das Formas no *Timeu* como uma fantasia fálica de uma patrilinealidade plenamente auto constituída e esta fantasia da autogênese ou auto constituição se dá através de uma negação e cooptação da capacidade de reprodução da mulher.”<sup>94</sup>

Para Butler Platão introduz a *chora*, na segunda parte do *Timeu*, com a finalidade de evitar o estabelecimento de semelhança entre o feminino e o masculino, o que aparece na primeira parte do diálogo em que a mulher está associada ao declínio da materialidade primeira que é do homem, ou seja, ela é semelhante enquanto uma cópia desprovida das virtudes que possuíam a primeira geração; isso, também nos mostra que a semelhança se dava em planos diferenciados, na medida em que, esta é uma semelhança distribuída hierarquicamente. Nesse sentido Butler nos diz que

Platão quer claramente evitar a possibilidade de uma semelhança entre o masculino e o feminino e o faz introduzindo um receptáculo feminizado o qual ele proíbe de assemelhar-se a qualquer que seja a forma. Supostamente, e estritamente falando, o receptáculo não pode ter nenhuma condição ontológica e porque a ontologia está constituída por formas e o receptáculo não pode ser uma forma. E não podemos falar de algo que não tem nenhuma determinação ontológica e, se o fazemos, utilizamos a linguagem de maneira inapropriada, atribuindo-lhe o ser ao que não pode tê-lo. Assim, o receptáculo parece desde o começo uma palavra impossível, uma designação que não poder ser designada.<sup>95</sup> (2002: 79).

---

<sup>93</sup> “femenino sólo en cuanto a la receptividad, no en la preñez [...] castrada de ese poder fecundante que corresponde sólo a lo inmutable masculino”, Butler, 2002: 78.

<sup>94</sup> “establece la cosmogonía de las Formas del *Timeo* como una fantasía fálica de una patrilinealidad plenamente autoconstituída, y esta fantasía de la autogénesis o autoconstitución se da a través de una negación y cooptación de la capacidad de reproducción de la mujer”, Butler, 2002: 78.

<sup>95</sup> “Platón quiere claramente evitar la posibilidad de una semejanza entre lo masculino y lo femenino y lo hace introduciendo un receptáculo feminizado al que se le prohíbe asemejarse a ninguna forma, Por supuesto, estrictamente hablando, el receptáculo no puede tener ninguna condición ontológica porque la ontología está constituída por formas y el receptáculo no puede ser una forma. Y no podemos hablar de algo

Sabemos que *chora* é apenas umas das nomeações do terceiro elemento, de acordo com Lopes

*chora* [que] é apenas uma das designações que recebe no texto: aquela que a tradição fixou. Além desta, que vertemos por ‘lugar’ (52a8), o terceiro tipo é também chamado ‘receptáculo’ (*hypodoche*: 49a6), ‘suporte de impressão’ (*ekmageion*: 50c2), ‘mãe’ (*meter*: 50d3, 51a5, 88d7), ‘aquilo em que’ (*to en o*: 49e7, 50d1, 50d6), ‘localização’ (*edra*: 52b1) e “local” (*topos*: 52a6, 52b4); mais indirectamente, é comparável a uma mãe (*proseikasai metri*: 50d2-3) e a uma ama (*oion tithenen*: 49a6). (LOPES, 2011: 43).

Essa dificuldade de Platão em nomear esse terceiro elemento é considerada por Butler como algo paradoxal, na medida em que Platão diz que esse terceiro elemento deve ser chamado sempre do mesmo modo, mas também disse que não é nomeado.

A crítica de Butler a Irigaray está no fato desta fazer uma relação entre *chora* e feminino, sem nenhuma crítica a própria noção de feminino. Assim, Irigaray toma o feminino enquanto aquilo que se situa sempre fora sempre no exterior e para Butler isso nada mais é que “um movimento que posiciona o feminino como não tematizável e não figurável, mas que, ao identificar o feminino com essa posição o tematiza”<sup>96</sup> produzindo desta forma a identidade do “não idêntico”.

## 2.2 Excesso

Quanto à espécie de alma que nos domina, é necessário ter em conta o seguinte: um deus deu a cada um de nós um *daimon*, aquilo que dizemos habitar no alto do nosso corpo – e dizemo-lo muito correctamente – e nos eleva desde a terra até àquilo que é nosso congénere no céu, porque somos uma planta celeste e não terrena. Foi desse lugar, onde se engendrou a

---

*que no tiene ninguna determinación ontológica y, si lo hacemos, utilizamos el lenguaje de manera inapropiada, atribuyéndole el ser a lo que no puede tenerlo. Así, el receptáculo parece desde el comienzo una palabra imposible, una designación que no puede ser designada*”, Butler, 2002: 79.

<sup>96</sup> “un movimiento que posiciona lo femenino como lo no tematizable, lo no figurable, pero que, al identificar lo femenino con esa posición a la vez tematiza y figura y así apela al ejercicio falocéntrico para producir esta identidad que “es” lo no idêntico” Butler, 2002: 85.

primeira gênese da alma, que a parte divina fez depender a nossa cabeça, que é como uma raiz e mantém todo o nosso corpo da posição erecta. Assim, quando alguém se entregou aos apetites e às ambições e cultivou excessivamente esses vícios, é inevitável que todos os seus pensamentos sejam mortais; em tudo se tornou mortal, tanto quanto possível, e nada nele deixa de ser mortal, pois foi essa a natureza que desenvolveu. Por outro lado, para aquele que se ocupou do gosto de aprender e de pensamentos verdadeiros, exercitando, sobretudo essa vertente em si mesmo, é absolutamente inevitável que nele surjam pensamentos imortais e divinos, já que se ateu ao que é verdadeiro. E tanto quanto é permitido à natureza humana participar da imortalidade, dessa condição não deixe de lado nem a mínima parte. Ao cuidar sempre da parte divina que contém em si, tenha em ordem o *daimon* que habita dentro de si, bem como seja particularmente feliz (*TIMEU*, 90a-c).

Como observamos a parte da alma, que é um *daimon*, fica no “alto do nosso corpo”,<sup>97</sup> e é ela a responsável por unir os homens ao seu “congênere no céu”.<sup>98</sup> Vale recordar que a cabeça, local onde fica o *daimon*,

É a parte mais divina, e domina todas as outras partes que há em nós; a ela os deuses entregaram todo o *corpo*, como servo [*pan to soma paredosan hyperesian*], ao qual a juntaram, percebendo que tomaria parte em todos os movimentos e em tudo quanto ele tivesse.<sup>99</sup>

Essa é, portanto, a parte da alma responsável por reger todo o corpo, se alguém se deixa dominar pelos apetites, pelas ambições e pelos vícios “em tudo se tornou mortal”,<sup>100</sup> ao contrário, quem cultivar os “pensamentos verdadeiros [*tas aletheis phroneseis*”,<sup>101</sup> a parte divina que há em si mesmo, terá participação na imortalidade (*athanasia*).

No final de sua narrativa, Timeu, nos diz que entre os seres vivos que nasceram homens, todos que tiveram vidas de covardia e injustiça renasceram mulheres na segunda geração, foi este o motivo que levou “os deuses conceberem o desejo da copulação constituindo dentro de nós e das mulheres um ser-vivo animado”.<sup>102</sup>

As características do ser-vivo habitante do corpo masculino são apresentadas, principalmente, em termos do funcionamento fisiológico: existe, nos homens, uma

---

<sup>97</sup> Platão *Timeu* 90a.

<sup>98</sup> Platão *Tim.*, 90a.

<sup>99</sup> Platão *Tim.*, 44d.

<sup>100</sup> Platão *Tim.*, 90b.

<sup>101</sup> Platão *Tim.*, 90b-c.

<sup>102</sup> Platão *Tim.*, 91a.

passagem pela qual se expulsa os fluídos do corpo, lugar esse que recebeu o líquido passado, anteriormente, pelos pulmões, pelos rins e tendo, finalmente, chegado à bexiga ao ser comprimido pela pressão do ar é expelido. Essa passagem foi conectada com a medula, que se estende da cabeça até a espinha; sendo a medula, chamada anteriormente de semente, “dotada de alma e recebe respiração, ao criar no órgão por onde se ventila um apetite vital de ejaculação, engendra o desejo amoroso criador”.<sup>103</sup> Essa é a razão pela qual o órgão genital masculino é desobediente (*apeithes*) e autônomo (*autokrates*), parecendo-se a um ser-vivo que não é dirigido pela razão e sim pelos desejos.

Segundo esta mesma relação o útero (*hustera*)<sup>104</sup> da mulher é

Um ser-vivo ávido [*epithumetikon*] de criação, quando está infrutífero durante muito tempo além da época, torna-se irritado – um estado em que sofre terrivelmente [*aganaktoun*]. Em virtude de vagarear 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 até que o apetite e o desejo amoroso de cada um deles se reúnam para colherem o fruto, como de uma árvore, e semearem na matriz [*métran*] como num campo lavrado, os seres-vivos invisíveis.<sup>105</sup>

Assim, concluiu Timeu, é como as mulheres, as fêmeas, vieram a ser (*gynaiikes men oun kai to thely pan houto gegonen*). Nessa descrição fica claro que os homens e as mulheres são seres cujos desejos os dominam, contudo de modos distintos, pois produzem diferentes reações em cada um deles. Podemos pensar a partir do que foi exposto, que os homens ainda que padeçam de um “apetite vital de ejaculação”, causado por esse ser-vivo desobediente da razão, dispõe de um maior controle sobre si e sobre os seus apetites, uma vez que eles tiveram a parte da alma que é divina fabricada pelo próprio Demiurgo o que equivale a dizer que estão mais próximos da racionalidade do Demiurgo. E isto porque esse tentou ao máximo construir os seres parecidos com a forma que tomou como arquétipo. Vejamos o que encontramos a respeito da relação de semelhança e a sua positivação entre o que foi construído e o que construiu:

---

<sup>103</sup> Platão *Tim.*, 91b.

<sup>104</sup> Adam Weitzenfeld no seu artigo *Animal Par Excellence: Soul, Body, and Gender in Plato's Timaeus* diz que David Krell (1975) nota “o contexto cultural-linguística da natureza secundária do útero: etimologicamente, *hystera*, a palavra grega de útero, já é uma palavra pejorativa, vindo do sânscrito como o que vem depois, ‘secundário, humilde, miserável, e brutal’” (WEITZENFELD, 2010: 22).

<sup>105</sup> Platão *Tim.*, 91c-d.

i) no parágrafo 30a: Timeu narra que “*o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito*”;

ii) no parágrafo 30d-31a: é dito que o demiurgo constituiu o mundo buscando “*assemelhá-lo ao mais belo de entre os seres inteligíveis, ao mais perfeito de todos*”;

iii) no parágrafo 36d: lemos que a “*constituição da alma [do mundo] foi gerada de acordo com o intelecto de quem a constituiu*”;

iv) no parágrafo 37d: que o demiurgo ao perceber “*que tinha gerado uma representação dos deuses eternos, animada e dotada de movimento, rejubilou; por estar tão satisfeito, pensou como torná-la ainda mais semelhante ao arquétipo*”;

v) no parágrafo 42e: o demiurgo dá aos deuses a “*tarefa de formar os corpos dos mortais, e de adicionar o que restava e era necessário à alma humana*” e observa aos deuses que conduzam “*este ser-vivo mortal da forma melhor e mais bela, de modo a que não fosse a causa dos seus próprios males*”;

vi) no parágrafo 71d-e: os deuses ao lembrarem que o demiurgo lhes havia pedido para “*fazer o gênero mortal da melhor forma possível dentro das suas capacidades retificaram as suas deficiências deste modo (com o estabelecimento da divinação), para que de algum modo ele tivesse ligação à verdade*”.

Quanto à geração das mulheres sabemos que ela é um efeito do decaimento da geração dos homens (primeira geração humana), observação feita por Timeu no parágrafo 41e e 91a. Podemos, pois supor que da mesma maneira que o mundo e a parte divina do homem foram feitas de modo que se assemelhassem tanto quanto fosse possível ao ser que lhes construiu. Assim as mulheres provêm da geração dos homens e não da dos deuses (seres feitos pelo demiurgo e construtores da parte mortal do homem), estão, portanto, mais distantes que os homens do ser perfeito e inteligível<sup>106</sup> que os construiu.

Observemos no diálogo que o ser-vivo presente no corpo masculino, a sua parte desobediente e autônoma, o deixa dependente dos seus desejos, e busca dominá-lo não o permitindo seguir a razão. Quanto ao ser-vivo alojado nos corpos das mulheres este parece atuar de modo mais determinante sobre elas. Pois não apenas é desobediente da razão como

---

<sup>106</sup> Platão *Tim.*, 41e.

lhes provoca quase que um estado de dependência se não for satisfeito, lhes deixando irritada para além de lhes trazer muito sofrimento em função do bloqueio que ele causa a sua respiração, o que é gerador de outras espécies de doenças. Todo esse estado é cessado, somente quando ela o satisfaz gerando filhos. As características dadas para esse ser-vivo que rege a sexualidade das mulheres são fixadas no corpo de modo a envolvê-la tanto no âmbito da fisiologia, da biologia como no da própria *psuche*. Parece-nos que a especificidade dessa parte do diálogo está em instaurar um discurso sobre as limitações “congenitas” das performances das mulheres.

O seu corpo uma vez categorizado, fixado e identificado como possuidor de uma função determinada, perde todo o seu caráter criativo, criador e complexo. Sendo materializado em um corpo cuja função é a de suporte<sup>107</sup>, e é essa a função que o torna viável, que o qualifica “para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural”.<sup>108</sup>

Desse modo, encontramos o corpo da mulher submetido a um discurso que o naturaliza ao mesmo tempo em que o efetua, o produz. O corpo da mulher dificilmente será dissociado dessa norma regulatória que é a gestação.<sup>109</sup> Um efeito que podemos ressaltar da narrativa é a apresentação do corpo feminino como um corpo essencialmente materno. Nos termos colocados no diálogo percebemos a maternidade “como um mero abrigo, um receptáculo ou uma guardiã do ser, e não sua co-produtora”.<sup>110</sup> Isso pode ser verificado quando Timeu, falando do terceiro elemento (*chora*), faz uma analogia com a mãe

É adequado assemelhar o receptáculo a uma mãe, o ponto de partida a um pai e a natureza do que nasce entre eles a um filho; e compreender ainda que, se a marca de impressão for diversificada e se apresentar à vista essa diversidade em todos os aspectos, o suporte que recebe o que vai ser impresso não estaria bem preparado se não fosse completamente amorfo.<sup>111</sup>

---

<sup>107</sup> Platão *Tim.*, 50c.

<sup>108</sup> Butler, 2000: 110.

<sup>109</sup> Uso a palavra gestação no sentido em que alguns filósofos, Aristóteles, por exemplo, atribuíram às mulheres somente a gestação do feto como se ela não tivesse participação na constituição do feto. Diferencio a noção de geração e de maternidade, pois não vejo a maternidade como um problema em si que restringe as mulheres (como é pensado por algumas correntes feministas), contudo vejo problema na compulsoriedade.

<sup>110</sup> Grosz, 2000: 52.

<sup>111</sup> Platão *Tim.*, 50 d. Grifo nosso.

O perigo de um discurso como este um daqueles aos quais se pode atribuir um papel de fundador daquilo que podemos chamar de o pensamento patriarcal ocidental,<sup>112</sup> está no tipo de disposição e relação que se instaura entre homens e mulheres no campo político. Com efeito, podemos observar sua manifestação em práticas políticas como um efeito da sua conveniente justificação, no plano filosófico, do sistema, ou mentalidade, política e social masculina, fortemente caracterizada pela misoginia e pela somatofobia.<sup>113</sup> Esta última, a somatofobia, busca negar também o corpo masculino, uma vez que o ignora como um corpo capaz da produção de valores filosóficos, ignorando, portanto, o modo como cada corpo afeta os valores filosóficos da verdade, do conhecimento, da justiça, da religião e da política.<sup>114</sup>

Grosz vê o corpo como o “ponto cego conceitual”, tanto do pensamento filosófico ocidental, quanto das teorias feministas. Para ela a filosofia como disciplina que se defini como puramente conceitual busca obscurecer sua relação com o corpo, e desse modo exclui a “feminilidade” (o que é, também, uma característica da misoginia) e, por conseguinte, “a mulher de suas práticas, através de sua codificação usualmente implícita da feminilidade como desrazão associada ao corpo”.<sup>115</sup> Contudo Grosz não afirma que não haja teorização sobre o corpo no âmbito da filosofia, o caso é que os filósofos segundo ela parecem frequentemente colocá-lo como um problema para a razão. Desse modo ela compreende Platão como aquele que

Percebe a própria matéria como uma versão desqualificada e imperfeita da Ideia. O corpo é uma traição da alma, da razão e da mente, e sua prisão. Para Platão, era evidente que a razão devia comandar o corpo e as funções irracionais ou sensíveis da alma [o que pode ser compreendido do parágrafo 44d do *Timeu*].<sup>116</sup>

---

<sup>112</sup> Refiro-me a noção de patriarcado como um sistema estruturado que se desloca e se transforma no tempo ainda que sua velocidade de transformação seja pequena comparada a velocidade de transformação de sistemas mais fluidos, ou instáveis, como os sistemas políticos. Não partilho da noção de que exista uma forma universal e singular de dominação masculina; ou mesmo de pensadoras que afirmam não ter este conceito a mobilidade necessária para pensarmos as relações de gênero hoje, e que pode tornar-se um equívoco a utilização do termo patriarcado, a defesa dessa postura pode ser verificada na leitura do artigo: *Perspectivas em Confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo*, da Lia Zanota. Percebo-o como ainda capaz de agenciar as relações no domínio, por exemplo, da sexualidade das mulheres.

<sup>113</sup> Termo utilizado por Butler, 2000; Grosz, 2000: 51.

<sup>114</sup> Grosz 2000: 50-51.

<sup>115</sup> Grosz 2000: 49.

<sup>116</sup> Grosz 2000: 52.

É preciso recordar que o pensamento de Platão está atrelado, em alguns aspectos a vertente mística religiosa do culto órfico,<sup>117</sup> que via o corpo como algo impuro. De acordo com Clara Acker o modo de vida órfico, influenciou “algumas teorias platônicas” com destaque para “aquela que designa o corpo como tumba da alma,<sup>118</sup> comparando o trabalho do filósofo com um aprendizado da morte”.<sup>119</sup> Acker acrescenta ainda que no orfismo

A desvalorização do corpo parece concomitante ao lugar negativo atribuído à feminilidade, conduzindo também a uma desvalorização da vida. Com efeito, o orfismo vai contribuir para atribuir à morte um valor positivo, já que esta é ruptura e libertação da alma, e isto parece corresponder a uma necessidade especificamente mística da doutrina (SABBATUCCI D., 1982, p.74). O ideal ascético dos órficos traduz-se deste modo por uma valorização da morte, por um afastamento das mulheres.<sup>120</sup>

Nessa mesma direção Gabriele Cornelli (2011), discutindo sobre as influências órficas na obra platônica (mediadas pelo protopitagorismo), mais estritamente aquelas respeitantes a imortalidade e à metempsicose da alma, se refere a Kingsley e diz que ele “anota com razão que não há nenhuma tradição que permita considerar os rituais ou a *mitología* órfica como *inclusivos das mulheres*: seria esta, portanto, uma indicação exclusiva do pitagorismo”.<sup>121</sup>

Podemos afirmar que esse diálogo estabelece o lugar cosmológico da mulher a partir do seu corpo, que como tal é menos puro (de “segundo ou terceiro grau”, *Timeu* 41d). É a narrativa de um homem que defende, em causa própria, a sua maior pureza cósmica. Às mulheres, feitas pelos deuses (não pelo Demiurgo), está reservado o ambíguo lugar entre a

---

<sup>117</sup> De acordo com Cornelli as influências do orfismo na pitagorismo e por sua vez em Platão vai desde a problemática questão relativa a imortalidade da alma, até as cosmologias e políticas; Cf.: Cornelli, 2010: 130 - 131.

<sup>118</sup> No Crátilo, segundo Cornelli Sócrates faz um belo jogo com as palavras *soma-sema*. “O sucesso do jogo etimológico é sublinhado pelo mesmo Sócrates, que, ao final do argumento, declara orgulhosamente “e não é preciso mudar uma só letra!”. Trata-se aqui da aproximação de *soma* com o verbo *soizo*, que acaba por deslizar semanticamente o termo *soma* para o âmbito da salvação. Linguisticamente, o jogo é claro: Sócrates considera *so-ma* como um nome composto por *so-* (de *soizo*, salvar) e *-ma*, sufixo que indica ação. *So-ma* torna-se, assim, um nome de ação, uma hábil construção morfológica de Sócrates-Platão que quer significar que o corpo é salvação da alma (...). Platão estaria de fato recusando a visão totalmente pessimista do corpo como tumba, em favor de uma imagem menos definitiva, como aquela do *peribolos* ou mesmo do cárcere”, Cornelli, 2010: 148 – 149.

<sup>119</sup> Acker 2008: 17. Referências de Platão citadas por ela: PLATÃO, Crátilo, 400c e Górgias, 493a.

<sup>120</sup> Acker 2008: 18.

<sup>121</sup> Cornelli, 2010: 135. Grifo nosso.

natureza e a humanidade: uma alma decaída em um corpo de segunda ou terceira categoria, com pouco ou nenhum controle sobre si. Narrativa perfeita para que os homens “se sentissem na obrigação” de reafirmar as normas e práticas, já vigentes, que regulavam e regravam as vidas das mulheres.

O pressuposto da narrativa é que “tudo se passa como se a mulher tivesse uma relação imediata com a natureza; os homens são também seres naturalizados, mas o seu *ser* mantém precisamente com a natureza uma quantidade de relações mediatizadas”.<sup>122</sup> Tendo em vista a dicotomia razão e corpo, podemos dizer que a mediação entre o homem e a natureza é realizada pela razão, o que pressupõe que eles dispõem da força necessária para que esta possa controlar os seus impulsos e desejos, enquanto que as mulheres encontram nos seus corpos um desejo voraz que não se submete à razão, o que as torna dependentes de uma tutela e disciplina imposta a partir de fora (e, por aquiescência, auto-imposta), para que os instintos selvagens não as dominem, por completo, o que atrapalharia a vida pública dos homens e colocaria em cheque a manutenção da humanidade.<sup>123</sup>

Neste diálogo, percebemos que a mulher é apresentada como se fosse “toda ela corpo” (pois, é matéria aquilo que vemos como a natureza), uma vez que, é por não ter ouvido a razão que o homem renasce mulher. E dado que cabe à razão legislar e deliberar sobre o que é *o melhor* para o corpo (cabendo a este se submeter) então o homem, enquanto ser racional regula e restringe o comportamento da mulher ligado ao corpo, ora estabelecendo uma prática específica para torná-lo legítimo (como no matrimônio), ora impondo uma punição adequada ao comportamento anômalo e desviante (como no adultério).

### **2.3 A Fantasia Masculina da *Autarkeia***

Nessa parte iremos expor algumas leituras acerca do *Simpósio*, o diálogo de Platão no qual ele apresenta a sua concepção de *Eros*. Anteriormente — dentre a discussão de

---

<sup>122</sup> Crampe-Casnabet 1991: 381.

<sup>123</sup> Vernant, 1974: 177-194.

gênero que perpassa o *Timeu* — foi discutido a relação dicotômica *soma-psuche* e, mais explicitamente, com Luce Irigaray a apropriação de Platão da característica feminina da fecundidade, na medida em que, nesse diálogo, também encontramos metáforas que vinculam aos homens um poder de se autogerar e de se auto reproduzir ou serem fabricados, construídos sem intervenção ou dependência das mulheres, algo muito desejado por homens que compartilham do pensamento misógino. E esse pensamento parece ter sido comum dado o seu aparecimento frequente na literatura.

Para além daqueles que já mencionamos (Hipólito do Eurípedes vv. 616-622, Eurípedes, *Medeia*, vv. 573-575 e o próprio diálogo *Timeu* 91a-d, de Platão), observamos esse tema do desejo pela autossuficiência, também no *Trabalhos e os Dias* de Hesíodo

Primeiro de ouro a raça dos homens mortais  
criaram os imortais, que mantêm olímpias moradas.  
Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava;  
como deuses viviam, tendo despreocupados coração,  
apartados, longe de penas e misérias; nem temível  
velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos,  
alegravam-se em festins, os males todos afastados,  
(Hesíodo, *Trabalhos e os Dias*, vv. 109-115)

Nesses versos percebemos que as mulheres não aparecem enquanto criação dos imortais, quanto à raça dos mortais homens foram criadas sem a necessidade de mulheres ao que podemos supor do texto, uma vez que primeiro se cria a raça dos homens mortais que viviam livres da presença daquela que recebeu de *todos* que têm olímpia morada um *dom*.<sup>124</sup> A raça das mulheres foi uma providência que veio para punir o deus astuto (*ankylometes*) e os homens que se beneficiariam do fogo roubado. Como vimos anteriormente, sabemos bem quem será a primeira mulher: Pandora, arquitetada por Zeus, como um belo mal, para punir Prometeu. Como lembra Loraux “não há uma primeira mulher ateniense, não há, e jamais houve: a prática política não conhece cidadãs, a língua não tem um nome para a mulher de Atenas”<sup>125</sup> (1984:14).

---

<sup>124</sup> *Pandoren, hoti pantes Olympia domat' echontes doron edoresan, pem' ándrasin áphesteisin*. “Pandora, Porque todos os que têm olímpia morada deram-lhe um dom, mala aos homens que comem pão” Hesíodo, *Op.*, vv. 81-82.

<sup>125</sup> *Il n'y a pas de première Athénienne, il n'y a pas, il n'y a jamais eu d'Athénienne: la pratique politique ne connaît pas de citoyenne, la langue n'a pas de nom pour la femme d'Athènes*.

Mais um exemplo desse desejo de uma *autarkeia* nós encontramos no Eumênides de Esquilo.

A que tem-se chamado geradora da criança, não é a mãe, mas tão somente a nutridora do sêmen semeado, mas o que lança o sêmen gera. Esta, estrangeira, apenas empurra a semente para fora. Aos quais não prejudique o deus.<sup>126</sup>

Loraux em seu comentário desse mesmo texto diz que Apolo recusa à mãe tanto a origem quanto o nome de geradora (*génitrice*) e “condensa sobre o pai as duas dimensões, o feminino e o masculino, da geração”<sup>127</sup> (LOURAX, 1984: 129).

Também no *Simpósio* de Platão podemos observar a fantasia da autossuficiência dos homens e a apropriação de uma experiência feminina. Com o intuito de analisar esse diálogo exibiremos dele duas leituras. Uma feita por Adriana Cavarero no livro *In spite of Plato* (1995), e a segunda realizada por Clara Acker no artigo *Dioniso, Diotima, Sócrates e a Erosófia* (2008).

Quatro observações iniciais são importantes:

- i) A primeira é que Acker e Cavarero consideram Diotima uma figura histórica;
- ii) A segunda observação concerne ao fato de que as leituras feitas por Acker e Cavarero do *Simpósio* são diferentes por partirem de lugares distintos de análise. Acker volta sua preocupação para o que é dito por Diotima, através de Sócrates. Ela analisa o cunho filosófico do discurso de Diotima, ou seja, o saber da sacerdotisa sobre *Eros*. Acker denomina este saber como: “Erosófia” (ACKER, 2008, p. 26). Nesse sentido, portanto, seu esforço está em investigar em que medida a Erosófia emerge em contraste com a filosofia propriamente Platônica, aquela expressada, mais precisamente n’A *República* e n’As *Leis*<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> *Ouk esti meter he keklemene teknou tokeus, trophos de kumatos neosttopou: Tiktei d’ ho throiskon, he d’ haper xenoi xene esosen ernos, hoisi me blaphe theos.* Ésquilo, Eumênides, vv. 665-671.

<sup>127</sup> “Apollon, refusant à la mère la réalité de l’enfantement et le nom de *tokeus* (*génitrice*), condense sur le père les deux dimensions, féminine et masculine, de la génération”, Loraux, 1984: 129.

<sup>128</sup> Acker considera que há diálogos que podem ser mais facilmente identificados com uma filosofia socrática, devido seu conteúdo. Assim ela diz que “o rigor e o ascetismo dos preceitos platônicos n’A *República* e n’As *Leis* revelam-se praticamente opostos à exaltação e à alegria de viver de certos diálogos, como o *Ion*, *O Banquete* ou ainda, o *Fedro*” Acker, 2008: 20-21.

iii) Cavarero por outro lado se atem em sua análise às motivações que conduziram Platão na escolha justamente de uma personagem feminina para a exposição de “sua” teoria do *Eros*. Para ela os elementos teatrais, literários e visuais utilizados pelo filósofo deram abertura para uma desincorporação do discurso de Diotima elevando-o para o lugar do abstrato;

iv) No trabalho das duas filosofas vemos, também a diferenciação no que tange ao tipo de hermenêutica empregada por cada uma delas. Acker faz um trabalho de cunho mais historiográfico e epistemológico enquanto Cavarero realiza um trabalho que se aproxima mais do campo da filosofia política.

Tomando estes elementos que diferenciam as leituras de Acker e Cavarero acerca do diálogo não buscarei contrapor a leitura do *Simpósio* feita por Acker à de Cavarero, mas ilustrar como um mesmo texto pode ser explorado por diferentes práticas hermenêuticas e distintas perspectivas feministas.

## **2.4 *Pregancy do Corpo versus Pregancy da Alma***

A experiência da maternidade, os rituais femininos, principalmente, aqueles ligados aos rituais dionisíacos, a crítica a uma filosofia apenas da razão e sua separação com o corpóreo são alguns dos temas trabalhados por Acker. Sua prática filosófica questiona os paradigmas filosóficos pautados na hipótese de uma filosofia originária provinda do modo de pensar racional e separada, portanto, dos aspectos religiosos e místicos esses tidos como menores para as análises filosóficas que se encontram dentro daquele paradigma.

Para Acker o que chamamos de “teoria platônica do amor” é na verdade uma teoria feminina do *Eros* transmitida a Sócrates por Diotima de Mantinéia. O modelo erótico proposto por Diotima é feminino, “ele gira entorno da fecundidade, da concepção, da gravidez, do parto e da nutrição e será este o modelo que Sócrates vai finalmente adotar” (ACKER, 2008, p. 26). O modelo, segundo Acker possui muitas semelhanças com os cultos dionisíacos, assim ela levanta a hipótese de Diotima ser uma iniciada no dionisismo. Para

mostrá-lo ela nos apresenta algumas passagens contrastantes de alguns diálogos de Platão onde se pode perceber de forma mais ou menos explícita a assimilação dos saberes dionisíacos, mas não necessariamente o engajamento de Platão com esses saberes<sup>129</sup>. Deste modo, segundo a filósofa n' *As Leis* podem ser encontradas várias evidências desta relação entre Platão e os saberes báquicos (Leis II, 666 a-d; 671a-e; 672a-e; 673e-674c). Ora Platão evoca esses saberes dionisíacos para exaltá-los é o caso no *Íon*, no *Fedro* e no *Simpósio*, diálogo em questão; ora para criticá-los, no caso d' *As Leis* a assimilação é parcial e controlada enquanto que no *Simpósio* particularmente na fala de Diotima eles aparecem de modo explícito e não mediado.

Mas, exatamente, em que consiste, para Acker, o dionisismo da teoria de Diotima? Em primeiro lugar é preciso observar que o dionisismo da teoria de Diotima e de Sócrates se contrapõe ao orfismo platônico. Enquanto que para Platão o corpo não é mais que a “tumba da alma” (ACKER, 2008, p. 2 apud, Platão, Crátilo 400c e Górgias, 493a) o que evidencia uma influência do orfismo, na teoria platônica, que concebe o corpo como um dos sinais mais evidentes de impureza decorrente da origem dos homens para os órficos (ACKER, 2008: 16). Para Diotima/Sócrates o corpo é gerador e isso de tal modo que a própria filosofia é experimentada como uma espécie de “trabalho de parto”, trabalho este intimamente vinculado aos rituais báquicos que Acker demonstra nos fornecendo as semelhanças de vocábulos utilizados por Diotima que se referem, por sua vez, ao contexto dos rituais dionisíacos. Desse modo, quando Sócrates se refere à Diotima como a mulher que conseguiu afastar a peste por dez anos, Acker percebe aí uma possível relação entre a sacerdotisa e o dionisismo, e de acordo com ela “a prática das profecias e das curas era uma realidade cultural” (ACKER, 2008: 25). Outra possível evidência que ela aponta está no emprego por Diotima (206e) das “palavras ‘*megales odinos*’ para descrever o apogeu da iniciação” (ACKER, 2008: 26) que se encontram segundo Acker no hino a Sêmele. A menção da deusa Eileithyia, “deusa auxiliadora dos partos” é outra relação que a filósofa traça entre a Erosófia e os rituais báquicos.

Dado que o desejo erótico possibilita a fecundação por meio da fusão, a filosofia é ela mesma, então uma Erosófia. Um modo de saber próprio daquele/a que não sabe, um

---

<sup>129</sup> Para Acker alguns diálogos são mais propriamente socráticos, ela defende a hipótese que nos diálogos como o *Íon*, o *Banquete* e o *Fedro* seja mais razoável que Platão tenha tido influências da filosofia socrática, conferir: Acker, 2008, p. 20-21.

saber aporético e erótico. O sentido da filosofia e da iniciação báquica funde-se na tese de Diotima como sendo a compreensão e experiência da maternidade.

Finalmente, para Acker, as grandes discussões em torno da existência de Diotima acabam ocultando a sua tese. Qual seja: a filosofia é um trabalho de parto ou uma ascese a partir do corpo.

Já para Cavarero a chamada “teoria platônica do amor” é um jogo de *mimesis* feito por Platão a partir de saberes e experiências femininas ali transfiguradas, por analogia, nos saberes e experiências patriarcais. Platão coloca na boca da ali personagem Diotima uma hierarquia de valores na qual a corporeidade ocupa a posição mais baixa e a inteligência a posição mais elevada (não nos esqueçamos da relação entre a corporeidade e o feminino de um lado e a inteligência e o masculino de outro). Gostaria de enfatizar que Cavarero não entra na querela sobre o Sócrates histórico e o personagem Sócrates ou sobre a Diotima histórica e a personagem Diotima. Ela admite a existência histórica de ambos, mas as toma no *Simpósio* como personagens da trama conceitual de Platão.

A questão que ela se coloca é

Porque a voz de uma mulher? Ou ainda, porque uma mulher? Circunstâncias específicas, na verdade exigiu o dispositivo teatral do discurso relatado. Platão não podia apresentar uma mulher falando diretamente dentro do diálogo porque mulheres não eram admitidas nos simpósios. A exclusão das mulheres nos ambientes dedicados ao exercício da filosofia é de fato e por fim enfatizado no simbolismo de Platão: Diotima é uma estrangeira, assim como a servente Trácia. Platão, também a designou como sacerdotisa, isso significa que ela pertence à esfera do conhecimento em que as mulheres estavam autorizadas a falar<sup>130</sup> (CAVARERO, 1995: 93-94).

Cavarero vê essa escolha de Platão como uma “estratégia sutil e ambígua que exige que uma voz feminina exponha o discurso filosófico da ordem patriarcal”<sup>131</sup> (CAVARERO, 1995: 94), que, por sua vez, as exclui. Deste modo ela nos remete a dois pontos:

---

<sup>130</sup> “Why a female voice? Or rather, why a woman? Specific circumstances actually necessitated the theatrical device of reported speech. Plato could not have presented a woman speaking directly within the Dialogues because women were not admitted to the symposia. The exclusion of women from the venue dedicated to the exercise of philosophy is in fact ultimately emphasized in Plato’s symbolism: Diotima is a foreigner, just like the servant from Thrace. Plato also designates that she is a priestess, meaning that she belongs to a sphere of knowledge where women are also allowed to speak” Cavarero, 1995: 93-94.

<sup>131</sup> “Is a subtle and ambiguous strategy requiring that a female voice expound the philosophical discourse of a patriarchal order that excludes women”, Cavarero, 1995: 94.

- i) o vocabulário baseado na concepção de pregnancy/prenha/gravidez;
- ii) o poder associado a este discurso de evocação do feminino; os quais são desapropriados por Platão das mulheres;

Desse modo a pregnancy corpórea feminina é diminuída face a pregnancy intelectual masculina obtida por meio da *mimesis*. Diotima no diálogo distingue os tipos de homens entre aqueles que são férteis em seu corpo e, portanto, volta-se para as mulheres; e há dentre os homens aqueles que são férteis em sua alma.

Os que são férteis, ela disse, no corpo, preferem se voltar para mulheres, expressando seu amor sexual dessa maneira e gerando filhos obtêm imortalidade, memória e felicidade que, supõem, é para todo o tempo vindouro; outros experimentam uma gravidez na alma, pois há os que são ainda mais férteis em suas almas do que em seus corpos, e essa gravidez é com o que cabe a uma alma (*phuche*) gerar e dar à luz. E o que lhe cabe gerar e dar à luz? Sabedoria e a virtude em geral, do que são geradores todos os poetas e aqueles artífices classificados como inventivos. (PLATÃO, *Simpósio*, 208e - 209a).

Cavarero ver nessa afirmação uma metáfora que desapodera e nega a “experiência feminina” (CAVARERO, 1995: 100-101). Para a filósofa Platão, ao mimetizar as experiências femininas e transferi-las para o plano do virtual das ideias, retira e exclui a primazia originária, maternal, corpórea e feminina daquelas experiências.

Para Cavarero, diferentemente de Acker, Sócrates e Diotima são personagens da trama filosófica de Platão. E isso de tal modo que as teses ali apresentadas são as teses de Platão construídas a partir da estratégia da desapropriação mimética. O corpo é ponto de partida na ascese, contudo restrito ao domínio biológico e ainda é transitório; sua *mimesis*, a alma, ao contrário, é o *telos* (seu fim e acabamento, o cume) da ascese e é “capaz de habitar com o eterno” (CAVARERO, 1995: 102-103). É a alma que assume o papel central na filosofia de Platão, é ela que “engravidar”, e “gera” filosoficamente ao dar a luz às ideias. O “trabalho de parto” filosófico é realizado pela alma, não pelo corpo.

Penso, efetivamente, que fazendo contato com o indivíduo belo e o tendo como companhia, ele gera e concebe o que sente há muito tempo dentro de si, e não importa se estão juntos ou separados, ele se recorda de sua

beleza. E também com ele compartilha a nutrição do fruto da geração, resultando em que pessoas nessa condição desfrutam de um compartilhamento muito mais pleno do que aquele que ocorre com filhos, além de uma amizade bem mais sólida visto que os rebentos de sua união são mais nobres e mais imortais. Todos prefeririam gerar filhos como esses aos humanos (Platão, Simpósio, 209c).

A crítica de Cavarero consiste exatamente em denunciar que a procriação biológica tem um *status* menor na “teoria platônica do amor” em relação à procriação intelectual das ideias, pois é esta que é vista por Platão como imortal, e, portanto superior a condição mortal e contingente do corpo.

Platão extrai e mimetiza a potência geradora do corpo que pari sob a forma da potência geradora da alma de “gerar” e “parir” ideias. A erótica platônica é a erótica das ideias, não a dos corpos. O *Eros* platônico não é a potência dos desejos, mas o do maravilhamento contemplativo das ideias que o fascinam. O sentido da filosofia é o da maternidade, sim, mas não da maternidade feminina e sim da maternidade intelectual (se podemos falar nesses termos).

Para Cavarero a filosofia, a teoria platônica do amor, começa quando o corpo já não está mais presente, ela dá início no momento em que for substituído pela alma, gestante de ideias. O nascimento corpóreo torna-se um acontecimento banal, um evento cuja função é reduzida a reprodução.

Neste sentido a crítica de Cavarero incide sobre a apropriação das experiências corpóreas femininas duplicadas no plano intelectual por Platão e inferiorizadas relativamente ao mesmo. Já a crítica de Acker busca dar visibilidade a relevância do conteúdo filosófico do discurso de Diotima, da potência criadora do feminino e, enfim, da compreensão socrática da filosofia como um exercício (*askesis*) da maternidade.

Se um por um lado o discurso de Diotima é visto como positivador para as mulheres, na medida em que ele enaltece as experiências femininas, por outro temos a leitura segundo a qual Diotima/Sócrates é apenas uma personagem dizendo a partir de uma sofisticada técnica de linguagem, empregada por Platão, aquilo que é a filosofia mesma do filósofo.

Page DuBois em seu trabalho *The Platonic Appropriation of Reproduction* (1994), também concorda que há uma apropriação de Platão da experiência feminina da maternidade. Para ela o discurso de Diotima eleva as relações, *pregnancy* e concepção

filosóficas em detrimento da experiência corporal das mulheres (DUBOIS, 1994: 154). A principal diferença da leitura de Cavarero e DuBois consiste que essa vê o discurso da Diotima como uma reprodução metafórica, isto é, ela atribui o sentido da geração humana à geração filosófica, enquanto que Cavarero defende que o discurso é um jogo mimético, no qual Platão não quer fazer lembrar que o parto das ideias seja semelhante ao parto dos humanos, o que ocorre é o contrário disso é o parto dos humanos que lembra o parto das ideias, por isso a importância dada a esse parto e não àquele. E, é por este motivo que Diotima ensina passo a passo a ascensão do corpo à alma:

i) “aquele que agir corretamente deve começar quando jovem seu encontro com belos corpos” (210a);

ii) “deve se apaixonar por um corpo em particular”, posteriormente, ‘tornar-se amante de todos os corpos e atenuar a intensidade do que sente em relação a um só corpo (210b);

iii) “sua próxima etapa consistirá em conferir mais valor à beleza das almas do que à dos corpos” (210b);

iv) em suma “realiza-se sempre uma marcha ascendente em prol desse belo superior, partindo de coisas belas evidentes e empregando estas como os degraus de uma escada; de um a dois, e de dois à totalidade dos corpos belos; do belo pessoal progride-se ao belo costume, e dos costumes ao belo aprendizado, e dos aprendizados finalmente ao estudo particular, que diz respeito exclusivamente ao belo ele mesmo; assim, no final, vem a conhecer precisamente o que é o belo (210c-d).

Nessas passagens, nos parece, fica claro a hierarquia entre o eros do *soma* e o eros da *psuche*. Diotima nos apresenta um método para atingirmos o belo em si, que de certo modo está ligado com a teoria das formas de Platão. Contudo há quem discorde da leitura segundo a qual Diotima defenda tal hierarquia. Adrea Nye considera que essa compreensão do discurso de Diotima é viciada na medida em que toma seu discurso como sendo o discurso da teoria das formas de Platão. Em uma crítica que faz a Irigaray ela diz que: “Irigaray aceita uma leitura platônica da teoria de Diotima da beleza em si”<sup>132</sup> (NYE, 1994:

---

<sup>132</sup> “Irigaray accepts a Platonic reading of Diotima’s theory of beauty-in-self” Nye, 1994: 220.

220). Nye, em uma leitura próxima da de Acker — principalmente, no que diz respeito o engajamento de ler o discurso de Diotima separando-o da filosofia de Platão — afirma que continuar reduzindo o discurso da Diotima como cooptado por Platão é perpetuar esse engano (1994: 212), ou seja, é perpetuar que ela apresenta a teoria das formas do filósofo.

No entanto, tanto me parece que Nye se equivoca, pois no diálogo de fato a mimese empregada por Platão é para demonstrar que há uma superioridade da imortalidade da alma em relação àqueles que buscam a imortalidade pela geração de filhos. E podemos observar que tanto no *Timeu* quanto no *Simpósio* a experiência feminina da geração é apresentada em termos instrumentais que precisam ser controlados pela razão e se apresenta, também em termos de uma subalternidade, na medida em que a escuta masculina está fechada para a singularidade mesma dessa experiência.

A questão, portanto, é: nos permitiremos ser silenciadas e ainda não escutadas? Perpetuar o drama de Perséfone que grita alto ao ser raptada por Hades, sem que nenhum dos imortais e mortais a ouçam, é perpetuar a extrema violência vivenciada por mulheres tanto do passado quanto do nosso presente.

A intenção aqui não é de modo algum tomar a experiência feminina da maternidade como um *telos*, mas sim tirá-la do lugar periférico e negativo ao qual foi colocada, a intenção é, também reafirmar tal como o mito de Démeter que o seu poder é tanto de gerar quanto de não gerar, e tomando esse poder a partir do seu aspecto político é reivindicar para as mulheres a soberania sobre o seu corpo.

## TERCEIRO CAPÍTULO

### 3. PLATÃO ENTRE O FEMINISMO E A MISOGINIA

Ora, desejos, prazeres e penas, em grande número e de todas as espécies, seria coisa fácil de encontrar, sobretudo nas crianças, mulheres, criados e nos muitos homens humildes a que chamam livres.  
Platão, *Resp.* 431b-c.

A discussão de gênero em volta da filosofia de Platão dá-se, principalmente, em torno do livro V da *República*. A partir da década de 70 tanto em países europeus quanto nos Estados Unidos afloraram ensaios de teóricas feministas: ora denunciando a misoginia transbordante dos textos de filósofos da antiguidade clássica, ora afirmando o feminismo de Platão, o filósofo *popstar* das críticas feministas.

Teóricos dos estudos clássicos, sem o comprometimento com a teoria feminista, também passaram a analisar a posição das mulheres, na antiguidade clássica, contudo estas análises possuem um conteúdo mais propedêutico do modo de vida dos antigos, trazendo questões de cunho historiográfico relevantes, mas com pouca ou nenhuma crítica de gênero.

A respeito da proposta da igualdade de sexo no livro V da *República*, Janet Smith no ensaio *Plato, Irony, and Equality* (1994) argumentou que Platão avança na tese segundo a qual as diferenças que existem entre homens e mulheres não justificam a exclusão delas no governo da *polis*. Contudo, Smith salienta que a defesa de Platão, de que as mulheres devam receber a mesma instrução que os homens, não está ligada com as questões feministas contemporâneas, que buscam romper com a objetificação e com a subordinação

das mulheres aos homens. Platão, com a sua proposta, não tem como objetivo a eliminação da discriminação de sexo do estado ideal; e ele não escapa de um pensamento que objetifica as mulheres (1994: 27). Quanto à questão posta por Gregory Vlastos: *Was Plato a Feminist?* Ela defende que no *corpus* platônico é possível encontrar evidências para responder negativo ou positivamente a tal pergunta. Desse modo ela tenta fugir das explicações que justificam a proposta de igualdade das mulheres como uma comédia (argumento de Leo Strauss e Allan Bloom). E prefere adotar a noção de que Platão mesmo considerando as mulheres “mais débeis” que os homens, ainda assim não considera que esse argumento seja suficiente para expurgar as mulheres do governo da cidade. Adotando essa perspectiva ela leva a sério, diferentemente de Strauss e Bloom, a investigação sobre a natureza humana e a entrada das mulheres, enquanto filosofas, no governo.

De acordo com Smith Platão “reconheceu que as relações culturais, sociais e políticas desempenham um papel importante na formação do que é comumente considerado como ‘natural’ no que tange aos papéis sexuais e ao comportamento familiar”.<sup>133</sup> Logo no início da discussão relativa à igualdade de instrução das mulheres Platão chama atenção para o que é tomado como natural, mas que, no entanto, é um costume naturalizado. Então ele observa:

- Se, portanto, utilizamos as mulheres para os mesmos serviços que os homens, tem de se lhes dar a mesma instrução.
- Tem.
- A eles foi-lhes atribuída sem dúvida a música e a ginástica.
- Foi.
- Portanto, teremos de ministrar às mulheres estas duas artes, e também a da guerra, e de nos servir disso para os mesmos propósitos.
- É natural, em vista do que dizes — confirmou ele.
- Mas talvez muito do que agora se disse pareça ridículo, e contrário aos costumes, se se executar o que declarámos.
- [...]
- Mas uma vez que começamos a falar, avancemos para as asperezas da lei, depois de termos pedido aos graciosos que não exerçam a sua atividade específica, mas que sejam sérios, e de termos lembrado que não há muito tempo que parecia aos Gregos vergonhoso e ridículo — como ainda agora a muitos dentre os bárbaros — a vista de um homem nu, e que, quando principiam a fazer ginástica, primeiro os Cretenses, depois os Lacedemónios, foi tudo uma galhofa para os cidadãos de então. Ou não achas? (*Resp*, 551e – 552a-e).

---

<sup>133</sup> “He recognized that cultural, social, and political relations play a major role in forming what is commonly regarded as ‘natural’ in sex roles and familial behavior” Smith, 1994: 27.

Platão expõe a ignorância daqueles que veem os costumes enquanto naturais, ou seja, enquanto uma estrutura não modificável. Desse modo ele parece defender que a natureza é o que social e politicamente se define enquanto tal. Smith observa que na falta de provas acerca das diferenças entre os sexos, Platão “toma as suposições morais e sociais para a estruturação política dos papéis sociais.”<sup>134</sup>

Nas passagens seguintes continua a nos dizer que

Se se evidenciar que, ou o sexo masculino, ou o feminino, é superior um ao outro no exercício de uma arte ou de qualquer outra ocupação, diremos que se deverá confiar essa função a um deles. Se porém, se vir que a diferença consiste apenas no fato de a mulher [parir] e o homem procriar, nem por isso diremos que está mais bem demonstrado que a mulher difere do homem em relação ao que dizemos, mas continuaremos a pensar que os nossos guardiões e as suas mulheres devem desempenhar as mesmas funções (*Resp.*, 454d-e).

Aqui claramente Platão se recusa em tratar o aspecto biológico, a qual a mulher está ligada historicamente, para pensar a organização política da *polis*. Esta recusa deve-se ao fato de Platão em seus vários diálogos mostrar que o meio social é relevante para a formação do *ethos*. E, é por pensar desse modo que atribui grande peso à educação, que em suma é um ato, como descreve Foucault, de disciplinamento dos corpos.

Na *República* temos dois exemplos para explicitar o dito acima. No primeiro observamos o argumento segundo o qual a natureza de uma pessoa não é assumida como fixa ou inata, e, sim é tomada como resultado de seu desenvolvimento por meio da educação e pelo ambiente. O segundo exemplo traz o aspecto da importância que é atribuída por Platão à educação.

Exemplo1:

- É muito natural - respondi. - Ouve, no entanto, o resto do mito. “Vós sois efetivamente todos irmãos nesta cidade”, como diremos ao contar-lhes a história, “mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por

---

<sup>134</sup> “Plato’s basic premise, however, that in the absence of scientific evidence, social and moral assumptions account for political structuring of sex roles, Smith”, 1994:30.

que são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices. Uma vez que sois todos parentes, na maior parte dos casos gerareis filhos semelhantes a vós, mas pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea, e assim todos os restantes, uns dos outros. Por isso o deus recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melhores guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição das suas almas, e, se a sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou de ferro, de modo algum se compadeçam, mas lhes atribuam a honra que compete à sua conformação, atirado com eles para os artífices ou os lavradores; e se, por sua vez, nascer destes alguma criança com uma parte de ouro ou de prata, que lhes deem as devidas honras, elevando-os uns a guardiões, outros a auxiliares, como se houvesse um oráculo segundo o qual a cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou de bronze a defendesse. (*Resp.*, 415 a-c).

#### Exemplo 2:

- Os preceitos que lhes impomos, meu bom Adimanto, não são como poderia julgar-se, números nem grandiosos, mas todos muito reduzidos, desde que guardem a grande norma proverbial, ou melhor, uma norma que não é grande, mas adequada.
- Qual é ela? - perguntou.
- A instrução [*paideian*] – respondi - e a educação [*tpophen*]. Efetivamente, se tiverem sido bem educados e se tornarem homens comedidos, facilmente perceberão tudo isto, assim como outras questões que de momento deixamos à margem, como a posse de mulheres, casamentos e procriação, pois todas essas coisas devem ser, o mais possível, comuns entre amigos, como diz o provérbio. (*República*, 423d-424a).

Estas passagens, também servem para exemplificar aquilo que Smith chamou de “*argument from individual variation*”.<sup>135</sup> O que seja: ela afirma que para Platão as pessoas são constituídas tanto por capacidades inatas quanto por processos sociais, ou em outras palavras: há uma relação entre capacidade (é o que uma pessoa é *capaz* de fazer) e performance (é o que uma pessoa *efetivamente* faz). Assim as performances de uma pessoa são determinadas pelo conjunto de interações dos seguintes aspectos, de acordo com Smith:<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> Smith, 1994: 33.

<sup>136</sup> *Individual innate talents or capacities; ii) Psychic traits; iii) Behaviors; e, iv) Social roles*, Smith, 1994: 39.

i) Talentos individuais inatos ou capacidades (por exemplo: uma pessoa que aprende algo mais rápido que outra. De acordo com Smith, mesmo com relação a essa característica, Platão não toma uma posição definitiva se ela é herdada ou não);

ii) Características psíquicas (comportamentos);

iii) Comportamentos (processos de socialização);

iv) Papéis sociais (por meio da educação se instrui as pessoas para assumirem os papéis esperados socialmente).

Como não há uma posição última acerca da relação entre performance e capacidade, tomada nos termos acima, Platão, então atribui maior importância a educação. O que é justificável tendo em vista os objetivos de Platão que é pensar a funcionalidade da *polis* para alcançar a justiça. Ao pensar em termos de funcionalidade não seria fácil defender uma natureza inata e fixa. Assim, ele é muito sagaz em perceber que aquilo que a “cultura observa como natural pode variar com suas necessidades, restrições e costumes”<sup>137</sup> (Smith, 1994: 41).

Ele faz uma dura crítica à cultura ateniense a respeito de sua prática de não educar as mulheres:

- Ora não devem atribuir-se a naturezas iguais ocupações iguais?
- Devem.
- Demos, por conseguinte, uma volta que nos trouxe ao nosso ponto de partida e concordamos em que não é contra a natureza atribuir o aprendizado da música e da ginástica às mulheres dos guardiões.
- Perfeitamente.
- Logo, estabelecemos uma lei que não era impossível nem comparável a uma utopia, uma vez que a promulgamos de acordo com a natureza. Mas as leis atualmente existentes é que são antes contra a natureza. (*Resp.*, 456b-c).

Nesta passagem Platão finalmente quer deixar claro que o natural não é não educar as mulheres, “como nas leis atualmente existentes” esta prática na verdade é contra a natureza. Assim Platão parece concluir que a prática de educar, independentemente do sexo,

---

<sup>137</sup> “What these cultures regard as ‘natural’ may vary with their needs, constraints and costumes” Smith: 1994: 41.

essa sim é natural.

### 3.1 Uma Leitura da *República* e *Leis*

Platão, de acordo Okin, sugere algo revolucionário, no livro V da *República* isto relativamente à posição das mulheres na *kallipolis*, dado o seu contexto histórico. Alguns dos aspectos da sua proposta são, mesmo hoje, bastante avançados politicamente. Se o comparamos com outros pensadores da antiguidade, como Aristóteles, ou mesmo a pensadores modernos, como Rousseau, tornasse muito clara a sua apologia das mulheres, mesmo em posições que essas, ainda hoje, ocupam subalternamente, como na filosofia.

De acordo com Okin podemos situá-lo como um dos primeiros filósofos, se não o primeiro, que incorporou questões relativas às mulheres em seu pensamento político e ético, e ainda como foi sugerido por muitas feministas, podemos caracterizá-lo como um dos primeiros feministas.

Susan Okin buscou compreender, em seu em seu ensaio *Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family* (1977) como pode Platão ora afirmar:

- i) que a geração das mulheres provém das almas *corrompidas* dos homens (*Tim.*);
- ii) que as mulheres, caso recebessem a mesma educação que os homens, teriam condições de desenvolver as mesmas habilidades que aqueles (*Resp.*).

Para tentar compreender essas distintas posturas ela faz uma análise comparativa do livro V da *República* e as *Leis*.<sup>138</sup> O ponto que parece esclarecer, para ela, as dessemelhantes posições de Platão, acerca do *status* das mulheres, está no modelo político proposto em cada diálogo.

Okin considera a *República* um diálogo “extremamente radical”.<sup>139</sup> Conforme sabemos, na obra os personagens discutem sobre a formulação de uma cidade justa, sua estrutura econômica e social, o governo e relações entre os vários grupos que a

---

<sup>138</sup> Okin, 1977: 346.

<sup>139</sup> “*The Republic is an extremely radical dialogue*”. Cf.: Okin 1977:347.

compõem.<sup>140</sup> No livro quinto Platão não apenas questiona, mas também propõe mudanças nas relações entre os grupos que “desafiaria as mais sagradas convenções contemporâneas”.<sup>141</sup> De acordo com a filósofa a proposta de Platão vai de encontro à possibilidade de solucionar problemas como: o egoísmo e a relação entre os interesses públicos e os privados, estes últimos interesses devendo ser abolidos – tendo-se em vista o projeto de uma cidade feliz e o desejo de não escolher “poucas pessoas felizes para colocá-las [na cidade], mas fazendo o conjunto da cidade feliz”.<sup>142</sup>

Há segundo Okin três valores que perpassam a filosofia política de Platão os quais ele tomou para formular as teorias relativas à cidade justa que são apresentadas tanto na *República* quanto nas *Leis*, os três valores são: harmonia, eficiência e moral dos deuses. Ela os identifica, portanto, como a chave para toda a filosofia política platônica.<sup>143</sup> A educação e as leis, são juntamente com a temperança, os meios apontados por Sócrates para se atingir a felicidade, para ele é possível que o indivíduo se desprenda do seu próprio interesse, do interesse de manter propriedade privada, e até de si mesmo, e isso é apontado nos diálogos como algo positivo para a cidade.

Platão sabia tanto que “a combinação da riqueza e dos interesses privados com o poder político”<sup>144</sup> poderia conduzir a cidade à destruição, que estava já a par da dificuldade de implantar um modelo de cidade na qual as pessoas renunciem às suas propriedades. Okin considera que esse é o ponto que o faz pensar que isso só pode ser alcançado pelas melhores pessoas. E ela percebe essa postura de algum modo cética nas *Leis* uma vez que nessa obra ele abandona a possibilidade de eliminar a propriedade privada.<sup>145</sup>

O ponto crucial para a mudança de posição de Platão está, na análise de Okin, na abolição da família (no seu modelo tradicional) que é uma consequência da comunidade de bens entre os guardiões da *kallipolis*, proposta na *República* de Platão. Na cidade ideal,

---

<sup>140</sup> Para uma discussão pormenorizada acerca da obra de Platão, cf.: Mario Vegetti 2010.

<sup>141</sup> Okin, 1977: 347.

<sup>142</sup> Platão *Resp.*, 420c.

<sup>143</sup> Okin, 1977: 346.

<sup>144</sup> Okin, 1977: 349.

<sup>145</sup> “Por eso, no hay que mirar a outro lado em busca de um modelo de ordem política, sino que, ateniéndonos a este régimen, debemos buscar uno que em lo posible tenga al máximo tales características (...). Em primer lugar, deben repartirse la tierra y las casas, y no deben cultivar en común, puesto que queda establecido que tal cosa supera a la generación, crianza y educación actual (...). En el caso de los restantes hijos, para los que tuvieren más de uno, las mujeres han de darse en matrimonio según la ley que se prescribirá”. (*Leg*, V, 739e, 740a, c). Okin 1977: 348.

portanto, não existiria propriedade privada para os guardiões, tampouco a instituição do casamento, “suas vidas seriam organizadas para serem em comum, não existiria o papel doméstico como aquele da esposa tradicional”.<sup>146</sup> Desse modo Platão precisou convencer seus interlocutores de que “as mulheres eram capazes de fazer tarefas muito diferentes daquelas que são costumeiramente designadas para elas”,<sup>147</sup> através dos costumes. Sócrates argumenta com seus ouvintes que o *mérito* será o critério de escolha dos guardiões e isso, segundo a leitura de Okin, independentemente do sexo, ou classe de origem. As implicações de um argumento aparentemente tão simples são muito grandes. Platão indica que talvez não existam diferenças entre os sexos no que diz respeito ao desempenho das mesmas funções para ambos, então ele afirma que o fato das mulheres parirem e os homens procriarem<sup>148</sup> não os diferencia na realização das atividades públicas.

- Se se evidenciar que o sexo masculino ou o sexo feminino é superior um ao outro no exercício de uma arte ou de qualquer outra ocupação, diremos que se deve confiar essa função a um deles. Mas se se viu que a diferença consistia apenas no fato de a mulher dar à luz e o homem procriar (...), continuaremos a pensar que os nossos guardiões e as suas mulheres devem desempenhar as mesmas funções (*Resp.*, 454 d-e).

A classe dos guardiões se vê, nesse projeto, livre de propriedades privadas, do casamento e a mulher, por sua vez, terá minimizada a sua ocupação relativa à maternidade, tendo em vista que os cuidados serão partilhados com outrem,

- Tomarão conta das crianças que forem nascendo as autoridades para esse fim constituídas, quer sejam homens ou mulheres, ou uns e outros — uma vez que os postos de comando são comuns a homens e mulheres.<sup>149</sup>

A classe de guardiões, delineada pelo filósofo, representa um modelo bastante distinto do modelo vigente na sociedade ateniense (e mesmo das nossas) quanto ao papel das mulheres na *polis*. Essa proposta deixou atônitas pessoas de todas as épocas; Rousseau,

---

<sup>146</sup> Okin 1977: 356.

<sup>147</sup> Okin 1977: 357.

<sup>148</sup> Platão *Resp.*, 454e.

<sup>149</sup> Platão *Resp.*, 460b.

por exemplo, considerou promiscua e subversiva<sup>150</sup> a proposta de Platão em se proporcionar a mesma educação para homens e mulheres.

Okin entende que, o tratamento dado às mulheres na *República* e a supressão de uma esfera privada na vida dos guardiões podem levar ao questionamento de todas as diferenças institucionalizadas entre os sexos.<sup>151</sup> Questionamentos das instituições que não tiveram uma boa acolhida por humanistas como Leo Strass, que assume a instituição da família como “natural, portanto, não passível de ser abolida”.<sup>152</sup> Ou ainda, por não admitir o relacionamento homoerótico, não enxergando a passagem na qual Glauco fala da possibilidade de se conceder àqueles que se destacam na batalha o direito de “fazerem amor com quem quiser se homens ou mulheres”.<sup>153</sup> Esse mesmo autor, de acordo com Mario Vegetti, avalia o projeto de cidade platônica como “*inatural*”,<sup>154</sup> e na esteira de Aristóteles vê “a igualdade dos sexos e o comunismo absoluto”<sup>155</sup> como antinatural.

Feitas então estas considerações acerca da *República*, Okin passa a uma análise comparativa desta com as *Leis* e, para ela, Platão sai do domínio do utópico, expresso na defesa de igualdade entre homens e mulheres na *República*.

Pois bem, a primeira cidade, o melhor sistema político e as melhores leis se dão aonde em toda cidade chega a realizar-se em maior grau possível o antigo dito. Se disse, em efeito, que as coisas dos amigos são realmente em comum, ocorra isso agora em algum lugar ou em algum momento — que sejam comuns as mulheres, comuns os filhos, comuns todas as coisas — e que por todos os meios se elimine completamente de todos os âmbitos da vida o chamado particular (739c).<sup>156</sup>

---

<sup>150</sup> O filósofo da modernidade que idealizou os princípios de liberdade não conseguiu expandi-lo às mulheres, pelo contrário escreveu um manual catequético disfarçado de manual de educação para as mulheres onde são defendidas teses como: **a)** educação diferenciada para homens e mulheres já que a natureza que os constitui é diferente; **b)** as necessidades e o estado da mulher são dados pelo homem. Dele ela depende e está pela “lei da natureza” a mercê; **c)** a educação das mulheres deve ser a que melhor servirá os homens. “Serem úteis, serem agradáveis a eles e honradas, educá-los jovens, cuidar deles grandes, aconselhar e consolá-los, tornar-lhes a vida mais agradável e doce; eis os deveres das mulheres em todos os tempos e o que devemos ensinar já na sua infância”, p. 424; **d)** “As mulheres, direis, nem sempre fazem filhos! Não, mas sua destinação é fazê-los, p. 427; **e)** “Dependência condição natural das mulheres, as jovens se sentem feitas para obedecer”, p. 430, Rousseau 1979: 421-430.

<sup>151</sup> Okin 1977: 359

<sup>152</sup> Okin 1977: 353

<sup>153</sup> Platão *Resp.*, 468b. Grifo nosso.

<sup>154</sup> Vegetti 2010: 213.

<sup>155</sup> Vegetti, 2010: 213.

<sup>156</sup> “*Pues bien, la primera ciudad, el mejor sistema político y las mejores leyes se dan donde en toda la ciudad llega a realizarse en el mayor grado posible el antiguo dicho. Se dice, en efecto, que las cosas de los amigos son realmente comunes, sea que esto se dé ahora en algún lugar o se vaya a dar alguna vez — que sean*

No entanto, no segundo melhor estado Platão retoma a propriedade privada e a família, ou seja, propõe o que mais apresenta possibilidades de ser disputado dentro da esfera política, então ele restabelece como domínios dos homens e do estado: as mulheres e as crianças.<sup>157</sup> De acordo com Okin nessa proposta política “Platão considerou as mulheres da mesma forma que elas foram consideradas pela cultura na qual ele viveu, isto é, como um importante tipo de propriedade”.<sup>158</sup> Okin faz referência ao parágrafo 805e das Leis, sobre o qual declara que “o casamento convencional e uma mulher em seu papel tradicional de guardiã do lar privado foram vistos por Platão como intimamente ligado com esse sistema de posses privadas, que foi o maior obstáculo à unidade e bem-estar da cidade”.<sup>159</sup>

As *Leis* são uma proposta política da qual se pode retirar o rótulo de utópica; ela é uma “menos distante utopia a se construir”.<sup>160</sup> Okin observa que o fato de se tomar as *Leis* como um projeto realista envolve a maneira como a mulher é apresentada por Platão nesse diálogo. É a “concepção de Platão do papel da mulher”<sup>161</sup> que lhe dá esse caráter realista. Ou seja, a proposta nas *Leis* poderia ser melhor compreendida pela sociedade de sua época.

É a reintrodução da propriedade privada o que mais diferencia as *Leis* da *República*.<sup>162</sup> Nas *Leis* o casamento e a família são novamente colocados como instituições

---

*comunes las mujeres, comunes los hijos, comunes todas las cosas — y que por todos los medios se extirpe completamente de todos los ámbitos de la vida lo llamado particular”* Platón, Leyes 739c.

<sup>157</sup> “(Our ideal, of course, is unlikely to be realized fully so long as we persist in our policy of allowing individuals to have their own private establishments, consisting of house, wife, children and so on. But if we could ever put into practice the second-best scheme we’re now describing, we’d have every reason to be satisfied.)” Laws, 807b.

<sup>158</sup> Okin 1977: 349. “Women are classified by Plato, as they were by the culture in which he lived, as an important subsection of property”.

<sup>159</sup> “It is clear that conventional marriage and woman in her traditional role as guardian of the private household were seen by Plato as intimately bound up with that system of private possessions which was the greatest impediment to the unity and wellbeing of the city”, Okin, 1977: 350. “Or what about the Athenians and all the other states in that part of the world? Well, here’s how we Athenians deal with the problem: we ‘concentrate our resources’, as the expression is, under one roof, and let our women take charge of our stores and the spinning and wool-working in general” Laws, 805e.

<sup>160</sup> Okin 1977: 360.

<sup>161</sup> Okin 1977: 360.

<sup>162</sup> “First of all, the citizens must make a distribution of land and houses; they must not farm in common, which is a practice too demanding for those born and bred and educated as ours are. But the distribution should be made with some such intention as this: each man who receives a portion of land should regard it as the common possession of the entire state. The land is his ancestral home and he must cherish it even more than children cherish their mother; furthermore, Earth is a goddess, and mistress of mortal men. (And the gods and spirits already established in the locality must be treated with the same respect.) Additional measures must be taken to make sure that these arrangements are permanent: the number of hearths established by the initial distribution must always remain the same; it must neither increase nor decrease. The

legais da cidade. O que tem implicações diretas na vida das mulheres, pois como observamos a mulher era tida na sociedade grega como um bem do *kurios*.<sup>163</sup> Nesse modelo, aquele que é o proprietário necessita, para conservar sua propriedade, de herdeiros e isso por si só elimina a *koinonia* (a comunidade de bens) entre a classe dos guardiões. Okin observa ainda que a família

É a base da forma de governos planejada nas *Leis*. Como Glenn Morrow tem notado ‘o estado é uma união de casas ou família, não uma coleção de separados cidadãos’ e ‘a vitalidade da família no Estado de Platão é evidente em muitos pontos de sua legislação.’<sup>164</sup>

Para Platão a existência de leis que regulem a união, ou que arbitrem sobre o direito de herança, ou, ainda, sobre processos criminais abertos por familiares (para se defenderem, por exemplo, dos pais), revelam não só a complexidade da existência da instituição da família, como também mostram o seu papel crucial para o estado e, além disso, indicam a central e autoritária posição da família que serve ao estado.

Diferentemente da *República*, argumenta Okin, nas *Leis* observa-se o restabelecimento do tradicional lugar das mulheres: reclusão no *oikos*; regime de casamento monogâmico; esposas privadas e responsáveis por dar herdeiros ao *kurios*. Segundo Okin o “tratamento das mulheres pelas leis do casamento estava intimamente ligado”<sup>165</sup> à questão da propriedade. Mesmo que não tivesse irmão a mulher poderia participar da herança<sup>166</sup> da

---

*best way for every state to ensure this will be as follows: the recipient of a holding should always leave from among his children only one heir to inherit his establishment. This will be his favorite son, who will succeed him and give due worship to the ancestors (who rank as gods) of the family and state; these must be taken to include not only those who have already passed on, but also those who are still alive. As for the other children, in cases where there are more than one, the head of the family should marry off the females in accordance with the law we shall establish later; the males he must present for adoption to those citizens who have no children of their own — priority to be given to personal preferences as far as possible. But some people may have no preferences, or other families too may have surplus offspring, male or female; or, to take the opposite [d] problem, they may have too few, because of the onset of sterility” Laws, 740a-c.*

<sup>163</sup> No capítulo 1 vemos que a mulher foi tida muitas vezes como propriedade do *Kurios*, ele é o senhor do *oikos*, esse termo que tem acepção também de propriedade abrange as pessoas que nele vivem como pode-se depreender na leitura do artigo do Delfim Leão *Sólon e a legislação em matéria de direito familiar*, 2005.

<sup>164</sup> Okin 1977: 363.

<sup>165</sup> Okin 1997: 350

<sup>166</sup> Percebemos que permanece no Código de Gortina, uma cidade cretense, alguns traços da antiga tradição matriarcal, conforme Ronald F. Willetts, isso explica a importância dada aos direitos das mulheres nesse código. Nele encontramos explicitamente a figura da herdeira, esta herdava toda a propriedade de seu pai, porém era obrigada a casar-se com algum familiar próximo, isto implica na ideia de que mesmo sendo um código, aparentemente, mas sensível aos aspectos da vida das mulheres, ainda assim por meio dessa obrigatoriedade da mulher ter que casar com alguém próximo, de um mesmo grupo familiar, nos faz lembrar

família, no entanto, apenas como instrumento que serve para que a herança do seu *kurios* retorne para ele. Portanto, conclui ela, que nas *Leis* é primordial a conexão entre propriedade e herança e isso repercute na restituição do sistema de casamento e na posição da mulher naquela sociedade.

Ela não deixa de observar que o casamento é compulsório para ambos os sexos bem como a procriação é tida como uma obrigação universal. Mas quanto à liberdade de escolha, é comum que não se ouça a opinião das mulheres sendo, desse modo, a validação do contrato de casamento feita através de “uma longa sucessão de parentes masculino, e apenas se ela não tiver parentes homens é que pode ter alguma liberdade de escolha”.<sup>167</sup>

Apesar de todas as suas intenções professas nas *Leis* para emancipar as mulheres e fazer pleno uso dos talentos que agora estava convencido de que elas tinham, a reintrodução de Platão da família tem o efeito direto de colocá-los firmemente de volta em seu lugar tradicional (OKIN, 1997: 368).<sup>168</sup>

Diante de tudo isso, e unido ao fato da mulher ser vista como propriedade, ou de, ainda nas *Leis*, estar presente de modo significativo o “conceito ateniense de mulher como menor legal”, Okin não considera surpreendente que Platão, apesar de geralmente afirmar o contrário, não ser “capaz de tratar as mulheres como iguais aos cidadãos homens”.<sup>169</sup> E parece ser esse “status de propriedade relegado a mulher que o impede de executar sua intenção”<sup>170</sup> que é a de oferecer um tratamento igualitário às mulheres.

### 3.2 Um Feminista às Avessas

---

do sistema patriarcal do *oikos* que parecia preocupar-se em manter a sua propriedade dentre aqueles que eram amigos e essa ideia de casar-se com um familiar rompe com a relação antiga onde a mulher poderia se casar escolhendo com mais liberdade.

<sup>167</sup> Okin, 1977: 363.

<sup>168</sup> “*Despite all his professed intentions in the Laws to emancipate women and make full use of the talents that he was now convinced they had, Plato’s reintroduction of the family has the direct effect of putting them firmly back into their traditional place*”, Okin, 1977: 368.

<sup>169</sup> Okin, 1977: 363.

<sup>170</sup> Okin 1977: 363.

Se por um lado Susan Okin e Janet Smith em suas leituras dos diálogos de Platão o livra de acusações rápidas e inflexíveis a respeito de sua misoginia. Por outro lado temos outras leituras não tão intermediárias e que afirmam com contundência que Platão é um completo misógino.

Morag Buchan em suas análises do livro V da *República* juntamente com o *Simpósio*, *Fedro* e *Timeu* destaca o conceito de *psuche* e conclui que Platão, ao contrário de um feminista, é assaz misógino. Para ela Platão não consegue se desvencilhar dos preconceitos de sua época, e mesmo quando defende algo revolucionário, educação igualitária para ambos os sexos, ele o faz colocando as mulheres em um plano hierarquicamente inferior.

Há ainda quem afirme que no livro V da *República*, Platão objetifica as mulheres na medida em que ele se refere às mulheres da classe dos guardiões, como propriedade deles. Pomeroy defende essa tese com base nos parágrafos 449c – 457c, da República. Vejamos:

449c – E que julgas que nos passará despercebido que disseste vagamente que, em relação a mulheres e filhos, seria evidente para todos que são comuns os bens dos amigos.

449d – Como fazê-la e, uma vez gerados, como os criar, e toda essa questão da comunidade de mulheres e filhos que anuncias.

450c – Que comunidade será essa para os nossos guardiões, relativamente a filhos e mulheres (...)?

451c – Para homens nados e criados como nós explicamos, não há, em minha opinião, outra posse e uso correto dos filhos e das mulheres do que seguirem aquele impulso que lhes comunicamos de início.

453d – É esse aspecto mesmo, Glauco, e outros que tais, que eu já tinha previsto há muito, e por isso temia e hesitava em abordar a lei sobre a posse e educação das mulheres e filhos.

454e – Continuaremos a pensar que os nossos guardiões e as suas mulheres devem desempenhar as mesmas funções.

457c – Que estas mulheres todas serão comuns a todos esses homens.

457d – Não creio – repliquei que se possa discutir a utilidade, e dizer que não será um grande benefício a comunidade das mulheres e a dos filhos.

De acordo com Pomeroy, podemos observar que Platão se refere nove vezes às guardiãs femininas como propriedades comunais; descreve duas vezes a “participação comunitária de mulheres”; em três momentos ele descreve as mulheres como propriedade comum dos guardiões; a posse de mulheres é mencionada duas vezes (1974:33).

Se levamos a sério a leitura de Pomeroy acerca desse diálogo, de fato, podemos afirmar que Platão não avançou em suas teses a respeito da condição social e política das mulheres, mas ao contrário empregou as mulheres como objetos com o propósito de alcançar a *Kallípolis*. Mas que projeto de estado justo é esse onde se é necessário, ora tornar as melhores mulheres propriedades dos melhores homens, com fins reprodutivos e abastecedores da *polis* e ora restabelecê-las no *oikos* masculino? Para quem, realmente, ele deseja uma *polis* justa, uma cidade bela? Todos estavam incluídos no projeto da cidade feliz, ou, o projeto é para a cidade inteira como quer Platão no livro IV, sem, contudo se questionar que acerca da relação dos excluídas? Tudo bem, não é necessário pensar em tudo, o que mesmo é impossível, ou, mesmo desejar a solução de todos os problemas, mas não conseguir enxergar relações sociais assimétricas diante dos nossos olhos ou utilizá-las para fins próprios se assemelha, no mínimo, ao egoísmo que Platão, também queria minimizar.

### **3.3 Uma *Psyche* Marcada pelo Masculino**

Se por um lado Pomeroy critica a *República* enfatizando a condição de propriedade das mulheres, por outro lado Buchan critica a *República*, mas mudando o foco para o tópico da *psyche* e como dito anteriormente fórmula seu argumento tendo como referência o *Fedro*, o *Simpósio*, o *Timeu* e a *República*.

Na discussão relativa à *psyche* humana o problema que se coloca está em compreender a sua relação com as mulheres, ou seja, em saber em que medida, e em sob quais aspectos, a *psyche* da mulher se diferencia da do homem, se é que há esta diferença. Estamos cientes da complexidade envolvida neste tema e da dificuldade de apreender, de

maneira coerente, as diferentes abordagens desse objeto nos diálogos de Platão, mas este acabou se tornando um *topos* incontornável das análises e críticas feministas.

Segundo Buchan Platão não abstrai a alma do gênero. Isto é, para ela a alma não é, como outros teóricos afirma, assexuada. Nesse sentido ela afirma que a alma possui um gênero, e é o gênero masculino. Buchan, tal como Okin, concorda que Platão de fato está preocupado com o funcionamento do Estado, mas o que o faz integrar as mulheres na classe de guardiões não é uma elevação do conceito das mulheres, ou seja, não é o fato de na *República* ele propor uma organização utópica e, portanto, elevar as mulheres para um lugar inabitual, ao contrário ele está consciente de que as propostas colocadas na *República* não serão aceitas pelos cidadãos e, por conseguinte, elas não foram concebidas para serem apresentadas como alternativa política, mas para apontarem para o problema da funcionalidade do Estado.

Platão tem em mente, na *República*, que a *polis* ateniense, com a sua estrutura familiar, desvia a atenção dos legisladores do seu fim (legislar para que conforme sua natureza todos alcancem a felicidade) e é esse desvio que deve ser corrigido. Buchan não argumenta — como muitos teóricos fazem — nos termos da dicotomia utopia/realismo político como chaves de leitura apropriadas a Platão para confrontar a *República* e a *Leis*. A questão para Buchan é que não há diferença de almas. Habitam nos corpos das mulheres e dos homens almas com o mesmo gênero, com o gênero masculino.<sup>171</sup>

Ela defende tal tese, por uma inferência lógica, se o feminino é marcado como uma falta, por que haveria de ter uma alma feminina? Uma vez habitando no corpo feminino uma alma feminina, então essa alma compartilharia de todos os vícios femininos? E como explicar que as almas masculinas, desvirtuadas pelos excessos dos prazeres e dos desejos, devem receber como punição um segundo nascimento em corpos femininos? O corpo feminino que recebe a alma masculina terá duas almas?

Buchan, na leitura que faz das obras de Platão, afirma a contraditória daqueles que argumentam uma separação entre a alma e o corpo na *República*. Para ela a alma é uma só, e é masculina dado que o seu corpo, por excelência, é o masculino. A alma só vem a habitar o corpo feminino se ela tiver decaído na vida anterior, e dessa forma pode-se dizer que ela está expiando os seus vícios nesse corpo. Buchan afirma que “a alma em seu estado

---

<sup>171</sup> Buchan, apud, Saxonhouse 1999.

perfeição é masculina. O corpo do homem contendo a alma superior [não decaída] está mais próximo da Forma” (BUCHAN, apud, WEITZENFELD, 2010: 24).

Já vimos, no *Timeu*, que o corpo feminino serve de punição para os homens cuja vida viveu desregrada. O corpo feminino enquanto punição, para um homem com comportamento covarde, aparece, também nas *Leis*

- Que castigo, se houver, poderia ser apropriado para aquele que converte semelhante potência das armas defensivas no contrário? Não é possível que um homem faça o contrário do que se disse que em uma ocasião fez um deus ao mudar a natureza de Ceneo, o tessálio, de mulher em homem. Pois lhe houvesse aplicado um castigo aquela conversão contrária ao seu nascimento haveria de ser a mais adequada de todas para um homem que deita seu escudo, posto que o transforma de homem para mulher (*Leis*, 944d-e).<sup>172</sup>

Forde (1997) tece uma linha contrária àquela de Buchan. Ele parece concordar com Okin na tese segundo a qual Platão na *República* eleva as mulheres para o mesmo patamar que os homens — ressalvadas as críticas de Okin, semelhantes aquelas de Pomeroy quanto à objetificação das mulheres. Para Forde Platão tem em mente um Estado idealizado (ele ressalva que o tratamento que Sócrates dá ao assunto está longe de ser uma ironia, é pelo contrário bastante séria, contudo não se trata de uma concepção definitiva, do mesmo modo que não o é acerca de outros assuntos, para ele Platão não é um dogmático).<sup>173</sup>

Nas *Leis* a exigência de uma tese que possa ser aceita e posta em prática faz com que Platão mude, não de opinião, mas de posição estratégica acerca da igualdade entre homens e mulheres. No que se refere à igualdade entre os sexos na *República*, Forde argumenta ainda que Sócrates a defende a partir de uma “visão racional da natureza humana”.<sup>174</sup> Assim ele explica que

---

<sup>172</sup> “¿Qué castigo, si alguno, podría llegar a ser adecuado para el que convierte semejante potencia de las armas defensivas en lo contrario? No es posible que un hombre haga lo contrario de lo que se dice que en una ocasión hizo un dios [Poseidón], al cambiar la naturaleza de Ceneo el tesalio de mujer en hombre. Pues en cierta medida, si se le hubiera aplicado un castigo, aquella conversión contraria a su nacimiento habría sido la más conveniente de todas para un hombre que arroja su escudo, puesto que lo convierte de hombre en mujer. Pero ahora sea para esa gente la siguiente ley, porque, a causa de su apego excesivo a la vida, es lo que más se aproxima a esa conversión, para que un hombre tal no corra ningún riesgo el resto de su vida, sino que viva la mayor cantidad de tiempo posible como un cobarde, mantenido con vida por la reprobación que de él se hace”. *Leyes*, 944d-c.

<sup>173</sup> Forde, 1997: 663.

<sup>174</sup> Forde, 1997: 659.

Sócrates escolheu situar o assunto da igualdade das mulheres no ponto inicial da trajetória. A progressão das três ondas de argumentos do livro V e dos seguintes, começando com a igualdade entre os sexos e culminando na filosofia, é um movimento, portanto, que sai do corpo ou da matéria em direção a natureza puramente racional.<sup>175</sup>

Esse movimento de abstração do corpo, também é notado por Arlene Saxonhouxe (1994) como um motivo de crítica, uma vez que para Platão quando fala de igualdade entre os sexos o faz devido ao seu tratamento com relação ao corpo, isto é, ele abstrai o corpo e parece ser por essa razão que lhe é possível falar de igualdade entre homens e mulheres. No entanto, ele abstrai o corpo feminino na medida em que a mulher pode servir para o governo da cidade. Quando visto por esse aspecto tem-se a preocupação de instruí-las para moldar sua parte irascível, uma vez que educar faz parte do processo de ascense do corpo à alma. Contudo, o corpo feminino enquanto capaz de gerar ele é permanente, é uma marca e uma imposição da *polis*.

Retomando ainda a discussão de Buchan acerca da questão se a alma possui ou não sexo, certamente, com relação a esse tópico, Forde não concorda com a afirmação de que a alma possui um sexo. Para Forde, Platão, na *República*, irá apresentar uma “visão racional da natureza humana”<sup>176</sup> que é mais elevada; e é justamente essa noção que permite Forde pensar em uma “humanidade não-generificada”<sup>177</sup>, para Platão, sem, contudo, suprimir a parte não racional.

De acordo com Forde é por Platão conceber que a parte racional da alma é a mesma tanto em homens quanto em mulheres e por ter em vista esta identidade, que Platão, na *República*, defendeu a igualdade política entre os sexos. Nas *Leis*, segundo Forde, é dada maior relevância a parte “não-racional da natureza humana”,<sup>178</sup> o que explicita as diferenças entre os sexos.

A questão que Forde não se coloca é: por que se faz necessário ter em vista a parte racional da alma para se defender a igualdade no plano político e social entre os sexos, ou seja, por que as diferenças físicas dos sexos justificaria uma desigualdade no nível político e social?

---

<sup>175</sup> Forde, 1997: 661

<sup>176</sup> Forde, 1997: 663.

<sup>177</sup> Forde, 1997: 663.

<sup>178</sup> Smith 1983: 474.

Já Nicholas Smith (1983), argumenta que a compreensão “da natureza humana de Platão, na *República*, é fundamentalmente psicológica”.<sup>179</sup> E é a partir dessa perspectiva que ele vê a alma como desprovida de sexo (*sexless*), contudo habitante de um corpo.

Nessa terceira parte da dissertação vimos algumas leituras acerca dos diálogos *Timeu*, *República* e *Leis*. Verificamos que estas leituras em alguns pontos apresentam acordo, como por exemplo, a questão: se Platão está ou não sendo irônico em sua proposta de igualdade, entre homens e mulheres, na classe dos guardiões; vimos que Okin, Smith e Forde (com exceção da Buchan, que não se posiciona a respeito) concordam que esta é uma proposta política do filósofo, idealizada obviamente, mas que nem por isso Platão deixa de apresentá-la. Isso demonstra que aqueles autores levam a sério a proposta de Platão, diferentemente de Strauss que ao apontar o diálogo do livro V enquanto uma proposta irônica não consegue enxergar sua própria postura que é a de não conceber as mulheres na política.

Em relação a esse mesmo livro Pomeroy afirma que Platão está objetificando as mulheres para seus fins políticos, assim as mulheres terão o mesmo *status* que os homens porque podem servir à *polis*. Saxonhouxe tem uma visão semelhante a essa de objetificação das mulheres. Ela afirma que para Platão é possível pensar em igualdade entre homens e mulheres, pois ele abstrai o corpo feminino.

Quanto às propostas apresentadas por Platão na primeira melhor cidade e as mudanças que ele apresenta na segunda melhor cidade; observamos que Okin relaciona essas mudanças, operadas por Platão nas *Leis*, com o retorno da propriedade privada e isso, de acordo com Okin, irá refletir diretamente na vida das mulheres, na medida em que, estas nas *Leis* serão restituídas ao *oikos*.

Já quanto à discussão acerca da *psuche*: se esta possui ou não sexo verificamos que não há consenso. Buchan afirma que a *psuche* possui uma alma masculina, enquanto que Forde e Smith concordam quanto à sua natureza dessexuada.

Toda essa discussão nos mostra que há uma multiplicidade de interpretações possíveis, muitas vezes contraditórias. Chegamos ao final deste percurso mais com questões que com respostas.

Por que é que teríamos que admitir, como quer Platão nos fazer pensar a partir do

---

<sup>179</sup> Smith 1983: 474.

Timeu, que o corpo feminino é mais “fraco” por ser a expiação (*sema*) dos erros cometidos pela alma em sua vida anterior? Por que é que temos de admitir o privilégio do vínculo da alma com o corpo masculino? Por que teríamos de aceitar que a feminilidade corpórea (gestação/maternidade) é empecilho para o desenvolvimento da razão? Será a razão realmente isenta de corpo e, portanto, sem sexo, sem limites corporais? O que se sente corporalmente não afeta a razão? E por que a masculinidade (o ímpeto da virilidade) dos homens não os limitaria? Por que a posse do corpo não impede o homem de o transcender por meio da razão?

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabes, de entre as ocupações humanas, alguma em que o sexo masculino não sobreleve o feminino? Ou vamos perder tempo a falar da tecelagem ou da arte da doçaria e da culinária, nas quais parece que o sexo feminino dever marcar, e, quando é derrotado, não há nada de mais risível? (*Resp.* 455c-d).

O que buscamos com esse trabalho foi apresentar algumas *doxai* acerca das mulheres, as quais concebidas, produzidas, escritas e perpetuadas pelos homens da Atenas clássica. Percorremos a literatura dos poetas, dos tragediógrafos, dos oradores e alguns diálogos de Platão que foram responsáveis por produzir uma identidade para as mulheres. Produziam uma imagem pandórica para ser desejada, mesmo sendo um terrível mal para os homens.

Percorremos também as veredas de Hera, deusa protetora do casamento, instituição que identificamos como patriarcal, na medida em que instrumentalizou o corpo feminino com a finalidade primeira de gerar filhos legítimos. Vimos que a esposa, a

“*epikleros*, a mulher de Atenas está sempre privada de poder sobre sua pessoa, os seus bens e os seus filhos e, sob tutela, estabelece a ligação entre três homens, o pai, o marido e o filho. Ela é o elo ‘silencioso’: nenhuma denominação poderia caracterizá-la melhor do que o belíssimo título — Tacita Muta — Esta situação é o resultado de um dispositivo matrimonial que amalgama as inovações ‘racionais’ de uma sociedade desejosa de obter lucros”<sup>180</sup>.

Observamos com Xenofonte — em seu discurso de que o *oikos* é o espaço por excelência do feminino — que o casamento é o *topos* no qual a mulher, como uma estranha, adentra para realizar o seu *telos* enquanto esposa e também para realizar o objetivo político de união entre famílias e a geração de filhos para a cidade.

---

<sup>180</sup> Claudine Leduc, 1990: 333.

É claro que podemos pressupor que muitas rejeitavam esse modelo de disposição entre esposas e maridos, mas a regra mostrada por Xenofonte é a do domínio do marido sobre a esposa. Podemos dar mais dois exemplos: o primeiro que confirma a afirmação de que pode ter havido mulheres que não aceitavam participar de uma relação conjugal que não fosse equânime.

Primeiro exemplo:

“Que eu morra, pois o ente até então primeiro e único, tornou-se me execrável: meu marido! Entre os seres com *psuche* e pensamento, quem supera a mulher na triste vida? Impõe-se-lhe a custosa aquisição do esposo, proprietário desde então de seu corpo — eis o opróbio que amis dói! E a crise do conflito: a escolha recai no probo ou no torpe? À divorciada, a fama de rampeira; dizer não! Ao apetite másculo não nos cabe. Na casa nova, somos mânticas para intuir como servi-lo? Instruemo-nos? Se o duro estágio superamos, sem tensão conosco leva o jugo — quem não inveja? —, ou melhor morrer. Quando a vida em família o entendia, o homem encontra refrigério fora, com amigo ou alguém de mesma idade. A nós a fixação numa só alma. ‘Levais a vida sem percalço em casa’ (dizem), ‘a lança os opõe em risco.’ Equívoco de raciocínio! Empunhar a égide dói muito menos que gerar um filho.<sup>181</sup>

Nesta peça se encontram em jogo duas perspectivas que perpassam o matrimônio, por um lado existe a perspectiva de Jasão que se volta para a conquista do poder. Poder este que não se encontra separado de uma linguagem pública, ou seja, que se volta para a cidade e para a política; e por outro lado temos a perspectiva do particular, do *oikos*, ou de Medeia, que tem como guia de sua ação não a conquista do poder público/político, mas a reivindicação de uma legislação do matrimônio regido pela isonomia, não o compreendendo como um comércio político dos cidadãos, tal como efetivamente era exercido pela *polis*. A imponente Medéia se opõe às normas patriarcais onde as mulheres (ao menos as “sensatas”/*sophron* como diz Jasão) devem aceitar as traições dos maridos e as decisões que beneficiam somente eles, como se delas se beneficiassem também, como tenta argumentar Jasão na peça<sup>182</sup>. Mas Medeia possui aquilo que os homens não desejavam que uma mulher possuísse (como vimos no *Hipólito*), inteligência, e como nos lembra Coelho (2008: 4),

---

<sup>181</sup> Eurípedes, *Medeia*, vv. 227-251.

<sup>182</sup> Cf., Eurípedes, *Medeia*, vv. 593 – 597.

Medéia, por meio de uma retórica bem articulada, mostra quão limitada é a concepção de Jasão ao arranjar um novo casamento, visando ao ganho de poder na cidade, não percebendo as consequências desastrosas de se quebrar um juramento e romper as relações de confiança e reciprocidade, não sem comprometer a cidadania dos filhos – algo tão importante para o homem grego.

Já o segundo exemplo nos mostra que mesmo a deusa, Hera, que simboliza a união pelo casamento (o que pressuporia que sobre ele tem domínio) se encontra numa situação de imposição violenta por parte de Zeus, para que se submeta às suas ordens.

Segundo exemplo:

Demônio de mulher! Com tudo implicas! Não me largas! Contra mim nada podes no entanto. Se do meu coração te afastas, calafrios te esperam. O que vai ser, será como eu quero. Conserva te em silêncio e observa o que eu digo. Se eu lançar sobre ti minhas mãos invencíveis, nenhum dos imortais poderá socorrer-te! Falou. E temerosa, a deusa, olhos de toura, sentou-se, silenciou, coração combalido. Na morada de Zeus, consternam-se os Celestes. Toma a palavra Hefestos, artesão ilustre (era um sinal de amor a Hera, braços brancos, mãe querida): ‘Funesta situação, funestas consequências: em luta por mortais, os dois levando confusão aos deuses. O banquete deixa de dar prazer, se o ruim prevalece. Por meu lado, aconselho a mãe querida: agrade a Zeus, sensatamente. Que o pai não se irrite e não disturbe (outra vez!) o nosso banquete! (...) Abrande-o com palavras doces e nos será propício, o pai, senhor do Olimpo’.<sup>183</sup>

Com o discurso de Péricles e de Hipólito chegamos à conclusão de que a glória das mulheres se encontra no seu silêncio, o que retira delas a sua memória e, conseqüentemente, a sua presença na história. Ou na melhor das hipóteses seriam lembradas como boas esposas, boas mães ou por terem se mantido castas.<sup>184</sup> Este silêncio está registrado também nos documentos iconográficos, como apontou Lissarrague.

Em seguida encontramos, no diálogo *Timeu*, uma caracterização das mulheres como corpos expiatórios e de menor pureza que aqueles dos homens. Tendo sido reduzidas ao corpo, o qual fora desvalorizado em relação à alma e ao que lhe diz respeito, tiveram na tradição filosófica, que se apoiou no *Timeu*, a sua imagem negativizada. Deparamo-nos, ainda, nesse diálogo com a imagem da *chora*, o elemento inominável caracterizado como um receptáculo e uma nutriz que não tem participação na geração. A *chora* tendo sido

---

<sup>183</sup> Homero, *Iliáda*, vv. 561-583.

<sup>184</sup> Cf., Loraux, 1995: 56 – 62.

assemelhada ao feminino o reduziu à condição de receptáculo lhe extraindo a participação na geração.

Na última parte da dissertação exploramos algumas discussões acerca dos diálogos *República* e *Leis*. Nessas leituras tentamos compreender a razão pela qual Platão atribuiu, na *República*, direitos iguais aos homens e às mulheres e não os atribuiu nas *Leis*. Apareceram pelos menos três posições: a de Okin que vê essa mudança de postura como uma mudança de projeto político de Platão, argumentando que a recolocação das mulheres no seu papel tradicional devia-se a não problematização da propriedade privada; a de Forde e de Smith que veem essa mudança não como uma mudança de projeto político, mas como uma mudança de perspectiva política, da ideal para a realista e que argumentam que a igualdade era defendida na *República* devido à identidade neutra de gênero das almas dos homens e das mulheres. Para eles a alma em Platão é desprovida de sexo e, portanto, é a mesma em homens e em mulheres, e tendo em vista que na *República* era dada maior ênfase à alma enquanto que nas *Leis* se dava maior ênfase ao corpo, era natural que na *República* se enfatizasse a igualdade entre os homens e as mulheres enquanto que nas *Leis* a desigualdade dos sexos. E, finalmente, temos a posição de Buchan que não entra no mérito da discussão sobre a diferença de *status* das mulheres nas duas obras, mas que considera que a alma em Platão possui um sexo, e é o sexo masculino, divergindo deste modo de Forde e de Smith.

No curso dos nossos estudos nós observamos que a imagem das mulheres difundida, tanto pela poesia de Hesíodo e pelas tragédias de Eurípedes quanto pelos oradores Demóstenes, Lísias, Péricles e Xenofonte, é usada para justificar a exclusão das mulheres dos espaços políticos, bem como para justificar a segregação e a reclusão das mulheres no *oikos*. Vimos também, nos diálogos estudados de Platão, que o elemento material e corpóreo é sistematicamente subvalorizado; a sua filosofia recusa justamente o que ela mesma identificou como o mais próximo ou o mais próprio da mulher. Platão, no *Timeu*, forjou uma imagem do “eu” (isto é, da alma, cuja sede primeira é o corpo masculino) apartada da matéria. No *Simpósio* Platão nos apresenta um jogo mimético entre a gestação das ideias e a gestação dos humanos, na qual é nítida a inferiorização da experiência feminina da gestação.

Apesar de tudo isso, nós reconhecemos que tanto nas tragédias de Eurípedes quanto na poesia arcaica de Hesíodo há também elementos que permitem uma apresentação mais positiva do feminino. Bem como, reconhecemos que apesar da subvalorização do feminino na filosofia de Platão (mais explicitamente, no *Simpósio* e no *Timeu*), ele foi um dos poucos filósofos que ousou desafiar as normas e as convenções dos costumes com uma proposição ainda hoje bastante avançada sobre a capacidade das mulheres para a filosofia e para o governo.

Todas as violências que nesse percurso foram apresentadas devem deixar de existir. A importância fundamental do estudo da história da filosofia antiga, bem como da história de modo geral, está em nos alertar para os erros do passado com vistas à superação dos mesmos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes

- APOLODORO. *Contra Neera* [Demóstenes]. Tradução de Glória Onelley. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- DIELS, H. A.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6ª ed., Berlin, Weidmann, 1951.
- (DL) LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª ed., 2008.
- ÉSQUILO. *Agamenon*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Ed. UnB, 1997.
- EURÍPEDES. *Hipólito*. Tradução de Bernardina de Sousa Oliveira. Brasília: Ed. UnB, 1997.
- Orestes*. Tradução de Augusta Fernanda O. Silva. Brasília: Ed. UnB, 1999.
- Medeia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- HINOS HOMÉRICOS*. Tradução de Edvanda Bonavina da Rosa. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.
- HESÍODO *Teogonia: as origens dos deuses*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- Os Trabalhos e os Dias*. Tradução Mari de Camargo n. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos. Arx, São Paulo, v.1: 2003, v.2: 2002.
- LYSIAS. Tradution by W. R. m. Lamb. London: Harvard University Press, 1957.
- PLATO. Complete Works. Edited, with introduction and notes, by John M. Cooper. Hackett Publishing Company.
- Alcibiades*. Translated by D. S. Hutchinson. In. Complete Works. Edited, with

introduction and notes, by John M. Cooper. Hackett Publishing Company. 1997.

Laws. Translated by Trevor J. Saunders. . In. Complete Works. Edited, with introduction and notes, by John M. Cooper. Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÓN. Diálogos VIII: *Leyes*. (libros I-VI). Traducción de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

Diálogos IX: *Leyes*. (libros VII-XII). Traducción de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2008.

PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

*Timeu*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

Diálogos V: *O Banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu; Crítias*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2010.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Demóstenes e Cícero*. Tradução de Marta Várzeas. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos, 2010.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Curí. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

XENOFONTE. *Economique*. Tradução de Pierre Chantraine. Paris: Belles Lettres, 1949.

*Memoráveis*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos, 2009.

### **Autores(as) modernos(as)**

ACKER, Clara. (2008). *Dioniso, Diótima, Sócrates e a Erosófia*. AISTHE, nº 3.

ANZÁLDUA Gloria. (2005). La conciencia de la mestiza / rumbo a uma nova consciência. *Revista Estudos Feministas*. vol. 13 n. 3 Florianópolis.

BENSUSAN, Hilan. (2008). *Excessos e exceções: por uma ontologia sem cabimento*. São Paulo: Ideias & Letras.

BOURDIEU. Pierre. (1999). *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BUTLER, Judith. (1987). *Variações sobre Sexo e Gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault*. In. BENHABIB, Seyla, CORNELL, Drucilla (Orgs.). *Feminismo como crítica da*

- modernidade. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- (2000). *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo"*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. In. O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica.
- (2002). *Cuerpos que Importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- (2005). *Regulaciones de Género*. Traducción de Moisés Silva. La Ventana: num 23.
- (2010). *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- CASERTANO, G. (2011). *Os pré-socráticos*. Tradução de Maria G. Gomes de Pina. São Paulo: Loyola.
- CAVARERO, Adriana. (1995). *In Spite Of Plato: a feminist rewriting of ancient philosophy*. Translated by Serena Anderlini-D'Onofrio and Áine O'Healy. Oxford: Polity Press.
- COELHO, Maria C. M. (2000/2001). *Imagens de Helena*. Clássica (Brasil) 13-14, 159/172.
- (2008). *Por que Chico Buarque e Paulo Pontes mataram Medeia?* Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder. Florianópolis, 25 a 28 de agosto.
- CORNELLI, Gabriele. (2011). *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: Annablume Clássica Coimbra: CECH. (Clássica Digitalia Brasil).
- CRAMPE-CASNABET, Michèle. (1991). *A mulher no pensamento filosófico do século XVIII*. In. PERROT, M.; DUBY, G. (Orgs.). História das Mulheres no Ocidente, Vol. 3. Tradução de Alda M., Egito G. Et al. Porto: Afrontamento.
- DUBOIS, Page. (1994). *The Platonic Appropriation of Reproduction*. In. TUANA, Nancy. *Feminist Interpretations of Plato*. Pennsylvania State University Press.
- FERREIRA, Maria L. R (Org.). (2010). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo, RS: Unisinos.
- FOUCAULT, Michel. (1988). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- (2009). *A história da Sexualidade I- a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal.

- (2009). *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- (1996). *A Ordem do Discurso*. Tradução de Laura F. A. Sampaio. São Paulo: Loyola.
- GRIMAL, Pierre. (1951). *Dictionnaire de la mythologie greque et romaine*. Paris: Presses Universitaires de France.
- GROSZ, Elizabeth. (2000). *Corpos Reconfigurados*. Cadernos Pagu, n.14, p.45-86.
- HADOT, Pierre. (1999). *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola.
- (2006). *O Véu de Ísis: ensaios sobre a história da ideia de natureza*. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Loyola.
- HARAWAY, Donna. (1995). *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Cadernos Pagu, São Paulo, n. 5, p. 07-42.
- HUMPHREYS, Sarah C. (1983). *The family, women and death: comparative studies*. London, Boston: Routledge & Kegan Paul.
- LÉVINAS, E. (1989). *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70.
- JOHN, G. (1980). *Law, Custom and Myth: aspects of the social position of women in classical Athens*. The Journal of Hellenic Studies, vol. 100, Centenary Issue.
- LACEY, W. K. (1989). *The Family In Classical Greece: Aspects Of Greek And Roman Life*. Cornell University Press, 124 Roberts Place, Ithaca, New York.
- LEÃO, Delfim. (2005). *Sólon e a legislação em matéria de direito familiar*. Artigo publicado na Revista Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico, p.5-31.
- LEDUC, Claudine. (1990). *Como dá-la em casamento?: A noiva no mundo grego (séculos IX-IV a.C.)*. In. PERROT, M. DUBY, G. (Orgs.). *História das Mulheres: a antiguidade*. Porto: Afrontamento.
- LEVIN, Susan B. (1996). *Women's Nature and Role in the Ideal Polis: Republic V Revisited*. In. WARD, Julie K. *Feminism and Ancient Philosophy*. Routledge, London.
- LISSARRAGUE, François. (1990). *A Figuração das Mulheres*. Tradução de Maria Manuela M. S. e Alberto Couto. In. PERROT, M. DUBY, G. (Orgs.). *História das Mulheres: a antiguidade*. Porto: Afrontamento.
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. London: Oxford University Press, 1958.

- LLOYD, Genevieve. (1999). *Reason, Science and the Domination of Matter*. In. KELLER, Evelyn F. LONGINO, Helen E. *Feminism And Science*. Oxford University Press.
- LORAUX, Nicole. (1984). *Les enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: Éditions la Découverte.
- (1995). *Maneiras trágicas de matar uma mulher: imaginário da Grécia antiga*. Tradução de Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- MACHADO, Lia Z. (2000). *Perspectivas em Confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo*. Rev. Série Antropológica, Brasília.
- MONTIGLIO, Silvia. (2000). *Silence in the Land of Logos*. New Jersey: Princeton University Press.
- OKIN, Susan M. (1977). *Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family*. Blackwell Publishing.
- (1989). *Justice, Gender, and the Family*. Princeton University Press.
- (1992). *Women in Western Political Thought*. Princeton University Press.
- (2008). *Gênero o Público e o Privado*. Traduzido por Flávia Biroli. Revista Estudos Feministas, Florianópolis.
- PERROT, Michelle; DUBY, Georges (Orgs.). (1990). *História das Mulheres no Ocidente: a antiguidade*. Tradução de Maria Helena C. C.; Irene M. V.; Et al. Porto: Afrontamento.
- POMEROY, Sarah B. (1974). *Feminism in Book V of Plato's Republic*. Apeiron vol. 8, n 1.
- (1987). *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas: Mujeres en la antigüedad Clásica*. Madrid; Akal.
- ROUSSEAU, J.J. (1979). *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difel Difusão.
- SAID, Edward, W. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCOTT, Joan. (1995). *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Educação e Realidade, vol. 20 (2).
- (2005). *O Enigma da Igualdade*. Tradução de Jó Klanovicz e Susana Bornéo Funck. Estudos Feministas Florianópolis, 13(1): 11-30, janeiro-abril.
- SISSA, Giulia; DETIENNE, Marcel. (1990). *Os deuses gregos*. Tradução de Rosa Maria

- Boa-ventura. São Paulo: Companhia das Letras.
- SISSA, Giulia. (1990). *Filosofias do gênero: Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos*. Tradução de Maria Manuela M. S. e Alberto Couto. In. PERROT, M. DUBY, G. (Orgs.). *História das Mulheres: a antiguidade*. Porto: Afrontamento.
- SMITH, Janet F. (1994). *Plato, Irony, and Equality*. In. TUANA, Nancy *Feminist Interpretations of Plato*. Pennsylvania State University Press.
- SMITH, Nicholas. (1983). *Plato and Aristotle on the Nature of Women*. *Journal of the History of Philosophy*, vol 21, n. 4, p. 467-478.
- SAXONHOUSE, Arlene W. (1994). *The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato*. In. TUANA, Nancy *Feminist Interpretations of Plato*. Pennsylvania State University Press.
- (1999). *Women in Plato's Political Theory*. London, New York: Routledge.
- SPELMAN, Elizabeth V. (1994). *Hairy Cobblers and Philosopher-Queens*. In. TUANA, Nancy *Feminist Interpretations of Plato*. Pennsylvania State University Press.
- TUANA, Nancy. (1994). *Feminist Interpretations of Plato*. Pennsylvania State University Press.
- VARIKAS, Eleni. (1996). *O pessoal é político: desventuras de uma promessa subversiva*. Tempo: Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3.
- VEGETTI, Mario. (2010). *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume.
- VERNANT, Jean-Pierre. (1992). *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Tradução de Myrian Campello. Rio de Janeiro: José Olympio.
- WEITZENFELD, Adam. (2010). *Animal Par Excellence: Soul, Body, and Gender in Plato's Timaeus*. *Purlieu: A Philosophical Journal*, pp: 16 - 31 / 76 vol. 1.
- WITTIG, Monique. (1992). A categoria de *sexo*. Tradução para fins didáticos, feita por Alice Gabriel e Felipe Arede.