



## Semelhantes inferiores: quais lugares para as mulheres na cidade justa de Platão? <sup>1</sup>

Étienne Helmer <sup>2</sup>

Tradução por Janaína Silveira Mafra <sup>3</sup>

**Resumo:** Qual lugar para as mulheres na cidade justa de Platão? Às duas posições clássicas e antagonistas sobre esse assunto – uns veem nele um promotor da igualdade dos gêneros, na medida em que ele permite às mulheres aceder às funções políticas, ao passo que outros sublinham, ao contrário, que ele as mantém em um estatuto subordinado – este artigo opõe uma nova hipótese: essas duas posições devem ser mantidas juntas em razão da natureza da racionalidade em obra na filosofia política de Platão, que mistura elementos teóricos emancipadores e leva em conta limitações da história.

**Palavras-chave:** Mulheres. *Leis*. Política. *Oïkos*. *República*.

**Abstract:** What place can women have in Plato's just city? In opposition to the two main antagonistic positions on this topic – some consider Plato a promoter of gender equality as he allows women to have political office, while others put the stress on the fact that Plato keeps them in a subordinate status – this article makes a new claim: these two positions must be held together because of the nature of the rationality at work in Plato's political philosophy, as a combination of emancipatory theoretical elements, and the taking into account of the constraints of history.

**Keywords:** Women. *Laws*. Politics. *Oïkos*. *Republic*.

---

<sup>1</sup> HELMER, E. (2021). "Semblables inférieures : quels lieux pour les femmes dans la cité juste de Platon ?". *Plato Journal*, 21, p. 97-109.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Université Paris I Panthéon Sorbonne e, atualmente, professor do Department of Philosophy, University of Puerto Rico (United States).

<sup>3</sup> Doutoranda em Filosofia Antiga pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atualmente desenvolve uma pesquisa, com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, sobre a administração e a dissolução do *oïkos* no período clássico. E-mail: [janasmafra@icloud.com](mailto:janasmafra@icloud.com).

A reflexão política de Platão quanto ao que deveria ser uma cidade justa não se limita à integração dos três grupos funcionais – guardiões, auxiliares e produtores – à qual ela é sempre reduzida. Ela consiste também e antes de tudo na delimitação do território físico e simbólico da cidade, ou seja, no estabelecimento de suas fronteiras, externas e internas, que atribuem seu lugar político a categorias de populações distintas. Estas se constituem por essa operação mesma – é o caso, por exemplo, dos incuráveis (Helmer 2017) – ou lhe antecedem sobre o plano empírico e histórico, Platão examinando então sua pertinência, isto é, a quais deslocamentos seria preciso submetê-las para integrá-las no espaço político justo. Tal é o caso da fronteira entre os homens e as mulheres, da qual Platão examina a adequação política. Se ele se interessa por isso, é certamente porque ele é, como Aristófanes, um filho de Atenas, que tira de sua cidade a matéria-prima de uma ampla parte de seus diálogos. Ora, mesmo se, “incontestavelmente, aos olhos dos Gregos, existem mulheres *politai*” (Sebillotte Cuchet 2016, 22) – o que confirmam tanto o léxico como o exercício de uma forma de deliberação política na ocasião das festas civis como as Tesmoforias (Valdés Guía 2017), ou, ainda, a dimensão religiosa da cidadania na qual elas estavam muito implicadas (Blok 2017, 187-248), – as mulheres não permaneceriam menos excluídas das funções políticas (*timai*) mais altas. Essa diferença, que está no coração da *Assembleia das mulheres*, desperta também o interesse do filósofo, que se pergunta em qual medida uma tal partilha é inerente ou não a um pensamento racional do espaço político justo, e em qual medida ela é requerida. Dito de outro modo, propondo, como Aristófanes, mas por outros meios, pensar “o impensável” a respeito das mulheres, a saber, sua participação nas funções políticas mais altas, Platão sonda a necessidade e os limites da partilha dos sexos e dos gêneros na cidade – sexo que se refere à diferença biológica, e gênero, às “relações sexuais tais como são compreendidas pela cultura e pela história” (Perrot 2004, 92-93).<sup>4</sup> Pensada de uma maneira nova, essa partilha deve, segundo ele, ser atenuada, mas, no entanto, perpetuada. Pois, sabe-se, ainda que Platão faça as mulheres acederem ao exercício do poder, ele não elimina por isso a diferença *política* entre os gêneros: funcionalmente semelhantes aos homens, em direito, no que concerne à execução das tarefas políticas, elas, na verdade, não lhes são menos inferiores em geral em toda obra, e são menos presentes que eles na lista das funções políticas maiores enumeradas nas *Leis*.

Diante de uma tal ambivalência unanimemente reconhecida, a crítica se divide em dois campos opostos. O primeiro sublinha e expõe o valor e a natureza específica dos argumentos que Platão implementa para fazer as mulheres entrarem na cena política (Calvert 1975; Santas 2002; Brisson 2012; Townsend 2017), alguns chegando a ver nele um precursor do feminismo – ou de formas específicas do feminismo (Vlastos 1995; Tuana 1994; Buchan 1999, 135-154). No mesmo sentido, pôde-se trazer à luz os preconceitos antifeministas e as violências hermenêuticas que a modernidade exerceu sobre as passagens, todavia, mais claras de Platão no que concerne à integração política

---

<sup>4</sup> Sobre esses dois termos: Grange 2010.

das mulheres (Bluestone 1986, 3-73). O outro campo, ao contrário, considera que a promoção política das mulheres e da “igualdade” dos gêneros para Platão é muito pouco sólida diante de suas afirmações reiteradas da inferioridade intrínseca das mulheres em relação aos homens (Bloom 1968, 383; Annas 1976; Saïd 1986, em particular 147-148).

Tudo se passa então como se a verdade do pensamento de Platão sobre o lugar político das mulheres devesse necessariamente se encontrar de um lado *ou* de outro. Contra uma tal abordagem, nossa tese é dupla. De uma parte, as duas posições devem ser consideradas *juntas*, ao invés de separadas: as mulheres não são para Platão nem iguais aos homens, nem inferiores a eles, elas lhes são “inferiores semelhantes” ou “semelhantes inferiores” – prefere-se o termo “semelhante” do que “igual”, uma vez que a igualdade comporta uma ideia de valor ausente nas passagens em que Platão advoga, em termos puramente funcionais, a favor do papel político das mulheres. Um tal oximoro não é sinal da incapacidade do filósofo decidir claramente a respeito das mulheres, mas o sintoma do que significa, segundo ele, traçar o espaço político e habitá-lo. Para elas, assim como para as outras categorias da cidade – os estrangeiros, os escravos e até mesmo aqueles que são aparentemente os melhores estabelecidos, os filósofos-reis<sup>5</sup> –, o fato de ocuparem um lugar funcional e simbólico bem delimitado no espaço da cidade justa não impede que as fronteiras que o separam de seu outro ou de seus outros sejam frágeis (Helmer 2016; 2019), ao mesmo tempo porque esse corte baseia-se na hipótese de uma definição unitária da natureza humana (*Teet.* 149c; *Tim.* 90c3), e porque Platão integra uma parte, segundo ele, inexpugnável, de necessidade – metafísica, antropológica e histórica – no coração de seu projeto político e da racionalidade na qual ele se baseia.

De outra parte, e, conseqüentemente, os dois campos hermenêuticos antagonistas permanecem mudos sobre a distribuição dos espaços físicos e simbólicos da cidade segundo os gêneros. Examinar isso, todavia, faz aparecer a natureza da partilha política à qual o espaço cívico platônico obedece. Resulta de uma forma complexa de racionalidade, associando ao mesmo tempo as conclusões da reflexão dialética e, como já dissemos, a consideração da necessidade irracional inerente aos costumes, aos hábitos, às tradições. Para mostrar isso, é preciso se debruçar sobre o duplo movimento político ao qual as mulheres estão sujeitas na *República* e nas *Leis*. Platão propõe, de uma parte, fazer as mulheres saírem do espaço doméstico para lhes abrir os lugares das funções políticas da cidade; e, de outra parte, fazer entrar o espírito comunitário da *pólis* no seio do *oikos* do qual as mulheres são encarregadas, para modificar seus valores em benefício da cidade inteira. A implementação desigual destas duas medidas, em favor da segunda, que politiza as mulheres sem lhes confiar plenamente encargos políticos, confirma o estatuto de “semelhantes inferiores” atribuído às mulheres.

---

<sup>5</sup> Sobre as semelhanças entre mulheres e filósofos no livro V da *República*: Townsend 2017, 4.

## 1. Semelhantes: sair do *oïkos*, entrar na *pólis*

O gesto pelo qual Platão faz aceder as mulheres à política compreende duas operações complementares, que são como as duas facetas de um mesmo e único procedimento: de uma parte, arrebatá-las do espaço doméstico do *oïkos*, de outra parte, legitimar seu papel político tornando-as semelhantes aos homens sobre o plano político e lhes abrindo os lugares do poder.

### *Sair do oïkos*

A *República* e as *Leis* tentam, até certo ponto, arrebatá-las da esfera doméstica na qual a sociedade grega as confina, em nome de uma distribuição das tarefas tradicionais na Ática: aos homens, os trabalhos exteriores, às mulheres, as tarefas interiores, em particular a tecelagem e a intendência geral da casa (Xen., *Econ.*, VII 22; Ps.-Arist., *Econ.*, I, 4, 1343b30-1344a6; Plat., *Leis.* VII, 805e).<sup>6</sup> Por quais razões Platão não se satisfaz com essa partilha tradicional? Por que, como diz Sócrates a Gláucon, a cidade justa não deixa as mulheres “permanecerem no interior” (οἰκουρεῖν ἔνδον, *Rep.* V, 451d)?

Há duas razões para isso: primeiramente, enquanto o espaço político se realiza em uma forma acabada de comunidade (*Rep.* V, 463c-d), o espaço doméstico tende, por sua parte, enquanto espaço fechado, a se subtrair dessa visada comunitária, ou a lhe resistir constituindo-se em espaço privado ou particular dela; em segundo lugar, as mulheres influenciam as práticas e as mentalidades domésticas no sentido dessa retirada ao particular ou ao privado, o que a acentua. Essa última tendência não é certamente o apanágio das mulheres, como mostra a vida doméstica dos timocratas descrita por Sócrates na *República*: para admirar em segredo suas riquezas e fruir de prazeres privados, eles se protegem atrás das paredes de suas casas, onde “honram sob o manto da sombra (ὕπὸ σκότου) o ouro e a prata, pois possuem porões e depósitos (ταμιεῖα καὶ [...] θησαυρούς) que lhes pertencem exclusivamente, onde os colocarão para ocultá-los (κρύψειαν), e, além disso, muralhas ao redor das habitações farão delas tipos de ninhos privados [...]” (*Rep.* VIII, 548a). Adorando assim em privado um valor distinto daquele que lhes vale exercer o poder na cidade – a honra –, eles arranham a comunidade cívica. Para evitar tais desvios, a residência dos guardiões da cidade justa será submetida a uma exigência radical de transparência, e obedecerá para isso a limitações arquitetônicas opostas às que existem na casa do timocrata: “que nenhum [guardião] tenha habitação nem porão (ταμιεῖον) assim disposto que todo mundo não possa entrar aí à vontade” (*Rep.* III, 416e). Da mesma forma, a formulação da comunidade das mulheres e das crianças desde o único ponto de vista dos homens e não do ponto de vista das mulheres (*Rep.* V, 457c-d; *Leis.* V, 739c; VII, 807b) – elas não têm, parece, direito a uma recíproca

---

<sup>6</sup> Há muito tempo assumida pelas mulheres, a função de intendente (*oikonómos*) tende a se tornar masculina no século IV. Ver Descat 1988, 105-107.

comunidade com os homens (Calvert 1975, 242) – assinala certamente os limites da similitude que Platão estabelece entre os sexos, mas ela indica também claramente – e este é o ponto que nos interessa aqui – que os homens são eles também fatores de privatização e de retirada, pelo intermédio do direito e do sentimento de posse que eles provam em relação a suas esposas e filhos, em detrimento do político comum.

Se, no entanto, as mulheres contribuem mais do que os homens para essa tendência ao recuo da casa na esfera privada ou particular, com as consequências antipolíticas que esse gesto acarreta, é porque elas têm muito menos acesso do que eles à dimensão do comum que caracteriza com graus diversos os espaços políticos da cidade. Ao mesmo tempo causa e efeito de uma tal atitude – se é verdade que os indivíduos e os regimes nos quais eles vivem se parecem (*Rep* VIII, 543d; 544a; 544d-e; IX, 577c) – o *genos* feminino ou “raça das mulheres”, segundo a expressão de Hesíodo,<sup>7</sup> seria, com efeito, “muito mais dissimulador (λαθραιότερον) e artificioso (ἐπικλιπώτερον)” do que aquele dos homens (*Leis* VI, 781a).<sup>8</sup> Esses dois adjetivos exprimem uma propensão ao segredo, e fazem da casa um lugar opaco, retirado sobre si mesmo e fechado à exigência de comunidade e de visibilidade exigida pela política justa. O primeiro termo e aqueles da mesma família, formados em torno do verbo λανθάνω, são frequentes em Platão quando são examinadas as condições de possibilidade de um ato justo. Assim, na *República*, aos olhos da opinião e dos poetas, o ato injusto e invisível é o mais proveitoso para aquele que o comete. Contra uma tal ideia, Sócrates mostra os efeitos respectivos da justiça e da injustiça na alma, independentemente do olhar social ou divino: afigura-se, ele conclui, que o injusto é o mais infeliz dos homens, quer ele aja ou não sem o conhecimento dos deuses e dos homens. E aquele que comete a injustiça, escondendo-se, torna-se mais mau ainda, pois escapa de uma punição que deveria corrigi-lo.<sup>9</sup> Pela opacidade que ela opõe à esfera pública, a habitação, a *oikía*, constitui assim um lugar propício a atos injustos ou pelo menos que trabalha contra o senso da comunidade, especialmente por parte das mulheres. Habitadas a essa “vida retirada e obscura (δεδυκὸς καὶ σκοτεινὸν)” (*Leis* VI, 781c), elas fazem uso de sua inteligência (assinalada pelo segundo adjetivo, “artificioso”, ἐπίκλοπος, *Leis* VI, 781a), como de uma força antipolítica centrífuga e centrípeta. Centrífuga quando elas buscam penetrar indiretamente o território político, incitando, por exemplo, filhos e maridos a enriquecerem-se e a ampliarem o *oîkos* em detrimento da *pólis*, que se tornaria sua extensão ou sucursal. Assim como a esposa do homem “aristocrático”, que se difunde em litanias sobre sua falta de riquezas e de reconhecimento social (*Rep.* VIII, 549c-e). Força

<sup>7</sup> Hesíodo: *Catálogo das mulheres*, 1. Ver Loraux 1981, 75-118.

<sup>8</sup> Hesíodo aplica esse adjetivo à Pandora (*Os trabalhos e os dias*, 67). Ele pode ser pejorativo (*Odisseia* XI, 364; *Ilíada* XXII, 281; Teógnis, *Elegias* 1, 965-966, onde o termo é associado a κίβδηλος, “enganador”, e a κρύπτειν, “dissimular”; Ésquilo, *Eumênides*, 149-164), ou laudativo: *Odisseia* XIII, 291 ou XXI, 397.

<sup>9</sup> Para os empregos do verbo λανθάνω nesse contexto, ver entre outros: *Rep.* I, 345a; 348d, e a história de Gíges: *Rep.* II, 361a, 365c-e. Ver também *Rep.* III, 392b; IX, 580c; X, 591b. Sobre esse tema: *Górg.* 472e.

centrípeta na medida em que, com a cumplicidade de outros atores domésticos, em particular os escravos que denigrem em segredo o homem de bem junto de seu filho (*Rep.* VIII, 549e-550a), elas fazem do *oikos* o lugar de um poder oculto que enfraquece o poder político comum. O Ateniense confirma essa tendência quando evoca a prática, corrente “particularmente entre as mulheres [...]” (ἔθος τε γυναιξί τε δὴ, *Leis* X, 909e-910a), que consiste em erigir santuários e altares privados ou domésticos, e em substituir assim crenças comuns pelas crenças próprias; ou ainda quando ele evoca a educação de Ciro, confiada a mulheres e que cultivam mais a frouxidão e o luxo do que excelência política (*Leis* III, 694d-695a).

Para arrancar as mulheres da esfera doméstica e neutralizar a força antipolítica que elas exercem aí, será preciso então politizá-las. O que supõe, antes de tudo, mostrar que elas são parecidas com os homens.

### ***Similitude dos gêneros***

Para fazer isso, Platão mobiliza argumentos distintos na *República* e nas *Leis*; e ele faz valer essa similitude sobre planos distintos nesse segundo diálogo.

Na cidade justa esboçada na *República* (V, 453b-456b), Platão substitui a partilha tradicional das tarefas, segundo a distinção sexual evocada acima, pelo critério das aptidões necessárias para a realização de uma função dada – no caso, o exercício do poder. Em outros termos, o sexo não é mais visto como um traço que define a totalidade de uma natureza, mas como um traço em meio a outros, cuja pertinência enquanto critério de julgamento é suspensa na função considerada. A natureza dos sexos é certamente uma diferença que afeta a espécie humana, mas ela só tem sentido se a função examinada lhe dá um. Portanto, é sempre necessário precisar “a espécie da natureza outra e aquela da natureza diferente [...] e com quem elas se relacionam”, ou seja, determinar os critérios pertinentes de exercício de uma função examinada, a fim de reter os melhores candidatos para preenchê-la (*Rep.* V, 454c-d). No contexto de um pensamento unitário da “natureza humana” (ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, *Theet.* 149c; ἀνθρωπίνη φύσει, *Tim.* 90c), as diferenças naturais entre o homem e a mulher só são pertinentes para Platão em relação às funções que as solicitam. Uma diferença de natureza precisa, por irreduzível que ela seja como aquela entre os sexos, não se torna, contudo, um obstáculo à afirmação de uma identidade ou de uma similitude sobre um outro plano, em relação a funções para as quais essa diferença não tem nenhuma pertinência. É o caso da competência política, cujo critério de exercício pertinente é o bom natural, ou seja, a boa disposição de aprender e de refletir, não o sexo dos indivíduos. O lugar do poder da *kallípolis* não pode então mais ser pensado como exclusivamente masculino, as ocupações relativas à administração ou à guarda da cidade sendo assim indiferentes ao sexo e ao gênero dos agentes, como precisa Sócrates repetidamente (*Rep.* V, 454e; 455a-d; 456a).

Um gesto de legitimação similar do papel político das mulheres se produz nas *Leis*, com a diferença de que o argumento apresentado para defendê-lo não é mais lógico-ontológico, mas mais diretamente político: não integrar politicamente as mulheres é privar a cidade da metade de seus recursos e até mesmo mais (*Leis VI*, 781a-b), e é dar à cidade “apenas uma metade de vida feliz” (*Leis VII*, 806c). Esse argumento, no entanto, só é propício à ideia de similitude entre os gêneros – ele poderia, afinal de contas, justificar apenas uma complementaridade sem similitude – porque é seguido de medidas que convidam a dispensar às mulheres uma educação similar àquela dos homens. Evocada na *República* unicamente a respeito das guardiãs no que concerne à ginástica, à música e à guerra (*Rep. V*, 452a-b; 456b- d; 457a), essa medida é estendida a todas as mulheres da cidade das *Leis*: “as moças devem treinar de maneira igual [aos rapazes]” (*Leis VII*, 804d-e).<sup>10</sup> A relatividade geocultural das práticas educativas ajuda o Ateniese: as mulheres dos Sauromates, na região do Ponto, praticam tanto quanto os homens a equitação e o manejo dos arcos. Esse exemplo permite refutar as reticências da maior parte dos gregos – ver suas zombarias (*Rep. V*, 452b-e; 457a-b) – quanto à igual educação dos dois gêneros, e a tendência que eles têm, segundo as cidades ou as regiões, seja de confundir mulheres e escravos (na Trácia), seja de confinar as primeiras às tarefas domésticas (em Atenas), seja ainda de treiná-las na ginástica e nas tarefas domésticas sem, no entanto, fazê-las participar dos exercícios guerreiros (em Esparta) (*Leis VII*, 804e-806c). A cidade das *Leis* não manterá então o impasse sobre o treinamento militar das moças (*Leis VII*, 813d-814b; VIII, 829b-e) e, como na *República* (V, 457a-b), elas se exercitarão nuas no ginásio com certos limites de idade (*Leis VIII*, 833c-d). Enfim, sempre nas *Leis*, as mulheres são também apresentadas como semelhantes aos homens no domínio penal. Por exemplo, as penas são idênticas para o homem que mata sua mulher legítima por cólera e para a mulher que comete o mesmo crime contra seu marido nas mesmas condições, e acontece o mesmo entre irmãos e irmãs (IX, 868d-e); igualdade penal igualmente entre marido e mulher, assim como entre irmão e irmã, se um fere o outro com a intenção de matá-lo (IX, 877b-c). As mulheres participam, enfim, da mesma forma que os homens, das decisões destinadas a avaliar a sentença em caso de litígios familiares que tenham resultado em ferimentos (IX, 878d). Baseado nessas diversas similitudes entre os gêneros, como se traduz então a entrada das mulheres na política? Quais lugares lhes são abertos fora do *oikos*?

### ***Quais lugares para as mulheres?***

Na *República* como nas *Leis*, o espaço político é aberto às mulheres, tanto no plano simbólico – no sentido das funções que elas podem exercer no organograma da cidade – quanto no material ou físico. Resta ver quais deles são os lugares exatos e as fronteiras precisas. Na *República*, Platão faz aceder as mulheres às funções de guardiãs da cidade –

---

<sup>10</sup> Sobre essa passagem: García Quintela 1989.

espaço político simbólico –, mas sem explicar mais, para nenhum dos dois gêneros, a natureza exata das funções concretas de administração do território da cidade, pois tal não é o objetivo do diálogo. Além disso, nenhum lugar concreto é mencionado, exceto a palestra e o ginásio, até então reservados aos homens. Sócrates indica que as mulheres terão aí mais acesso para se exercerem nuas com eles (*Rep. V*, 452a-b; 458d). A palestra e o ginásio tornam-se assim lugares inteiramente políticos a serem incluídos no projeto de promoção das mulheres com funções de guardiãs da cidade.

Se as *Leis* também fazem as mulheres acederem ao espaço geral do político, elas trazem, no entanto, mais precisões sobre os espaços particulares que lhes são reservados, tanto simbolicamente quanto materialmente, porque a administração da cidade justa das *Leis* repousa sobre o recorte funcional de seu território:

Não é preciso, uma vez que a cidade e todo o conjunto do território foram divididos em doze seções, que as ruas da cidade, as casas, as construções públicas, os portos, o mercado, as fontes e naturalmente as muralhas consagradas, os santuários e todos os lugares do mesmo gênero sejam encargos dos oficiais designados? (*Leis VI*, 758e)

Estar-se-ia então no direito de esperar que, para cada lugar assinalado neste recorte, a partilha das funções fosse igual entre homens e mulheres ou, para dizer de outro modo, que ela fosse indiferente ao sexo e ao gênero dos agentes. No entanto, a lista das funções que segue essa passagem só assinala expressamente o agente feminino a respeito das funções sacerdotais: escolher-se-á “sacerdotes e sacerdotisas” (ἱερέας τε καὶ ἱερείας, *Leis VI*, 759a-d).

A similitude funcional termina aí. Todas as outras funções parecem exclusivamente masculinas – a julgar pelo menos pelo gênero dos termos que as designam, bem como pelo silêncio do Ateniense sobre eventuais agentes femininos para preenchê-las. Além dos guardiões do tesouro do templo (ταμίας, *Leis VI*, 759e), “é preciso para a cidade que suas guardas sejam organizadas assim, sob a responsabilidade dos estrategos, dos chefes de campanha, dos comandantes de cavalaria, dos comandantes de esquadrão, dos membros do conselho em exercício e, naturalmente, dos intendentess da cidade e dos intendentess da praça pública” (στρατηγῶν ἐπιμελουμένων καὶ ταξιαρχῶν καὶ ἱππάρχων καὶ φυλάρχων καὶ πρυτάνεων, καὶ δὴ καὶ ἀστυνόμων καὶ ἀγορανόμων, *Leis VI*, 760a- b), aos quais se ajuntam, para o resto do território, “intendentess da campanha e comandantes de guarda” (*Leis VI*, 760b; ver também *VI*, 763c-e). O mesmo ocorre a respeito dos juízes e dos magistrados (*Leis VI*, 761e), incluindo os encarregados pela educação (*VI*, 766a-c), assim como a respeito da instância política mais alta, o conselho, que integra progressivamente novas “pessoas jovens” (τοὺς νεωτέρους, *Leis XII*, 952a). Em contrapartida, as funções estritamente femininas mencionadas no diálogo são aquelas das inspetoras das famílias, que controlam os tratamentos do homem em relação à sua mulher antes e durante a gravidez (*Leis VI*, 783e-784c). Além disso, apesar do treinamento comum na guerra, o ateniense parece limitar a participação das mulheres no combate, propondo, “se não fazem mais” (εἰ μηδὲν μείζον, *Leis VII*, 806b) – ou seja, talvez se não participam do modo de combate dos homens (García Quintela 1989) –, que

elas “inspirem o temor nos inimigos” (*Leis* VII, 806b) (o Ateniense não diz como). Se Platão faz então as mulheres entrarem na política, elas permanecem, no entanto, estranhas às funções políticas de governo ou de direção (Levin 2000, 81). Como, então, compreender a distância entre o princípio geral da *República*, que outorga às mulheres a função de guardiãs, e a descrição mais detalhada das *Leis*, que não lhes proporciona quase nenhuma função política elevada? E como compreender também, nas *Leis*, a distância entre a afirmação reiterada de uma educação igual entre os gêneros e os limites impostos às mulheres no exercício dos cargos políticos?

## 2. Inferiores: ainda o *oikos*

### *Inferioridade e fraqueza*

Três níveis ou planos de resposta podem ser desenvolvidos. O primeiro não resolve a discrepância assinalada, mas consiste em apresentar os elementos sobre os quais se apoia Platão para afirmar a inferioridade das mulheres em relação aos homens, na *República* e nas *Leis*. Na *República*, se Sócrates e Gláucôn consideram que homens e mulheres, como se viu, podem exercer igualmente o poder, eles concluem, no entanto, que “a natureza das mulheres é mais fraca (ἀσθενέστερον) em todas as coisas”, comentário enunciado por Glaucon (*Rep.* V, 451d-e) e retomado em seguida por Sócrates sem discussão (*Rep.* V, 455e; 456a). Uma tal inferioridade é reafirmada nas *Leis* repetidamente, em particular sob a forma de comentários depreciativos, que associam a mulher à fraqueza moral de outras categorias de indivíduos: assim nutrízes, que “têm um temperamento de mulheres e de escravos” (γυναικεῖά τε καὶ δούλεια ἦθη, *Leis* VII, 790a), ou mulheres que, em uma passagem citada acima, o Ateniense considera particularmente inclinadas à devoção como “as fracas de todo tipo, e aquelas que temem um perigo ou que estão em dificuldade” (*Leis* X, 909e). No mesmo sentido, a mulher é identificada à covardia, o que faz do general temeroso “certamente não um homem, mas uma perfeita mulher” (οὐδαμῶς ἀνδρῶν ἄρχοντα ἀλλά τινων σφόδρα γυναικῶν; *Leis* I, 639b-c; ideia retomada em XII, 944d-e).

Essa inferioridade psicológica e moral anda junto com uma inferioridade jurídica e política. Assim, na medida evocada acima, concernente à participação das mulheres em paridade com os homens na avaliação da sentença nos litígios familiares em que feridas foram reconhecidas, são, no entanto, os pais do lado dos homens que terão a última palavra no caso em que nenhum acordo for encontrado concernente a essa sentença (*Leis* IX, 878e). Inferioridade jurídica também na medida em que a mulher em condição livre só pode intentar ação na justiça se estiver sem marido (e só a partir de 40 anos): no caso em que ela é casada, ela só pode testemunhar diante de um tribunal (*Leis* XI, 937a) se o marido tiver a prerrogativa da ação na justiça. Além disso, uma mulher não pode participar de nenhum encargo antes de 40 anos, contra 30 anos para os homens (*Leis* VI,

785b). Em termos gerais, enfim, a inferioridade das mulheres é um princípio arquitetônico da cidade, o Atenense lembrando a hierarquia segundo a qual os homens são superiores às mulheres e às crianças (διὸ καὶ γονῆς κρείττους ἐγγόνων, καὶ ἄνδρες δὴ γυναικῶν καὶ παίδων, *Leis* XI, 917a), com o respeito que o inferior deve demonstrar em relação ao superior.

Como, novamente, conciliar tais passagens com a afirmação reiterada de uma educação igual entre os gêneros, e com a ideia de que as mulheres também podem ser guardiãs da cidade?

### ***Politizar o oîkos: guardar a cidade?***

A desigual repartição dos encargos políticos na cidade das *Leis*, que contradiz a proposição da *República*, conduz necessariamente a esta conclusão, que constitui o segundo plano da resposta a nossa dificuldade: as mulheres permanecerão no essencial mantidas no *oîkos* ou, para dizer nos termos das *Leis*, no *kléros*, ou seja, um dos 5040 lotes que devem fornecer uma parte essencial dos recursos agrícolas de que a cidade necessita (*Leis* V, 737e). Nesse sentido, poder-se-ia pensar que Platão reconduz a distribuição tradicional das funções, à qual parecia ter renunciado, àquela que faz Ménon dizer que “a virtude de um homem consiste em ser capaz de agir nos negócios da cidade [...] [ao passo que] a mulher deve gerir bem sua casa, cuidar de seu interior, mantê-la em bom estado e obedecer seu marido” (*Mén.* 71e). No entanto, se a natureza das tarefas que esperam as mulheres nas *Leis* é sem dúvida idêntica àquela que elas conhecem em Atenas, o sentido que elas tomam no diálogo de Platão é, todavia, diferente em razão da igual educação dos homens e das mulheres. Essa educação, com efeito, se não visa fazer aceder essas últimas às funções diretrizes mais altas da cidade, busca, no entanto, fazer penetrar o espírito da cidade – seu ideal de comunidade – no seio mesmo das famílias, em resumo, politizar a casa onde as mulheres exercem um papel preponderante.

Uma dinâmica desse tipo está em obra na *República*, tanto no que concerne à vida familiar dos guardiões, quanto àquela dos produtores, ao menos se se fia nas magras indicações fornecidas nesse diálogo a seu respeito. Entre os guardiões, politizar a família consiste não em aboli-la (*contra* Natali 2005), mas em pôr em comum mulheres e crianças, ou seja, em “desindividualizar” os sentimentos de afeto particulares e as relações de parentesco, para estendê-los a todo o grupo (*Rep.* V, 457b-461e; ver o detalhe em Helmer 2011). Entre os produtores, a politização do *oîkos* se aparenta mais ao que, ver-se-á, ocorre nas *Leis*: não se trata tanto, parece, de modificar a estrutura da família, mas de fazer penetrar nela os valores nos quais se baseia a cidade reta. É o que indica, por exemplo, no livro II, a injunção dirigida às mulheres de renunciar às fábulas que correm o risco de tornar seus filhos mais temerosos, e de só lhes contar histórias que respondam aos critérios morais adotados para a edificação da cidade justa (*Rep.* II, 381e).

As mães evocadas nessa passagem não são necessariamente apenas as guardiãs, pode se tratar de todas as mães da cidade.

Nas *Leis*, o papel político emprestado às mulheres através de seu papel doméstico aparece na ocasião da criação das refeições em comum (*Leis* VI, 780-783c),<sup>11</sup> no quadro de um dispositivo mais geral:

Seria melhor para a felicidade da cidade voltar a esse ponto [as refeições em comum], colocá-lo em ordem e regular todas as práticas entre homens e mulheres tornando-as comuns (πάντα συντάξασθαι κοινῇ γυναιξί τε καὶ ἀνδράσιν ἐπιτηδεύματα). [...] De que modo então se começará, sem se ridicularizar, a constranger realmente as mulheres a consumir abertamente (φανερὰν) alimentos e bebidas em público? (*Leis* VI, 781b-c)

A finalidade de uma tal medida é construir um espaço comum aos homens e às mulheres. Uma tal comunidade nas refeições corresponderia ao ideal político em curso entre os guardiões da *República* (*Rep.* V, 458c-d), cujas *Leis* mostram que é mais divino do que humano (Schöpsdau 2002, 339). A importância dessas refeições chamadas “*syssitias*” se deve ao fato de que elas devem permitir introduzir a disciplina e a limitação nos apetites. O desejo de bebida, aquele da alimentação, mas também, indiretamente, os apetites sexuais, obedecem, com efeito, ao mesmo esquema de um vazio a preencher (Schöpsdau 2002, 335), que quer açambarcar tudo: sua regulação é então indispensável para garantir a *comunidade* cívica. Essa medida em favor das refeições em comum é tão importante que sem ela, segundo o Atenense, o trabalho do legislador permanece vão (*Leis* VI, 780c-d), passagem cuja força, muito raramente assinalada (Schöpsdau 2002, 332), atribui então às mulheres um papel político decisivo. Ele não é devido aqui à natureza das funções administrativas que poderiam lhes ser confiadas, mas ao modo como elas habitam e animam o espaço doméstico, apregoando aí ou não o espírito comunitário que deve reinar em Magnésia. Nesse sentido, as mulheres são as “*guardiãs*” da cidade: não que elas se pronunciem sobre suas leis e suas implementações, mas na medida em que elas formam o seu elo indispensável, cuja conduta pode fazer triunfar ou fracassar a realização de uma cidade verdadeiramente política.

### ***Necessidade e contingência da partilha***

Pode-se objetar que isso é assumir a função de “*guarda da cidade*” em um sentido derivado, até mesmo metafórico, que não resolve a questão da discrepância entre o que a *República* promete e o que as *Leis* propõem. Donde um terceiro nível de resposta que, na falta de resolver a dificuldade, espera ao menos esclarecê-la, indo mais longe do que a “*explicação*” pelo controverso contraste metafísico e epistemológico entre o paradigma divino da comunidade dos guardiões da *República*, e o plano somente humano da segunda cidade das *Leis*, que deve se aproximar dele o mais possível (*Leis.* V, 739b-e).<sup>12</sup> Mais

---

<sup>11</sup> Para um exame detalhado dessa passagem: Schöpsdau 2002

<sup>12</sup> Sobre essa controvérsia, ver Lisi 2018.

exatamente, esse contraste se inscreve no elemento de resposta mais global que nos propomos, e que concerne à natureza dupla da racionalidade tal como Platão parece considerá-la quando ela se aplica à esfera política.

De um lado, a elaboração das cidades em palavras na *República* e nas *Leis* submete em parte a necessidade material – ou seja, um conjunto de causas secundárias ou acidentais, destituídas de razão, e produzindo seus efeitos “ao acaso e sem ordem” (*Tim.* 46e) (Morel 2003, 146) – às conclusões da razão em seu uso dialético, ou seja, a um conjunto de causas primeiras inteligíveis da racionalidade que se inserem aí. Por exemplo as três ondas da *República* – a educação comum dos homens e das mulheres, que podem se tornar guardiãs, a comunidade das mulheres e dos filhos entre os guardiões, e os filósofos reis ou rainhas – arrancam o bem político de sua forma histórica necessária, e o submetem aos preceitos da razão. Desse ponto de vista, a distinção entre as mulheres e os homens no que concerne ao exercício do poder é caduca, mesmo que uma passagem das *Leis* (VI, 776b-778a) revele o caráter convencional e contingente da diferença entre livres e servis (Helmer 2019, 35-36); é também o caso sobre a diferença entre os cidadãos de Magnésia e aqueles estrangeiros que são tão virtuosos quanto eles (*Leis* XII, 953c-d) (Helmer 2016, 84-85).

Mas, de outro lado, as partilhas são reafirmadas: a cidade de Platão contém escravos, assim como fecha a porta a esses estrangeiros, todavia, virtuosos, que não poderão jamais se tornar cidadãos. O mesmo acontece com as mulheres, redirecionadas a um lugar que a razão lhes tinha feito deixar, sob o efeito de um retorno da necessidade com a qual Platão considera que é preciso inevitavelmente contar – o Ateniense, que menciona explicitamente uma “divisão necessária” entre livres e servis (τὴν ἀναγκαίαν διόρισιν, *Leis* VI, 777b), e o *Timeu*, que confirma a um nível mais global que a necessidade não se submete completamente à razão (*Tim.* 48a; Goldschmidt 1990, 50). Como interpretar politicamente essa parte do necessário acerca das mulheres? Pode-se certamente lê-la como o traço de um contexto ideológico (Loroux 1981, 75-118) do qual Platão não se emancipa inteiramente, e que ele sofreria sem seu conhecimento, o que também seria válido quando ele trata dos escravos e dos estrangeiros. Mas pode-se lê-la também como um caso particular dessa dimensão assumida da racionalidade política que consiste em lidar com “os costumes” enquanto expressão histórica da necessidade. Por exemplo, no momento da edificação da *kallípolis*, e para mostrar o caráter improvável da “cidade de porcos” descrita por Sócrates, cujos membros só provam necessidades limitadas e reguladas, Glauco o lembra de que é uma cidade de homens que se trata de construir, o que implica levar em conta a tendência dos apetites a se diversificarem e a ultrapassarem os limites do necessário. Em suma, é preciso considerar a cidade e seus membros “como é o costume” (ἄπερ νομίζεται, *Rep.* II, 372d), sobre o modelo do que se passa em Atenas. Essa parte do costume também é passível de ser lida neste comentário de Sócrates segundo o qual em matéria de tecelagem, de confeitaria e de cozinha, as

mulheres mostram sua superioridade (*Rep.* V, 455c-d). Essa observação não é fruto de um preconceito, mas de uma constatação empírica ligada a um contexto que Platão sabe necessário, uma vez que ele é um dado factual da história, o que “não significa que [as atividades domésticas enumeradas] sejam [as] únicas aptidões naturais [das mulheres], e que se deva restringi-las a essas ocupações” (Dixsaut 2001, 66). Nas *Leis*, o silêncio sobre os encargos políticos confiados às mulheres, e seu tácito corolário que é sua atribuição às tarefas domésticas, são também uma maneira de levar em conta essa manifestação da necessidade que são os costumes legados pela história. É o que parece confirmar essa falta de educação igual para ambos os sexos: os gêneros musicais deverão ser adaptados a cada um deles, segundo as qualidades às quais eles tendem respectivamente. Com efeito,

será preciso sem dúvida separar os cantos segundo convenham às mulheres ou aos homens, distinguindo-os por tal ou tal característica, e lhes dar evidentemente uma melodia e um ritmo adaptados. [...] O que nas melodias se conforma cada vez à diferença mesma de natureza entre um e outro sexo é preciso explicá-lo claramente por essa diferença. Portanto, a lei e o preâmbulo estipularão que os rapazes se distingam por uma propensão à grandeza e à coragem, e que as moças se distingam, ao contrário, por uma inclinação que antes empurra para a reserva e a reflexão (τὸ δὴ μεγαλοπρεπὲς οὖν καὶ τὸ πρὸς τὴν ἀνδρείαν ῥέπον ἀρρενωπὸν φατέον εἶναι, τὸ δὲ πρὸς τὸ κόσμιον καὶ σῶφρον μᾶλλον ἀποκλῖνον θηλυγενέστερον ὡς ὄν παραδοτέον ἔν τε τῷ νόμῳ καὶ λόγῳ, *Leis* VII, 802d-e)

Por que requerer e *decretar* essa partilha dos caracteres – que, por esse fato mesmo, não pode ser um dado de natureza anterior à *pólis*, mas um artifício requerido por sua natureza por ela – enquanto todo o edifício educativo da cidade se funda na educação comum e idêntica dos dois sexos? A hipótese que desenvolvemos é que essa partilha dos caracteres responde a essa parte de necessidade histórica presente na cidade sob a forma da repartição das funções, de seus lugares e de seus tempos de exercício, entre o doméstico feminino e o administrativo cívico masculino. É sem dúvida, para Platão, a melhor e a única maneira de politizar *o conjunto* da cidade, conduzindo-a ao ponto de reencontro do melhor e dos limites do possível.

## Conclusão

Anunciando mais do que realiza verdadeiramente, Platão renuncia à utopia ou, se se prefere, ao ideal político situado no horizonte da *República*? Assim posta, a questão recai na armadilha da alternativa mencionada na introdução: ou o ideal de igualdade ou a inferioridade. Contudo, a ambivalência de sua posição concernente às mulheres não é uma repartição aproximativa nem um compromisso: é uma posição plena e inteira, com duas facetas intimamente ligadas. Ela sublinha que, em seu caso, a partilha da cidade, ou seja, o traçado de suas fronteiras simbólicas, espaciais e funcionais, obedece simultaneamente à limitação dialética da distribuição racional e diferenciada dos atributos políticos (funções, prerrogativas, direitos), e à limitação irracional do contexto

histórico com o qual é preciso lidar. Levar em conta essa segunda limitação não é fazer obstáculo à primeira: pelo contrário, é se dar precisamente os meios para submeter aí a cidade, o máximo possível, à ideia de que a esfera política corretamente concebida é um “in-between” que não é nem o reino dos puros princípios, nem aquele da contingência e da experiência, mas sua turva intercessão. Seu lugar não é um além utópico, mas a “utopização” do aqui-agora, com o que ele comporta, para Platão, de irredutível.<sup>13</sup>

### Referências Bibliográficas

- ANNAS, J. (1976). *Plato's Republic and Feminism*. *Philosophy* 51, p. 307-321.
- BLOK, J. (2017). *Citizenship in Classical Athens*. New York, Cambridge University Press.
- BLOOM, A. (1968). *The Republic of Plato, with an Interpretive Essay*. New York, Basic Books.
- BLUESTONE, N. H. (1987). *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender*. Amherst, University of Massachusetts Press.
- BRISSON, L. (2012). *Women in Plato's Republic*. *Études platoniciennes* 9, p. 129-136.
- BRISSON, L. (ed.) (2010). *Platon. Œuvres complètes*. Paris, Flammarion.
- BUCHAN, M. (1999). *Women in Plato's Political Theory*. London, MacMillan.
- CALVERT, B. (1975). *Plato and the equality of women*. *Phoenix* 29, p. 231-243.
- COLLIN, F.; PISIER, É.; VARIKAS, E. (2000). *Les femmes, de Platon à Derrida: anthologie critique*. Paris, Plon.
- DESCAT, R. (1988). *Aux origines de l'oikonomia grecque*. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 28(1), p. 103-119.
- DIXSAUT, M. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris, Vrin.
- ERNOULT, N. (2005). *Une utopie platonicienne: la communauté des femmes et des enfants*. *Clio. Histoire, femmes et sociétés* 22, p. 211-217.
- FORTENBAUGH, W. W. (1975). *On Plato's feminism in Republic V*. *Apeiron* 9, p. 1-4.
- GARCÍA QUINTELA, M. (1989). *Esparta versus Tegea: entre la Leyenda y la Praxis Social*. *Gallaecia* 11, p. 267-305.

---

<sup>13</sup> Meus calorosos agradecimentos à Aida Fernández Prieto, Miriam Valdés Guía, Matthieu Guyot, Michel Briand, Marco García Quintela e Bruno Ferrer i Higuera, cujas sugestões e comentários me permitiram melhorar substancialmente uma primeira versão deste texto.

- GOLDSCHMIDT, V. (1990). *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris, Vrin.
- GRANGE, J. (2010). Genre et sexe: nouvelles catégories épistémologiques des sciences humaines. *Cités* 44, p. 107-121.
- HELMER, É. (2019). ¿Una esclavitud sin esclavos? La esclavitud legal en las *Leyes* de Platón. *Miscelánea Comillas* 77(150), p. 29-42.
- HELMER, É. (2017). Aux frontières de la cité: les incurables de Platon. *Philosophie Antique* 17, p. 125-148.
- HELMER, É. (2016). Inclure / exclure: la cité de Platon face aux étrangers. *Cités* 68, p. 75-88.
- HELMER, É. (2011). Le remodelage politique de l'*oikos* dans la *République*: de la famille au modèle familial, de l'économie domestique à l'économie politique. *The Internet Journal of the International Plato Society*, Plato 11 (2011). Available at <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article98>
- LEVIN, S. B. (2000). Plato on women's nature: reflections on the *Laws*. *Ancient Philosophy* 20, p. 81-97.
- LISI, F. L. (2018). La ciudad más cercana. *Diálogos* (Puerto Rico) 98, p. 55-83.
- LORAUX, N. (1981). *Les enfants d'Athéna, Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris, Maspero.
- MOREL, P. -M. (2003). Le *Timée*, Démocrite et la nécessité. In: DXSAUT, M.; BRANCACCI, A. (eds.). *Platon, source des présocratiques*. Paris, Vrin, p. 129-150.
- NATALI, C. (2005). L'élection de l'*oikos* dans la *République* de Platon. In: DIXSAUT, M. (dir.); LARIVÉE, A. (collab.). *Études sur la République*, vol. I. Paris, Vrin, p. 199-223.
- OKIN, S. M. (1977). *Philosopher Queen and Private Wives: Plato on Women and the Family*. *Philosophy and Public Affairs* 6, p. 342-375.
- PERROT, M. (2004). Histoire. In: HIRATA, H.; LABORIE, F.; LE DOARÉ, H.; SENOTIER, D. (coord.). *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, Puf, p. 92-93.
- POMEROY, S. B. (1974). Feminism in Book V of Plato's *Republic*. *Apeiron* 8(1), p. 33-35.
- SAÏD, S. (1986). La *République* de Platon et la communauté des femmes. *L'Antiquité classique* 55, p. 142-162.
- SANTAS, G. (2002). Légalité, justice et femmes dans la *République* et les *Lois* de Platon. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16(2), p. 309-330.
- SAXONHOUSE, A. W. (1997). The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato. In: KRAUT, R. (ed.). *Plato's Republic: Critical Essays*. New York, Rowman & Littlefield, p. 95-114.

SCHÖPSDAU, K. (2002). Des repas en commun pour les femmes - une utopie platonicienne. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16(2), p. 331-340.

SEBILLOTE CUCHET, V. (2016). Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque. *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 43 | 2016, Available at <http://journals.openedition.org/clio/12998>

SMITH, N. D. (1983). Plato and Aristotle on the Nature of Women. *The Journal of the History of Philosophy* 21, p. 467-478.

TOWNSEND, M. (2017). *The Women's Question in Plato's Republic*. Lexington Books.

TUANA, N. (ed.) (1994). *Feminist interpretations of Plato*. Philadelphia, Pennsylvania State University Press.

VALDÉS GUÍA, M. (2017). Fêtes de citoyennes, délibération et justice féminine sur l'Aréopage (Athènes, Ve siècle avant J.-C.). *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 45 | 2017, Available at <http://journals.openedition.org/clio/13589>

VLASTOS, G. (1995). Was Plato a Feminist? In: GRAHAM, D. W. (ed.). *Studies in Greek Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, vol. 2, p. 133-143.

Nota da tradutora: agradeço ao professor Étienne Helmer, por ter autorizado a tradução deste artigo, e ao *Plato Journal*, por ter concedido os direitos autorais desta publicação.