

SEMELHANTES INFERIORES: AS MULHERES ENQUANTO GUARDIÃS EM *REPÚBLICA V, DE PLATÃO*

INFERIOR SIMILARS: WOMEN AS GUARDIANS IN PLATO'S REPUBLIC V

Vitória Alexandra Silva da Silva¹

Resumo

Este artigo visa, a partir do livro V da *República* de Platão, tratar da inserção e da função da mulher, no projeto político-pedagógico da *kallípolis*, que em sua constituição não determina função privativa das mulheres, uma vez que tanto a natureza feminina quanto a masculina, quando aptas, por natureza, podem desempenhar a função de guardiães da cidade, com a ressalva de que a mulher possui uma constituição física mais fraca (*Rep. V, 455e*). Visa também, a partir do livro II da *República* argumentar que é a comunhão que vai estabelecer o bem de toda a cidade, portanto, a mulher precisa ter uma educação física e intelectual, tal qual seus pares, que lhe possibilite a excelência e superioridade dada por meio do aprendizado da ginástica e da música (456e). Desta maneira, recorreremos a Paulo Butti, que argumenta que a mulher deixa de ser vista como objeto, para ser vista como um sujeito capaz de exercer atividades dentro da *pólis*. A respeito da tese da inferioridade, utilizamos a tese de Vânia dos Santos, que analisa esta diferenciação a partir da dicotomia entre *Soma* e *Psyché*. Além disso, escolhemos tratar brevemente acerca dos antecedentes da ideia de comunidade, assentados no Pitagorismo e no modelo de organização política e familiar espartana.

Palavras-chave: natureza; função; mulheres.

Abstract

This article aims, from book V of Plato's *Republic*, deals with the insertion and function of women in the political-pedagogical project of *kallípolis*, which in its constitution does not determine the private function of women, since both the feminine and masculine nature - when apt - by nature, can perform the function of guardians of the city, with the proviso that the woman has a weaker physical constitution (*Rep. V, 455e*). It also aims, from the book II of the *Republic*, to argue that it is communion that will establish the good of the whole city, therefore, the woman needs to have a physical and intellectual education, just like her peers, that allows her the excellence and superiority given through the learning of gymnastics and music (456e). In this way, we turn to Paulo Butti, who argues that women cease to be seen as objects, to be seen as a subject capable of exercising activities within the polis. Regarding the inferiority thesis, we use the thesis of Vânia dos Santos, who analyzes this differentiation from the dichotomy between *Soma* and *Psyché*. In addition, we have chosen to deal briefly with the antecedents of the idea of community, based on Pythagoreanism and the Spartan model of political and family organization.

Keywords: nature; function women.

¹ Mestranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (PPGFIL-UFPA). Email: vialex.ufpa@gmail.com

Introdução

De início, investigaremos a origem da noção de comunidade (*koinonía*) em *República* II, entendendo sua existência devido a uma insuficiência individual para práticas de sobrevivência, já que o cidadão deve fazer aquilo para o qual a sua natureza é mais apta (*Rep.* IV, 443e). A partir de 453e percebemos a necessidade de investigar a natureza desses homens e mulheres da classe dos guardiões, ou seja, verificar se há semelhança ou diferença entre elas, para saber se é possível atribuir igual função.

Na *Kallípolis* não há função privativa das mulheres, tanto a natureza feminina quanto a masculina, aptas por natureza, desempenham a função de guardas da cidade, com a ressalva de que a mulher possui uma constituição física mais fraca (*Rep.* V, 455e). Butti (2016, p. 81) afirma que, o que Platão sugere – diferente do impulso inicial de formação da comunidade que estava vinculado pela diferença entre as funções que cada um desempenhava para consolidar as relações de troca – é que é a semelhança que vai definir o pertencimento a determinada classe. Assim, é a comunhão que vai estabelecer o bem de toda a cidade e para isso, a mulher precisa ter uma educação física e intelectual, tal qual seus pares, que lhe possibilite a excelência e superioridade dada por meio do aprendizado da ginástica e da música (456e).

Henriques (2010, p. 12) sustenta que recebemos da Grécia uma “discriminação antropológica fundadora” que nos transmitiu uma forma de conceber o feminino como o segundo sexo, como derivado do masculino, este semelhante aos deuses. Mas que, em contrapartida, foi essa mesma tradição que preservou figuras femininas que em seus atos ostentam força, coragem e convicção. A respeito dessas características que citamos acima, não é raro encontrá-las em tragédias, especialmente as de Eurípidés, mas também compondo a proposta platônica de *República* V.

Como elucidada Helmer (2022, p. 153), assim como Aristófanes, Platão pensou por outras vias a partilha dos sexos na cidade, aderindo a um movimento político duplo a respeito das mulheres, mas que instaura um modo de pensar no qual a distinção sexual não está mais vinculada à competência no plano da política, é só “como um traço em meio a outros”². Dando continuidade ao percurso, devemos examinar a figura do guardião³

² “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 da mulher” (Helmer, 2022, p. 154).

³ “É que ambos devem ser incisivos para descobrir e velozes para seguir o inimigo, bem como suficientemente fortes para lutar com ele quando capturado. [...] Terão, portanto, de ser mansos, para seus familiares e agressivos para os inimigos, sem o que não esperarão que os inimigos os destruam; eles mesmos

enquanto aquele que protege e cuida do corpo político da *pólis*; compreender sua educação, bem como a dimensão físico-intelectual desta, a fim de conhecer a sua natureza e função.

1 - Comunidade: influências pitagóricas, atenienses e espartanas

Cada indivíduo é naturalmente dotado de uma capacidade, incapaz de produzir sozinho todos os bens materiais que necessita para sobreviver, por isso reúne-se em sociedade para poder usufruir dos benefícios oferecidos pela vida em comum (Alves, 2010, p. 32). Sendo a capacidade produtiva dos indivíduos limitada, as condições para suprir suas necessidades deve recorrer à coletividade de funções.

Butti (2016, p. 71) afirma que a permanência da questão da comunidade é, ainda, uma resposta às teses formuladas por Trasímaco e são levantados “problemas da unidade e divisão dos cidadãos”. Para o autor, é possível encontrar a análise sobre a comunidade em dois momentos distintos da obra, isto é, no livro II e V, nos quais temos duas tratativas, uma de teor econômico, outra de caráter político. É a partir dessa comunidade econômica que temos a descoberta da utilidade comunitária, dadas as distinções naturais, a superioridade do esquema de participação e troca fica evidente. Butti explica que “em outras palavras, a vida em comunidade depende de duas particularidades de nossa natureza: de nossas carências e de nossa vocação” (Butti, 2016, p. 73).

Para Butti, Sócrates estabelece uma cidade que se adequa às exigências comuns dos homens e lhes dá utilidade dentro de um quadro econômico que se beneficia da participação e da troca dos resultados do trabalho em prol da comunidade. Nos aproximamos das considerações tecidas pelo autor, em *Arqueologia da Política*, quando o autor evoca dois importantes e constitutivos termos para se referir à participação da vida em comunidade, fala-se em vocação (*érgon*) e arte (*tékhne*) para caracterizar não apenas a aptidão, “mas também a atividade, trabalho e resultados deste trabalho” (Butti, 2016, p. 73). Os passos a seguir demonstram com clareza a relação entre natureza, arte e vocação:

Por conseguinte, tudo se fará em maior quantidade, mais facilmente e melhor quando cada pessoa puder trabalhar de acordo com suas aptidões e no tempo certo, e deixar tudo o mais de lado. [...] Não deixamos o sapateiro trabalhar ao mesmo tempo como lavrador, tecelão ou pedreiro, mas apenas como sapateiro, para que sua arte fornecesse produtos bem acabados. Da mesma forma procedemos com os outros, indicando para todos uma única atividade e mais de acordo com sua inclinação, com inteira folga das demais, a que deveriam

os anteciparão nesse mister. [...] Logo, filósofo, brioso, rápido de movimentos e forte é como precisará ser o indivíduo destinado a tornar-se um bom guarda da cidade” (Platão, *Rep.* II, 375a; 375c; 376c).

dedicar-se a toda a vida, para não perderem a oportunidade de aperfeiçoar-se nas respectivas profissões (Platão, *Rep.* II, 370c; 374b-c).

Portanto, é que a diferença de aptidões irá justificar a divisão da cidade em classes e grupos, o que Butti caracteriza como princípio da divisão do trabalho segundo a natureza, exigindo a especialização para a manutenção de atividades básicas e, por outro lado, a ausência de especialização técnica na figura do guardião. Tal divisão é fundada na diferenciação de atividades superiores e inferiores, mais ou menos afastadas do trabalho manual. Após a caracterização da composição social conforme a natureza, Sócrates, a pedido de Adimanto em 449c, inicia sua exposição sobre o modo de comunidade e, especificamente, sobre a posse comum de mulheres e filhos (450c).

Sócrates expõe que os bens devem ser distribuídos de tal modo que tudo pertença a todos (*Rep.* IV, 424a), com o objetivo de descentralizar a família, evitando a preocupação com a propriedade individual, mas também enunciando um provérbio recorrente em outras passagens platônicas (*Fedro*, 279c; *Lísis*, 207c), quanto à tradição pitagórica. O que é posto em comum, conforme Butti, é a função, que diferente da primeira comunidade, descrita em *Rep.* II — que estava coesa por suas diferenças — agora, o que une os cidadãos é um modelo baseado na semelhança, que dirige sua atenção não “às mulheres como objeto da comunidade, mas como sujeito” (Butti, 2016, p. 81). A seguir, reproduzimos o esquema feito pelo autor:

Quem participa da comunidade: todos os homens e mulheres (a natureza humana, com o exemplo de médicos e arquitetos) ou especificamente homens e mulheres do grupo dos guardiões (atividades de música e ginástica, filosofia e guerra); O que é posto em comum: *erga* (atividades, funções); Natureza do ato de pôr em comum: comunhão (as mesmas funções são possuídas por homens e mulheres). (Butti, 2016, p. 82)

Cornelli (2011), no artigo “*A comunidade Pitagórica: tipologia e identidade*”, descreve duas categorias importantes para a compreensão do pitagorismo: a vida em comum – monástica – e a comunhão dos bens. O termo *philia* é central tanto para a gestão da vida comunitária, quanto é um conceito que define toda a realidade (p. 236). Além desses fatores, o autor também pontua que havia prescrições reprodutivas destinadas às mulheres dessa comunidade – dado seu *status* de igualdade com o homem. É evidente que podemos encontrar semelhanças entre a *koinonia* platônica e a pitagórica, no entanto, questiona Cornelli, podemos dizer que Platão pensou a comunidade da *República* com base na experiência pitagórica em Crotona?

Garnsey (2016) defende que, certamente, Platão teria sofrido influência do pitagorismo no que diz respeito aos conceitos de amizade e compartilhamento, mas discorda que a *República* seja embasada na comunidade de Pitágoras, isto é, a comunidade descrita por Platão tem seu mérito particular. Garnsey referencia Jâmblico e sua acusação da apropriação da ideia pitagórica da estrutura política baseada na proporção geométrica por Platão. No entanto, o autor argumenta que, dada a escassez de fontes, não podemos considerar a dimensão da dívida de Platão com Pitágoras, quanto menos desconsiderar o potencial inventivo e original de Platão. Há que se sublinhar ainda (Fuente, 2014, p. 177) que o pensamento pitagórico a respeito de equilíbrio matemático-musical e harmonia é o ponto de partida de certas noções básicas para o pensamento político grego, isto é, seu pensamento possui não apenas relevância ontológica, mas política na recepção que Platão faz na *República*.

Cornelli (2003) argumenta que houve trocas recíprocas entre os pitagóricos e a academia, para sustentar esta afirmação, trabalha com a *Metafísica* de Aristóteles, buscando mostrar que a contribuição do peripatético tem relevância historiográfica por nos permitir enxergar a leitura que a tradição platônica tem da pitagórica, tratando-se de uma absorção. Platão estaria “evidentemente utilizando os princípios (*archai*) pitagóricos para fundamentar, do ponto de vista da dialética dos princípios supremos, sua teoria das ideias” (Cornelli, 2003, p. 46). Com base nas reflexões de Aristóteles, Cornelli chega a afirmar que Platão não teria sido o primeiro a pensar a diferenciação entre mundo sensível e mundo inteligível, segundo o qual Platão teria apenas “trocado o nome” daquilo que os pitagóricos chamaram “imitação” para “participação”, referindo-se à existência das coisas sensíveis por participação da essência (*ousía*).

Precisamos fazer uma importante digressão a respeito da figura da mulher dentro do pitagorismo. Sattler (UFSC), em “*Os Textos e as Cartas Pedagógicas das Pitagóricas*”, iniciativa do Projeto “*Uma Filósofa Por Mês*”, afirma que deveríamos levar a sério a sugestão de Marguerite Deslauriers, de que talvez tenham existido pouquíssimas mulheres engajadas em projetos filosóficos, muito em virtude de “Carências formativas educacionais, sociais e políticas que as mantinham presas a uma iletrada vida de silêncio ou que, quando muito, as segregavam a um nicho filosófico de menor importância afeito à domesticidade e à feminilidade” (Sattler, 2020, p. 107).

À luz das asserções pessimistas de Deslauriers, Sattler chama atenção para o caráter excludente da filosofia, apontando duas desconfortáveis questões a respeito das mulheres na filosofia, isto é, a afirmação de que não houve mulheres filósofas e que, se

houve, sua filosofia assume um caráter eminentemente feminino (Sattler, 2020, p. 108). Essas constatações colidem com outra difícil questão, segundo a qual é difícil definir o que tem “maior” ou “menor” importância ou o que é ou não filosófico. O que Sattler constata, a partir das *Vidas* de Diógenes de Laércio, é que houve uma intensiva participação das mulheres dentro dos círculos pitagóricos, chegando a apontar o número de 17 mulheres e 218 homens, o que a faz supor que o pitagorismo, de fato, propague uma educação filosófica aberta.

O dossiê conta com o nome de 13 pitagóricas: Aesara de Lucânia (*Sobre a natureza do ser humano*); Melissa (*Carta a Cleareta*); Myia (*Carta a Filis*); Arignote (*Sagrados discursos sobre a matemática e sua relação com a harmonia e o cosmos*); Fintis (*Sobre a moderação da mulher*); Perictione I (*Sobre a harmonia da mulher/Sobre a mulher harmoniosa*); Perictione II (*Sobre a sabedoria*); Teano de Crotona (*Sobre a Piedade*); Theano (*Sobre a imortalidade e a transmissão das almas*); Theano II (*Carta para Eubole/Carta para Euclides, o Doutor/ Carta para Eurydice/ Carta para Callisto/ Carta para Nikostrate/Carta para Rhodope, o Filósofo/Theano para Tim(ai)onides*); Ptolemais de Cirene (Sem título).

Privilegamos o *Tratado Sobre a Moderação da Mulher* de Fintis, através dele, reforçamos o ponto de Sattler sobre o caráter feminino que a filosofia das mulheres assumia na antiguidade, evidenciando vida doméstica como um *topos* filosófico. A descrição que Fintis faz da virtude da mulher gira em torno da moderação, a maior virtude que ela pode ter. Fintis diz que há coisas que são próprias ao homem e coisas próprias à mulher, para o homem ela considera próprio – dirigir o exército, governar a cidade e o discursar para o povo. Já para a mulher, o cuidado da casa e o serviço constante ao esposo e à família, até então não encontramos diferença com o caráter tradicional de submissão imposto às mulheres.

Apesar dessas descrições sobre o que é próprio a cada um dos sexos, Fintis acredita que há virtudes que são compartilhadas entre as mulheres e os homens: Valência (*andréia*), a Justiça (*dikaiossýne*) e a prudência (*phrónasin*), assumindo que é conveniente que se cultivem tanto as virtudes relacionadas ao corpo, quanto aquelas próprias à alma. As notas de tradução sugerem que a tese mais inovadora contida no fragmento de Fintis é a reivindicação da capacidade da mulher para filosofar. Sublinho, no entanto, outra tese importante apresentada pela pitagórica, quanto àquelas virtudes relacionadas ao corpo, é mais apropriado que o homem exercite algumas, enquanto, outras, a mulher.

Satter afirma que as epístolas analisadas representam uma espécie de “assistência” às mulheres para a formação da virtude, através de leituras e performances públicas, exercícios educacionais em filosofia, retórica e crítica literária. No entanto, a autora desconstrói a esperança de que essas produções fossem veiculadas no mesmo espaço educacional ocupado por homens.

Sattler frisa que o propósito epistolar era aconselhar as mulheres em suas condutas, isto é, para instruir o amadurecimento do papel pedagógico desempenhado por elas. As cartas, portanto, agiam como ortopedia, corrigindo posicionamentos para que a mulher não transgrida suas funções socialmente aceitas, bem como se torne um modelo que combine intelectualidade e moralidade, evitando o desvio e o descuido. Essas mulheres de “excelso caráter, dignas de orientação exemplar e próprias à imitação” (Sattler, 2020, p. 119) são as que recebem o título de filósofas, produzindo uma filosofia do doméstico.

Justificamos esta breve digressão e a escolha do Tratado de Fintis por possuir alguns pontos de semelhança com a proposta da paridade de funções descrita por Platão, mas também para evidenciar a controversia presença de mulheres também no círculo filosófico de Pitágoras, que, conforme procuramos sustentar no presente texto, é mais uma das influências para Platão em sua cidade em que mulheres podem ser filósofas. Os propósitos retórico-instrucional e moral-filosófico das pitagóricas agem como “currículos” escolares.

Esse difícil status também compartilham as mulheres na filosofia platônica, seja por sua força física inferior na classe dos guardiões ou pela manutenção de sua condição vulnerável na classe dos produtores. De todo modo, é significativo investigar que, assim como os conceitos de harmonia e bens em comum, Platão também tenha recepcionado a educação das mulheres conforme o exemplo do pitagorismo que, apesar de suas ressalvas quanto à educação para a filosofia doméstica, compreende a mulher enquanto um ser capaz de produzir filosofia e influenciar positivamente na felicidade *pólis*.

Jaeger (2001, p. 806) aponta que não é impossível que Platão se apoie também no modelo de Esparta para traçar seu projeto, pois podemos encontrar semelhanças entre a cidade ideada e a espartana. A família, enquanto instituição jurídica, é sacrificada por Platão – explica Jaeger – bem como a acumulação de propriedade material na classe dos guardiões, visto a organização familiar fomentar o egoísmo econômico. Esta interferência dá-se com a ambição de “pôr o indivíduo permanentemente a serviço do estado” (Jaeger, 2001, p. 813), tal prática era semelhante em Esparta, onde os deveres cívicos

desempenhavam um papel central na vida do homem da classe dominante, em detrimento da vida familiar. O helenista explica que é possível que essa afinidade existente entre o estado platônico e o espartano em relação à família, também possa ser vista na instituição das refeições públicas.

Temos mais razões para acreditar que Platão teria sido influenciado por Esparta, Lessa (2007, p. 85) frisa “a associação de práticas de exercícios físicos ao universo feminino se restringe especificamente à cultura espartana”, aponta, ainda, que possuímos mais evidências a respeito dessas práticas desempenhadas pelas mulheres do que de qualquer outro aspecto de suas vidas. Também recorrendo a Plutarco, Lessa afirma que a prática de corridas, lutas, arremesso de dardo e disco fortaleciam o corpo da mulher para que chegassem a suportar a gravidez e as dores do parto. Lessa resgata a análise feita por Pomeroy quanto a realização de atividades esportivas femininas como parte integrante de festivais religiosos em honra a divindades femininas, como consta no testemunho de Pausânias sobre as Heraias, festivais em honra de Hera. Fuente (2014) afirma que existem ecos das constituições excelentes em voga quando falamos das origens do conceito de *Koinonia*, como é o caso da situação atípica que a mulher dória estava submetida.

Apesar das possíveis influências de Platão, o feminino, por sua condição degradada, não deixa de ser posse do masculino, permanecendo constantemente à menoridade, mas com utilidade nas relações de manutenção de parentesco, isto é, no casamento e na geração de cidadãos legítimos (Domingues, 2019, p. 4). A partir desse modelo androcêntrico de domesticidade do feminino, onde suas atribuições estavam vinculadas ao cuidado da casa e a geração de filhos, é possível pensar como executável a proposta platônica no livro V da *República*? À mulher, que estava reclusa ao *oikos*, tecendo e fiando, é possível atribuir-lhe um trabalho de dimensão físico-intelectual como a de guardiã?

Conforme argumenta Silva (2013, p. 45), a dicotomia entre homem e mulher não é sem propósito e se funda na *dóxa* da diferenciação entre *soma* e *psyché* – é possível observar uma semelhança com hierarquia entre corpo e alma, onde o feminino (corpo - *hýbris*) é ontologicamente distinto do masculino⁴ (alma - *lógos*), sendo um corpo tutelado pelo *kryos*, secundário e inferior.

⁴ “Por um lado, os homens são descritos por noções como autocontrole, racionalidade e *sophrosyne*, conceitos privilegiados; e, por outro, as mulheres são descritas como a negação daqueles: descontrole, irracionalidade, desequilíbrio, conceitos subalternizados. A dicotomia é arquitetada de tal modo que às mulheres é atribuída a equivalência com o corpo e natureza, e aos homens, a mente e a cultura” (Silva, 2013, p. 46).

2 - Educação das mulheres e a utilidade política dos corpos

Há uma relação ambígua entre discurso e silenciamento que pode ser analisada como uma categoria política na Grécia Antiga, o primeiro associado à figura do homem, detentor da cidadania e, portanto, da palavra pública, o segundo enquanto uma conduta a ser seguida pelas mulheres. A introdução da mulher no âmbito da política, do discurso, isto é, da cidadania, era algo distante e que representava anarquia para os atenienses. As informações veiculadas pelas mulheres estavam centralizadas nas teias informais, mas muito dificilmente, salvo em estado de exceção, a níveis institucionais. A filosofia e a medicina antigas foram enfáticas ao versar sobre a insuficiência da mulher, sua inaptidão para a voz pública devido à ausência de *lógos* (Lessa, 1999, p. 156).

Araújo (2019, p. 142) afirma que a glória das mulheres estava vinculada ao silêncio, garantindo sua invisibilidade como um código de conduta social, enquanto a virtude masculina estava atrelada à coragem para o combate, ao domínio do *logos*, exibindo sua habilidade oratória em praça pública. Os homens atenienses do período clássico, defende Silva (2013, p. 20), conceberam uma imagem nefasta da mulher, que operou sobre seus corpos a redução da condição humana, gerando o desprezo e o confinamento desses corpos, que eram vistos ora como instrumento de satisfação, ora como instrumento de reprodução do cidadão legítimo.

Silva (2013) questiona se essa diferenciação estava calcada em uma origem cosmológica mais antiga, isto é, na representação grega da mulher que remonta Pandora, que é tida como um “mal entre os homens” (Hesíodo, *Teogonia*, v. 570). A desmesura de Pandora é tomada como um “pecado originário” pelo qual a mulher há de pagar, prova disso é a instituição do casamento⁵ para assujeitar as mulheres e lhes impor regras reprodutivas, exigência da virgindade e o dote como requisito para o casamento.

A esposa, em contrapartida, desempenha um papel central na política da cidade “já que os homens precisavam garantir a descendência legítima” (Silva, 2013, p. 36). A autora defende que essa troca de mulheres entre famílias aristocráticas era uma espécie de eugenia do povo ateniense, onde se visava manter assegurada a transmissão da herança familiar, isto é, mais do que um contrato entre famílias, o casamento era uma instituição financeira, em que a mulher era a propriedade. A *pólis* reconhece no *oikós*, na unidade

⁵ “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 vassalagem’” (Vernant, 1992 apud Silva, 2013, p. 37).

familiar, uma unidade social de grande importância, por isso exerce seu controle para que o funcionamento da casa seja pleno.

Antes de nos determos nas especificidades do livro V, é pertinente pontuar que, ainda que a República anteceda em composição o *Timeu*⁶, as concepções parecem mudar consideravelmente – reservado o caráter político da *República* e ontológico do *Timeu* – tendo em vista que na primeira, Platão introjeta a mulher na vida pública de sua pólis ideal, de modo contraditório à cultura ginocofóbica que considerava as mulheres como um estorvo, seja pelo que foi legado pela tradição hesiódica ou pela manutenção de um ideal de inferioridade moral e física da mulher. Segundo Silva (2013, p. 59) a dominação política da mulher só é possível graças a perpetuação de narrativas como a de Pandora ou a de Timeu no diálogo homônimo, uma vez que estabelecem um lugar cosmológico da mulher a partir da representação que fazem do seu corpo, reafirmando as práticas já vigentes.

A respeito dessa cultura ginocofóbica, é necessário assinalar que, antes da migração do arcaico para o período da democracia grega existia uma delimitação entre os serviços de mulheres oriundas da aristocracia – que compreendia o fiar e o tecer e que, segundo Fábio de Souza Lessa, constituía uma *sophía* e uma *tékhne* essencialmente femininas — e o serviço das servas, isto é, o relativo ao doméstico. Maria de Fátima Silva alega que o trabalho feminino na Grécia Antiga possuía uma dimensão social por excelência (tecelagem) e uma estigmatizada (serviços domésticos).

Selecionamos alguns passos de relevância presentes na *República* que nos guiam na compreensão sobre o difícil *status* da mulher em Platão. Em *Rep.* III 387 b-e, o contexto é a discussão entre Sócrates e Adimanto para definir as diretrizes da criação dos fabulistas a partir da educação dos futuros combatentes. É consenso entre eles que alguns contos devam ser rejeitados – visto não instigar o ensinamento adequado para libertá-los do temor da morte (*Rep.* III, 386a) — tornando-os, pois, guardas efeminados. Portanto, o que Platão propõe com tal rejeição é a supressão de determinadas composições poéticas que excitam além do que convém aos guardas, além disso, é preciso também retirar as lamentações e queixas desses varões ilustres, uma vez que tais homens são tomados como padrões de excelência heroica.

⁶ “Os que as dominassem [as paixões], viveriam na justiça e os que se deixassem dominar por elas, na injustiça; quem vivesse bem todo o tempo para eles concedido, voltaria a morar na sua estrela nativa, onde passaria uma existência feliz e congenital, e quem falhasse nesse ponto no segundo nascimento passaria para uma natureza feminina” (Platão, *Timeu*, 42b-c).

Se, o que, até agora, os poetas fizeram foi um mau retrato “uma descrição errônea da natureza dos deuses e dos heróis, à maneira de um mau pintor” (*Rep.* II, 377e), segundo Jaeger, as interposições de Platão – mutilações da epopeia homérica e recriação poética – representam uma forma de depuração da cultura musical, que deve ser encarada como uma eliminação de ideias moral e religiosamente indesejáveis para a educação dos homens de natureza superior, justificando a triagem e seleção do que comporá aquilo que é forçoso que seja mimetizado para o desenvolvimento da valentia e domínio de si próprio.

Evitar a imitação continuada é uma ambição de Platão – nos explica o helenista – pois mimetizar toda sorte de tipos que não participem do ideal de *kalokagathia* influencia o caráter do espectador transformando sua alma, portanto, é necessário, que aquele que está sendo educado para a função de guardião não imite nada que fuja a *areté* autêntica. Em 399a-c Sócrates define duas modalidades de harmonia, indicando que convém imitar o tom de voz e a expressão guerreira, sendo adequadas a violência e voluntária com as duas modalidades que um guerreiro deve possuir. Esse passo está em consonância quando retornamos a 375c, passo em que fica exposto como deve ser a constituição do temperamento dos guardiões: mansos para seus familiares e agressivos para os inimigos.

Araújo (2017), sublinha que há uma desproporção entre os tratamentos da poesia e da ginástica, sendo o filósofo responsável por se ocupar em grande parte da função educativa da música, induzindo seu leitor a encarar a ginástica como um agente secundário na *paideia*. Araújo apoia seu argumento resgatando o contexto do passo 403d-e, em que Sócrates enfatiza que é a alma boa que mantém a sanidade do corpo, não o contrário. Defendendo que há dois conceitos de ginástica – ginástica da temperança e ginástica para a coragem – envolvidos na *paideia*, Araújo argumenta que o que Sócrates sugere é que “é o inalienável discernimento do próprio educando que será responsável pela sua ginástica” (Araújo, 2017, p. 136), isto quer dizer que é a educação poética, o discernimento, que preside o cuidado com o corpo. Portanto, a autora defende que, diferente da educação pela poesia – que, necessariamente, requer um tutor – a educação pela ginástica⁷ é uma autoeducação.

⁷ A poesia, conforme Araújo nos apresenta a tese socrática, ensina a ginástica, ao passo que nos revela a noção de harmonia que deve reger as composições musicais destinadas à educação. Uma ginástica simples e adequada, com a prática do regime, irmã da música, torna o corpo são. Concordamos com a análise feita pela autora ao discorrer que a ginástica é uma espécie de “autocuidado decorrente da temperança produzida pela emulação de um certo modelo poético” (Araújo, 2017, p. 139). Enfatizamos a importância do passo 404d-c para esta discussão, em que temos estabelecida a relação entre variedade/doença e simplicidade/temperança, isto é - em analogia com a música - a variedade de sons gera uma perturbação na

Retornando à constituição dos guardas, Sócrates e Adimanto observam que é necessário que os guardas se dediquem exclusivamente à liberdade da cidade, evitando imitar qualquer modalidade de torpeza, para que venham a tornar-se “corajosos, temperantes, santos, livres e tudo do mesmo gênero” (395c). Novamente, nesse passo, temos uma ressalva sobre imitação da conduta das mulheres, seja no ato de insulto ou rivalidade com os deuses, mesmo em lamentações. Ainda quando os assuntos são as prescrições para evitar a imitação da pusilanimidade, a figura feminina assume um caráter de ser passional, tresloucado, obsceno, desgraçado, isto é, indigno de ser reproduzido por aquele grupo que deve apenas mimetizar o caráter mais elevado da *paideia*.

A seguir, há uma aproximação das mulheres ao pensamento mesquinho, bem como à vilania (*Rep. IV*, 431c) e à cupidez, associado à desmedida, tudo o que deve ser evitado pelos combatentes. Devemos ter bem delineado que a *República* se trata da formação de uma cidade, seus tijolos, bem como seus valores, estão sendo levantados, por isso, sublinhamos a importância de diferenciar os cidadãos de natureza superior, que são, segundo Platão, capazes de dominar a multiplicidade e variedade das paixões, dores e prazeres, presentes, de regra (*Rep. IV*, 431c), nas mulheres, crianças e escravos.

Ainda sobre as queixas e lamentações, é possível encontrar outra recorrência no livro VIII, quando temos a descrição do homem e governo timocráticos, sua constituição preocupada com questões exclusivamente materiais, satisfação de seus apetites, afeição mais à ginástica que à música, vindo a tornar-se desse jeito “quando ouve a mãe queixar-se (...) Pois é o que fazem coerentes sempre com sua natureza.” (*Rep. VIII*, 549 d-e).

Para Platão, podemos caracterizar o homem e o governo de cinco maneiras: 1. Régio; 2. Timocrático; 3. Oligárquico; 4. Democrático e 5. Tirano, sendo o último sempre o mais pobre e insatisfeito (578a), pois encontra-se acorrentado, passando a maior parte do tempo “fechado em casa, como as mulheres” (*Rep. IX*, 579c). Logo, constata-se que a mulher é aproximada com o indivíduo de alma desgovernada. Este ser, incapaz de governar a si próprio, encontrando-se entregue às lamentações infundáveis - tal como na poesia, já restrita – tem em Platão, um *status* difícil de definir, visto poder assumir tanto um potencial de desmesura, quanto louvável, racional e justo na figura da guardiã.

Silva (2013, p. 71) aponta que a defesa de Platão à instrução das mulheres não está ligada a questões de gênero tratadas pelo feminismo contemporâneo, pois “com sua proposta, não tem como objetivo a eliminação da discriminação de sexo do estado ideal;

alma, ao passo que também gera uma doença no corpo. Em contrapartida, a temperança gera na alma harmonia, enquanto produz saúde no corpo.

e ele não escapa de um pensamento que objetifica as mulheres”. Na *República*, onde a tratativa é ético-política, Platão parece se afastar de uma abordagem biológica, que leva em conta a diferença, mas, ao mesmo tempo, levanta a tese da fragilidade/debilidade do corpo feminino.

A partir de 451d temos delineada a discussão entre Sócrates e Glauco sobre o princípio referente ao nascimento e à educação das mulheres, recorrendo ao argumento dos cães. Através dessa analogia, o interlocutor do filósofo admite que tudo é feito em comum entre cães machos e fêmeas – as cadelas vigiam e caçam lado a lado com os cães, sem diferenciação por seu sexo, pois não há trabalho exclusivo para cada um – logo, assim deverá ser entre os homens e as mulheres, portanto, se quisermos que as mulheres desempenhem a mesma função que os homens, terão de receber igual educação.

Elas devem, portanto, aprender a música e a ginástica, constitutiva do temperamento manso e agressivo dos guardas da cidade. Esta última, em especial, a arte da guerra, deve ser praticada em conjunto com os homens, do mesmo modo, nu nos estádios, ainda que o fato do exercício despido possa causar a aparência ridícula “tal como se dá com os velhos” (452 a-b). Marcelo Marques (2010, p. 431) argumenta que essa reflexão gera uma espécie de relativismo cultural⁸, uma vez que é posta em questão a *dóxa* ou o que é aceitável socialmente para a educação. Lessa (2011, p. 40), em seu artigo *O ginásio como espaço de formação de cidadãos: as práticas esportivas na Grécia antiga*, defende que o ginásio no período clássico possuía uma significação não apenas social, mas ética e militar. Social, pois compunha o *ethos* agonístico do cidadão; ético porque permitia o desenvolvimento de atributos como a coragem e a virtude; militar porque preparava os jovens para a guerra.

Através do trabalho documental com imagens, Lessa analisa a nudez dos atletas em figuras, datadas entre 510 e 500 a.C, notando a total ausência de vestimentas dos atletas e a valoração feita pelo pintor da beleza apolínea dos corpos jovens, segundo o autor, há vários significados para o corpo nu na prática do esporte, seja a distinção entre fortes e fracos, civilizados e bárbaros ou honrados e desonrados, seja como for, o ato de exhibir o corpo “confirmava a dignidade da cidadania e reforçava os laços cívicos” (Sennet apud Lessa, 2011, p. 46), este mesmo princípio Platão afirma no passo 457a⁹.

⁸ Sobre o julgamento dos exercícios femininos nus, Marques comenta: “A avaliação estética do que se oferece à visão envolve muito mais do que as impressões sensíveis imediatas” (Marques, 2010, p. 431).

⁹ “Logo, terão de ficar nuas as mulheres dos guardas, pois vestirão virtude em lugar de roupa, como terão ainda de participar com eles de trabalhos de guerra e das demais ocupações que visem a proteger a cidade, sem cuidarem de mais nada” (*Rep.* V, 457a).

Já Jaeger diz que a exigência platônica de nudez do corpo feminino é um sinal de mudança¹⁰ de espírito, pois Platão compreendia que tal exigência seria contrária aos costumes de então, mas replica que a implantação da ginástica masculina nua também gerou indignação. Marques faz uma importante análise do passo 454c, sustentando que Sócrates mostra que há uma natureza comum entre homens e mulheres que antecede certas diferenças instituídas, sendo a justificativa maior para que a educação comum seja posta em prática na cidade perfeita. No passo em questão, Sócrates se queixa de começarem a discutir as naturezas diferentes, sem, nem mesmo, considerar o sentido de identidade e diferença em si mesmos, Marques se refere às diferenças e identidades através de duas categorias: relativa e absoluta.

O filósofo exemplifica as naturezas diferentes ao comparar um médico a outro médico e um médico a um carpinteiro (454d). Deve-se ter cuidado aos diferentes sentidos nos quais usamos o termo “natureza”, os dois médicos, explica Marques¹¹, têm a mesma natureza em relação a ocupação, mas um médico e um carpinteiro têm naturezas diferentes em relação a ocupação, é uma determinação ulterior, logo, essas semelhanças ou diferenças existentes não devem ser confundidas em outros planos.

Marques (2010) defende que Sócrates utiliza o termo natureza em, no mínimo, dois planos, sendo um relativo a dimensões particulares e outra natureza pensada enquanto essência, onde a segunda estaria, próxima do que ele define como uma “natureza humana inteligível”, em que as diferenças entre homens e mulheres não impediriam que eles desempenhassem funções iguais na cidade. A natureza como essência¹², segundo o autor, unifica o gênero humano, enquanto a natureza particularizante justificaria as diferenças existentes. Marques finaliza argumentando que a configuração de *República* V, apresentada como paradoxal, nos prepara para um debate porvir, que será a da distinção entre *doxa* e *episteme*. Nesta mesma linha, Jaeger nos comunica que Platão considera que há um erro dialético em se considerar os conceitos de igualdade e diferença

¹⁰ “É possível que Platão tivesse presente também o precedente de Esparta, ao formular a sua exigência da ginástica nua da mulher, pois a tradição vinda até nós, fala-nos de que as donzelas espartanas praticavam nuas os exercícios físicos” (Jaeger, 2001, p. 817).

¹¹ “Diferenças em um plano, ou segundo um aspecto, podem levar a supor que haja diferenças em outros planos ou segundo outros aspectos; para se estabelecer qualquer plano de semelhança ou identidade, é inevitável que se atravesse os múltiplos planos de alteridade; a identidade dialética só se constitui nessa rede de diferenças construídas dialogicamente” (Marques, 2010, p. 436).

¹² “Com relação às naturezas, há diferenças entre homens e mulheres, mas também há semelhanças; há diferenças diferentes e semelhanças diferentes; ser capaz de discriminar essas diferenças é decisivo para se compreender melhor as naturezas (de cada um) e a natureza que lhes é comum, sua identidade inteligível” (Marques, 2010, p. 440).

enquanto absolutos “sem levar em conta o tipo especial de atividades em relação ao qual se fala de igualdade ou diferença de constituição” (Jaeger, 2001, p. 817).

3 - Argumento político e ontológico da inferioridade física e moral a partir da dicotomia entre *soma* e *psyché*

Para tratar do argumento político e ontológico da inferioridade física e moral da mulher, recorreremos à dicotomia entre *soma* e *psyché* existente no corpus platônico. Se quisermos entender melhor a questão da superioridade da alma em detrimento do corpo, devemos recordar que Platão estabelece uma relação direta entre a alma (racional, irascível e apetitiva) e a cidade (dividida em classes: governantes, guardiões e produtores).

O corpo é um elemento material, sensível, sujeito a desejos físicos, diferente da alma, a parte mais próxima dos deuses que o ser humano possui. A parte apetitiva ou concupiscente da alma é responsável por mediar os desejos físicos, é a parte mais humana da alma, pois está diretamente ligada aos aspectos sensíveis da existência do homem. O lado apetitivo da alma é responsável por harmonizar a racionalidade da alma com os desejos do corpo. Já a racional é a sede da razão, a parte mais divina da alma, sua origem transcende o mundo material, logo, é a parte que deve governar as outras duas. Os governantes-filósofos representam a parte racional da alma; os guardiões a parte irascível e os produtores são associados à parte apetitiva. É evidente, a partir dessa breve explicação, que Platão constrói seu modelo de cidade ideal calcado numa hierarquia que respeita a tripartição da alma.

O corpo, *soma*, é relegado a desempenhar funções secundárias na cidade, motivo pelo qual acreditamos que Platão dá um tratamento inferior à ginástica na obra. A política platônica é baseada na ideia de que esse corpo físico, envolto em toda espécie de distrações sensíveis, influencia negativamente a capacidade para participar da vida pública. É por esse motivo que Sócrates defende a exclusão dos inaptos da governança de sua cidade em 370b-c, alegando que tudo deve ser feito conforme a natureza, dado que cada um difere em suas habilidades.

Em 415a Sócrates nos descreve o mito dos metais, justificando, mais uma vez a hierarquia existente entre seus cidadãos. O ouro compõe aqueles que apresentam capacidade de comando, aos auxiliares cabe a prata e, por último, aos produtores resta o bronze. Dessa maneira, as diferenças de classe são atribuídas à uma origem natural, mítica

e divina. Ontologia e política estão profundamente associadas na *República*, visto que os “inadequados” têm suas posições sociais baseadas em características primordiais.

Depois de explicarmos o argumento e relacioná-lo com a dicotomia, é preciso pontuar que sua escolha está justificada por ser a mulher sempre associada ao *soma*, distanciada da *psyché*, pois esta está sempre próxima dos atributos masculinos, isto é, a mulher é desejo, matéria e desregramento, enquanto o homem é definido por fixidez, racionalidade e harmonia. O homem deve, então, dominar a mulher, da mesma maneira que a alma deve exercer o seu domínio sobre o corpo. Se dissermos que a dicotomia entre esses dois estágios reforça a hierarquia entre seres humanos gerando uma concepção de inferioridade, não estaremos nos distanciando da condição feminina em vigor na sociedade ateniense, tampouco do *corpus* platônico.

Saxonhouse (1976), argumenta que a introdução da mulher na *República* custa seu corpo e características próprias ao feminino, elas estão livres do peso do *soma*, estão dessexualizadas de todos os desejos. Conforme a autora, homens e mulheres são submetidos ao modo de vida austero, mas isso acontece de uma forma mais violenta com a mulher. Antes do livro V (Saxonhouse, 1976, p. 197), a pesquisadora pondera, as mulheres aparecem como responsáveis por excitar a paixão erótica nos homens e tardar o processo de abstração do corpo, um exemplo disso é a rainha da Lídia que seduz o ingênuo Gíges.

As mulheres são provocadoras do *eros* sexual, portanto Sócrates deve desregrar seu retrato anterior; ele deve dessexualizar a fêmea, torná-la nula qualquer atração ou função erótica especial. Pontua, ainda, que Sócrates negligencia o papel reprodutor da mulher, removendo sua *physis* individual (Saxonhouse, 1976, p. 199). A natureza da mulher enquanto portadora de um corpo com especificidades e sua natureza sexual de procriadora é esquecida, para a autora, a excelência do ofício não pode ser separada das habilidades corporais do indivíduo, alegando que:

Uma vez expurgado de suas habilidades biológicas pertinentes e severamente circunscritas suas necessidades, o corpo pode ser readmitido na cidade. É um corpo que deve ser preparado para a guerra, não um corpo que responde à estímulos – seja comida ou sexo. Mulheres e homens se exercitam na palestra, nus um ao lado do outro, o que não causa riso ou vergonha, pois ambos os sexos são insensíveis às qualidades eróticas de seus corpos e ao desejo de procriação (Saxonhouse, 1976, p. 200, tradução nossa).

Anular as qualidades femininas para introduzi-las na vida política é igualar a mulher ao homem, tornando-a um macho atenuado. Após todas essas ressalvas sobre a

physis da mulher, a autora afirma que Sócrates é estimulado a pensar o restabelecimento do *eros* sexual para preservar a cidade, sob o disfarce do sagrado ou do honrado, a paixão sexual é reintroduzida na cidade ideal, para atender as necessidades da *polis*.

Diferente de Platão, aduz Saxonhouse, Aristófanos não precisou dessexualizar Lisístrata para inseri-la na arena política, ele não sacrificou seu papel de fêmea da espécie. A tese de Saxonhouse aproxima o *status* da mulher e do filósofo na *República*, afirmando que há um paradoxo na ideia de filósofo-governante, pois a natureza do filósofo não se move em direção à política, nem às opiniões, mas em direção ao mundo do ser. As mulheres, assim como os filósofos, são indivíduos privados da vida pública no *corpus* platônico. O filósofo faz suas investigações sem ponderar as consequências políticas – vide o exemplo do próprio Sócrates e seu julgamento na *Apologia* – já a mulher desempenha suas tarefas no âmbito privado independentemente das circunstâncias políticas.

Conforme Saxonhouse (1976), esses atores sociais partilham a mesma tensão de introdução na arena da política. Entendo que a autora faça essa aproximação por conta da remoção tanto da mulher, quanto do filósofo, de sua *physis* – de seu *locus* privado - mas considero perigoso afirmar que a mulher, concebida como um ser humano de menor valor pela tradição, partilha com o filósofo, homem e de reconhecida acuidade intelectual, a mesma tensão. Sócrates, então, remove a *physis* da mulher, ao mesmo tempo que cria uma imagem de si próprio como parteiro das ideias e passa a fazer sua filosofia com base nos temas “nascimento” e “parto”, o que constantemente lembra a função biológica que ele retirou de suas guardiãs.

Saxonhouse (1976), indica ainda que há uma necessidade que um oposto tem do outro, enfatizando que eles não devem ser igualados, isto é, a fêmea, com suas características particulares, não deve ser transformada em macho, bem como o filósofo não pode ser transformado em político. Ela esclarece que o que talvez a *República* queira transmitir é a imperfeição política, sua tensão entre as categorias público/privado, opinião/sabedoria e entre guerra/tecelagem, completo sugerindo a tensão entre *physis* e *nomos*.

Conclusão

Segundo Silva (2013, p. 59), as mulheres são definidas pela imagem que os homens tomaram como a sua própria natureza, tal representação estabelece o lugar cosmológico e político a partir de seu corpo. Como apresentamos anteriormente, a relação

entre o homem e a mulher pode ser pensada da mesma forma que se pensa a superioridade da *psyché* sobre o *soma*. Tendo em vista essa tradição que toma a corporeidade como atributo feminino e a inteligência como masculino e as já desenvolvidas reflexões de Saxonhouse, podemos pensar que a introjeção das mulheres no corpo político se dá com vistas à utilidade que elas desempenham na comunidade.

À medida que a cidade fica inchada (374a), que suas classes vão se reproduzindo e anexando territórios até causar inveja nas demais cidades e, por isso, precisando de um grupo guerreiro que responda às necessidades de cuidado e harmonia mediante o perigo iminente de guerra, Sócrates também pensa a harmonia interna entre seus cidadãos. Para que a cidade não se misture, os governantes devem manter uma vigilância constante sobre as relações sexuais da população, evitando que indivíduos de diferentes naturezas se misturem (415a). É nesse contexto que entendemos a utilidade da mulher na *Kallípolis*, pois ela, como geradora de vida, tem papel central na definição de quem é ou não cidadão bem-nascido. Por isso, é justificável que Platão mantenha as mulheres da classe dos produtores em sua posição tradicional, elevando e introjetando na vida pública apenas as mulheres aptas a tornarem-se guardiãs.

A guardiã, quando recupera seu *eros*, é responsável por manter coesa a eugenia de natureza (ontológica) e de classe (política) dentro da cidade, é por isso que Sócrates lhe atribui um *status* mais elevado, afastado da representação habitual feita da mulher no corpus platônico. Educá-la da mesma maneira que o homem é modelar suas aptidões naturais com base no mesmo critério aplicado a eles. Assim, a cidade, de modo utilitário, usa todos os seus instrumentos para alcançar a harmonia, até mesmo a mulher, por sua funcionalidade – proporcionada pela *paideia* – para a vida pública.

Referências

ALVES, Daniel Figueira. A educação segundo Platão: a formação do guardião por meio da música na obra A República. Orientador: Lídia Maria Rodrigo. 2010. *Dissertação de Mestrado*, Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2010.

ARAÚJO, Carolina. A função educativa da Ginástica na República. *Filosofia e Educação*. Campinas, SP, v. 9, p. 131-164, 2017.

ARAÚJO, H. R. Platão atribui às mulheres a condição de sujeitos morais? Uma análise a partir do livro V do diálogo A República. *Instauratio Magna*, v. 1, n. 2, 2021.

ARAÚJO, Lucileide da Silva. *O corpo em Cena: o feminino trágico no espaço ateniense*. Orientador: Dr.^a Lyvia Vasconcelos Baptista. 2019. *Dissertação de Mestrado*. Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2019.

CORNELLI, Gabrielle. A comunidade Pitagórica: tipologia e identidade. *Hypnos*, Brasília, DF, n. 27, p. 230-245, 2011.

_____. Caminhos de duas mãos: trocas filosóficas entre pitagorismo e platonismo. *Bolelim do CPA*, Campinas, n. 15, p. 43-54, 2003.

DOMINGUES, Darcylene; GONÇALVES, Jussemar. Medeia e o coro: domesticidade do feminino. *Revista Alétheia – estudos sobre antiguidade e medievo*, vol. único, 2019.

FRANKLIN, Karen. Aristòfanés e Platão: discursos sobre a mulher na antiguidade. *Nuntiuns Antiquus*, Belo Horizonte, v. 12, n. 1, p. 91-116, 2016.

FUENTE, David Hernandez de la. La noción de koinonia y los orígenes del pensamiento utópico. *Studia Philologica Valentina*, v. 16, n. 13, p. 165-196, 2014.

GARNSEY, Peter. Plato and communality: a note. *Hermanthena*, Dublin, n. 179, p. 77-87, 2005.

HELMER, Étienne. A Remodelagem do oikos na República: da família ao modelo familiar. *Anãnsi: Revista de Filosofia*, Salvador, v. 3, n.1 p. 143 – 151, 2022.

_____. Semelhantes Inferiores: quais lugares para as mulheres na cidade justa de Platão? *Anãnsi: Revista de Filosofia*, Salvador, v. 3, n. 1, p. 152-167, 2022.

Fernanda Henriques. Concepções filosóficas e representações do feminino: Subsídios para uma hermenêutica crítica da tradição filosófica. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 89, 2010, publicado a 01 outubro 2012, consultado a 11 março de 2024. URL: <http://journals.openedition.org/rccs/3661>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.3661>

JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LESSA, Fábio de Souza. Comportamento feminino e vida cotidiana no Gineceu. *Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 181-193, 1998.

_____. Expressões do feminino e a arte de tecer tramas na Atenas clássica. *Humanitas*, n.63, p. 143-156, 2011.

_____. O ginásio como espaço de formação de cidadãos: as práticas esportivas na Grécia antiga. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 38-50, 2011.

_____. Rompendo o Silêncio: vozes femininas em Atenas. *Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 155 - 162, 1999.

LIMA, Paulo Butti de. *Arqueologia da Política: leitura da República platônica*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

MARQUES, Marcelo P. Paradoxo e Natureza no livro V da República. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 122, p. 429-440, Dez., 2010.

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

_____. *Timeu*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1977.

SATTLER, Janyne. Os textos e as cartas das pitagóricas. *Revista Ideação*, v. 42, p. 106-125, 2020.

SILVA, Maria de Fátima. O trabalho feminino na Grécia Antiga: lenda e realidade. *Clássica*, v. 20.2, p 181-201, 2007.

SILVA, Vânia dos Santos. Algumas leituras feministas de Platão: entre a imagem e a identidade. 2013. 99p. *Dissertação* (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Metafísica, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SILVA, Vânia; CORNELLI, Gabriele. Questões de gênero em Platão e Eurípides: corpos antigos e gender performativity. *Edu. Pesqui.*, São Paulo, v. 47, 2021.

Recebido em: 02/07/2024.

Aprovado em: 30/11/2024.