

humanitas

Vol. XLVII - Vol. I

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HUMANITAS

Vol. XLVII • TOMO I
MCMXCV

1.ª PARTE DA MISCELÂNEA EM HONRA
DA DOUTORA MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA



MARIA HELENA UREÑA PRIETO
Universidade de Lisboa

BREVES INTERROGAÇÕES SOBRE A CONDIÇÃO FEMININA NA OBRA DE PLATÃO

Tratando-se de um pensador tão eminente, admirado e comentado há vinte e quatro séculos, não ousaríamos expender reflexões senão sob a forma interrogativa. Trata-se de um exercício de quem deseja aprender reflectindo sobre o que é ou parece ser contradição ou ambiguidade no texto do grande filósofo.

Depois de alguns parágrafos de circunlóquios no início do livro V da *República*, em que Sócrates manifesta embaraço, verdadeiro ou fingido, em falar das funções da mulher na cidade ideal, como tema naturalmente chocante e que se prestará à chacota (como já se tinha prestado em *As Mulheres na Assembleia* de Aristófanés), o filósofo faz a seguinte afirmação (454d-e):

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τὸ τῶν ἀνδρῶν καὶ τὸ τῶν γυναικῶν γένος, ἐὰν μὲν πρὸς τέχνην τινὰ ἢ ἄλλο ἐπιτήδευμα διαφέρει φαίνεται, τοῦτο δὴ φήσομεν ἑκατέρῳ δεῖν ἀποδιδόναι· ἐὰν δ' αὐτῶ τούτῳ φαίνεται διαφέρειν, τῷ τὸ μὲν θῆλυ τίκτειν, τὸ δὲ ἄρρεν ὀχεύειν, οὐδέν τί πω φήσομεν μᾶλλον ἀποδεδεῖχθαι ὡς πρὸς ὃ ἡμεῖς λέγομεν διαφέρει γυνή ἀνδρός, ἀλλ' ἔτι οἰησόμεθα δεῖν τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύειν τοὺς τε φύλακας ἡμῖν καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν.

«Portanto, prossegui eu, se se evidenciar que, ou o sexo masculino, ou o feminino, é superior um ao outro no exercício de uma arte ou de qualquer outra ocupação, diremos que se deverá confiar essa função a um deles. Se, porém, se vir que a diferença consiste apenas no facto de a mulher dar à luz e o homem procriar, nem por isso diremos que está mais bem demonstrado que a mulher difere do homem em relação ao que dize-

mos, mas continuaremos a pensar que os nossos guardiões e as suas mulheres devem desempenhar as mesmas funções.»¹

Uma leitora do fim do século XX fica naturalmente muito satisfeita com esta declaração, concluindo que Platão é um feminista. Não parece, contudo, que partilhe deste optimismo Jolanda C. Capriglione² que, embora dedique o livro ao estudo da condição feminina na cultura pré-platónica, cita inúmeras vezes Platão e os seus juízos depreciativos sobre a mulher, além de demonstrar, pelo estudo de inúmeros textos, incluindo os dos biólogos antigos, o papel marginal e degradado da mulher na sociedade grega e até nas teorias sobre a transmissão da vida.

Vejamos se, no próprio livro V da *República*, há alguma justificação para isso. No prosseguimento do diálogo, Sócrates pergunta (455c-d):

Οἴσθ' αὖτις τι οὖν ὑπὸ ἀνθρώπων μελετώμενον, ἐν ᾧ οὐ πάντα ταῦτα τὸ τῶν ἀνδρῶν γένος διαφερόντως ἔχει ἢ τὸ τῶν γυναικῶν; ἢ μακρολογῶμεν τήν τε ὑφαντικὴν λέγοντες καὶ τὴν τῶν ποπάνων τε καὶ ἐψημάτων θεραπείαν, ἐν οἷς δὴ τι δοκεῖ τὸ γυναικεῖον γένος εἶναι, οὗ καὶ καταγελαστότατόν ἐστι πάντων ἡττώμενον.

«Sabes, de entre as ocupações humanas, alguma em que o sexo masculino não sobreleve o feminino? Ou vamos perder tempo a falar da tecelagem ou da arte da doçaria e da culinária, nas quais parece que o sexo feminino deve marcar, e quando é derrotado, não há nada de mais risível?»

¹ Todas as traduções da *República* serão citadas de acordo com o texto seguinte, em homenagem à tradutora portuguesa: Platão, *A República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 3.^a ed., 1980. O texto grego é o da edição utilizada pela tradutora: J. Burnet, *Platonis Opera*, t. IV, Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1949.

² Jolanda C. Capriglione, *La passione amorosa nella città «senza» donne. — Etica e Prassi Politica*, Nápoles, Nuove Edizioni Tempi Moderni, 1990.

A autora, professora universitária italiana, estuda, apoiando-se em abundantíssima bibliografia antiga e moderna, a situação da mulher na sociedade grega antiga e tira desse estudo conclusões implacáveis que são, parece, irrefutáveis, perante a evidência dos textos.

Para o conhecimento da condição feminina na Grécia antiga, particularmente na Atenas clássica, é também útil a leitura da acutilante recensão crítica de Josine H. Block sobre o livro de Roger Just, *Women in Athenian Law and Life*, Routledge, London and New York, 1989 (in *Polis*, vol. 10, n.ºs 1 e 2, University of York, 1991, pp. 90-104.). A crítica cita abundante bibliografia, dos anos 60 a 91, que Just não levou em conta. Trata-se, no entanto, da condição da mulher na cidade grega real, e não na «cidade ideal» de Platão.

O interlocutor responde(455d):

Ἄληθῆ, ἔφη, λέγεις, ὅτι πολὺ κρατεῖται ἐν ἅπασιν ὡς ἔπος εἰπεῖν τὸ γένος τοῦ γένους. γυναῖκες μέντοι πολλαὶ πολλῶν ἀνδρῶν βελτίους εἰς πολλὰ· τὸ δὲ ὄλον ἔχει ὡς σὺ λέγεις.

«Dizes a verdade, ao afirmar que em tudo, por assim dizer, um sexo sobreleva em muito o outro. Contudo, há muitas mulheres que são melhores que os homens para numerosas tarefas. No entanto, de um modo geral, é como tu dizes.»

E Sócrates conclui (455d-e):

... καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνή ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνὴρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνή ἀνδρός.

«... e a mulher participa de todas as actividades, de acordo com a natureza, e o homem também, *conquanto em todas elas a mulher seja mais débil que o homem.*»³

Poderíamos continuar, citando parágrafos contraditórios, onde ao mesmo tempo se afirma a igualdade de aptidões entre homem e mulher e... a desigualdade de capacidade. Logo a seguir, por exemplo, afirma-se (456a):

Καὶ γυναικὸς ἄρα καὶ ἀνδρὸς ἡ αὐτὴ φύσις εἰς φυλακὴν πόλεως, πλὴν ὅσα ἀσθενεστέρα, ἡ δὲ ἰσχυροτέρα ἐστίν.

«A aptidão natural tanto do homem como da mulher, para guardar a cidade, é, por conseguinte, a mesma, *excepto na medida em que a desta é mais débil, e a daquele mais robusta.*»³

Mais adiante (469d), afirma-se que a mesquinhez é própria da mulher:

Ἀνελεύθερον δὲ οὐ δοκεῖ καὶ φιλοχρήματον νεκρὸν συλᾶν, καὶ γυναικείας τε καὶ μικρᾶς διανοίας τὸ πολέμιον νομίζειν τὸ σῶμα τοῦ τεθνεῶτος ἀποπταμένου τοῦ ἐχθροῦ, λελοιπότης δὲ ᾧ ἐπολέμει; ἢ οἷε τι διάφορον δρᾶν τοὺς τοῦτο ποιοῦντας τῶν κυνῶν, αἱ τοῖς λίθοις οἷς ἂν βληθῶσι χαλεπαίνουσι, τοῦ βάλλοντος οὐχ ἀπτόμεναι;

«Não parece coisa baixa e gananciosa despojar um cadáver, e próprio de uma mulher e de quem tem pouco entendimento, considerar inimigo o corpo de um morto, quando o inimigo já se evoluiu, deixando ficar o invólucro com que combatia? Ou julgas que há alguma diferença entre a atitu-

³ O sublinhado é nosso.

de dessas pessoas e a dos cães, que se enfurecem com as pedras que lhes atiram, e não tocam em quem lhas lançou?»

Condenando Homero que representa os seus heróis com expressões espectaculares de dor, observa no livro X (605e) que a capacidade de serenidade nos sofrimentos é própria do homem; o contrário (lamentos, gritos, etc.) é próprio da mulher:

“Όταν δὲ οἰκειὸν τινὶ ἡμῶν κῆδος γένηται, ἐννοεῖς αὖ ὅτι ἐπὶ τῷ ἐναντίῳ καλλοπιζόμεθα, ἀν δυνάμεθα ἡσυχίαν ἀγειν καὶ καρτερεῖν, ὡς τοῦτο μὲν ἀνδρὸς ὄν, ἐκεῖνο δὲ γυναικὸς, ὃ τότε ἐπηνοῦμεν.

«Mas quando sobrevém a qualquer de nós um luto pessoal, reparaste que nos gabamos do contrário, se formos capazes de nos mantermos tranquilos e de sermos fortes, entendendo que esta atitude é característica de um homem, ao passo que aquela, que há pouco louvávamos, o é de uma mulher?»

Se dermos uma olhadela rápida a outros diálogos, sem a pretensão de percorrer toda a vasta obra de Platão, encontraremos juízos sobre a capacidade e a função da mulher muito diferentes da acima afirmada igualdade. Por exemplo, no *Ménon* (71e, 72a, 73c) afirma-se que a virtude da mulher é bem administrar a sua casa e, em seguida, obedecer ao seu marido... Será isto o que se entende hoje por feminismo?

No *Banquete* (181c), Pausânias, no seu discurso sobre o amor, inspirado pela Afrodite Urânia, afirma:

..., ὅθεν
δὴ ἐπὶ τὸ ἄρρεν τρέπονται οἱ ἐκ τούτου τοῦ ἔρωτος ἐπιπνοὶ, τὸ φύσει ἐρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον ἀγαπῶντες.

«Em consequência, os que são possuídos por este tipo de amor interessam-se por homens, preferindo o sexo que é por natureza mais forte e mais dotado de inteligência.»⁴

No *Crátilo* (392b-d) e no *Timeu* (42b-c, 90-91a), mais uma vez, a superioridade dos homens sobre as mulheres é afirmada, quanto a inteli-

⁴ Tradução de *O Banquete*, Introdução, tradução do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Lisboa, Verbo, 1973. O texto grego é o de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1949, já citado.

gência, carácter e gostos. E poderíamos encher um volume com citações desta natureza extraídas das obras de Platão.

A este respeito é interessante a consulta à obra de Julia Annas, professora da Universidade do Arizona⁵, onde a autora, depois de analisar múltiplos passos das obras platónicas em que se traduz a desvalorização da mulher, observa que a proposta da *República* de fazer das mulheres guardiãs não é uma afirmação dos direitos das mulheres, mas uma preocupação de as pôr ao serviço do bem comum, num Estado para o qual todos contribuem o melhor que podem.

Mas deixemos esta questão do exercício de funções idênticas pelos homens e mulheres, voltando-nos para outra questão candente: a comunidade das mulheres.

No parágrafo 457c-d da *República*, Sócrates afirma:

Τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ μηδενὶ μηδεμίαν συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας αὐ κοινούς, καὶ μήτε γονέα ἔκγονον εἰδέναι τὸν αὐτοῦ μήτε παῖδα γονέα.

«Que estas mulheres todas serão comuns a todos esses homens, e nenhuma coabitará em particular com nenhum deles; e, por sua vez, os filhos serão comuns, e nem os pais saberão quem são os seus próprios filhos, nem os filhos os pais.»

Depois disto, esperaríamos que homens e mulheres se unissem sexualmente uns aos outros, em uniões ocasionais, a seu bel-prazer, mas eis que o filósofo nos faz esta afirmação surpreendente (458d-e):

... ἀλλὰ μετὰ δὴ ταυτα, ὃ Γλαύκων, ἀτάκτως μὲν μείγνυσθαι ἀλλήλοισι ἢ ἄλλο ὀτιοῦν ποιεῖν οὔτε ὄσιον ἐν εὐδαιμόνων πόλει οὔτ' ἐάσουσιν οἱ ἄρχοντες.

«Mas depois disto, ó Gláucon, unirem-se entre si ao acaso ou fazer algo de semelhante, nem é piedoso numa cidade feliz, nem os chefes o consentirão.»

E acrescenta (458e):

Δῆλον δὲ ὅτι γάμου τὸ μετὰ τοῦτο ποιήσομεν ἱεροὺς εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα· εἶεν δ' ἂν ἱεροὶ οἱ ὀφελιμώτατοι.

⁵ Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1991, sobretudo as pp. 181 e segs. («Women's Place»).

«É então manifesto que, depois disto, faremos casamentos sagrados, tanto quanto estiver no nosso poder; os sagrados serão os mais úteis.»

Não haverá contradição ou, pelo menos, ambiguidade, nesta instituição de casamentos, depois de proclamada a comunidade das mulheres e que nenhuma coabitará em particular com nenhum homem?

Segue-se uma regulamentação minuciosa dos casamentos, com fins eugénicos, sendo as uniões determinadas pelos chefes, entre homens e mulheres de qualidade superior, ainda que para isso tenham de usar de mentira para enganar os de qualidade inferior.

É de notar, embora como observação à margem, que, no parágrafo 490 b (Livro VI), se declara que a mentira é indigna de um homem justo e perfeito (*καλός τε ἀγαθός* - 490a):

... τούτω τι μετέσται ψεῦδος ἀγαπᾶν ἢ πᾶν τοῦναντίον μισεῖν.

«Esse homem será inclinado a pregar a mentira ou, antes pelo contrário, a odiá-la?»

E, no entanto, a mentira é uma prerrogativa dos guardiões que repetidamente se afirma que deverão ser os melhores da cidade...

Uma vez ajustados os casamentos com o fim de gerar filhos belos e são para a cidade, acrescenta-se, entre outras prescrições, o seguinte: a mulher dará filhos à cidade começando aos vinte anos até aos quarenta e o homem até aos cinquenta e cinco anos. Mas a obra da geração continua a ser regulamentada pelo casamento (461a-b):

Οὐκοῦν ἕαντε πρεσβύτερος τούτων ἕαντε νεώτερος τῶν εἰς τὸ κοινὸν γεννήσεων ἀψηται, οὔτε ὄσιον οὔτε δίκαιον φήσομεν τὸ ἀμάρτημα, ὡς παῖδα φιλύοντος τῇ πόλει, ὅς, ἂν λάθῃ, γεννήσεται οὐχ ὑπὸ θυσιῶν οὐδ' ὑπὸ εὐχῶν φύς, ἀς ἐφ' ἐκάστοις τοῖς γάμοις εὗξονται καὶ ἰέρεια καὶ ἱερεῖς καὶ σύμπασα ἡ πόλις ἐξ ἀγαθῶν ἀμείνους καὶ ἐξ ὠφελίμων ὠφελιμωτέρους ἀεὶ τοὺς ἐκγόνους γίγνεσθαι, ἀλλ' ὑπὸ σκοτοῦ μετὰ δεινῆς ἀκρατείας γερονός.

«Portanto, se alguém mais velho que estes, ou mais novo, se atirar à obra comum da geração, diremos que a sua falta não é pia nem justa, por ter dado à cidade um filho que, ainda que passe despercebido, nascerá sem ter sido gerado sob a protecção dos sacrifícios e das preces que recitam em cada casamento as sacerdotisas e sacerdotes e a cidade inteira, para que de pais bons nasçam filhos melhores e, de pais úteis, filhos ainda mais úteis. Em vez disso, terá nascido à guarda das trevas e da terrível incontinência.»

E logo acrescenta (461b):

Ὁ αὐτὸς δὲ γ', εἶπον, νόμος, ἐάν τις τῶν ἔτι γεννώντων μὴ συνέρχαντος ἀρχοντος ἀπτηται τῶν ἐν ἡλικίᾳ γυναικῶν· νόθον γὰρ καὶ ἀνέγγυον καὶ ἀνίερον φήσομεν αὐτὸν παῖδα τῆ πόλει καθιστάναι.

«A mesma lei aplicar-se-ia a alguém que, estando ainda em idade de gerar, tocasse numa mulher na idade própria, mas sem que o governante os unisse. Diremos que esse homem apresentou à cidade um bastardo não autorizado e não santificado.»

A seguir (461c) consente as uniões ocasionais a homens e mulheres, passada a idade de gerar, desde que, no caso de nascer um filho indesejável, o façam desaparecer. Trata-se, parece, de recomendar o infanticídio, com preocupações eugénicas.

Continuando esta análise na busca da coerência do pensamento platónico na organização da cidade ideal, não podemos deixar de assinalar o parágrafo 460 b:

Καὶ τοῖς ἀγαθοῖς γέ που τῶν νέων ἐν πολέμῳ ἢ ἄλλοθι που γέρα δοτέον καὶ ἄθλα ἄλλα τε καὶ ἀφθονεστέρα ἢ ἐξουσία τῆς τῶν γυναικῶν συγκοιμήσεως, ἵνα καὶ ἅμα μετὰ προφάσεως ὡς πλεῖστοι τῶν παίδων ἐκ τῶν τοιούτων σπεύρωται.

«E àqueles dentre os jovens que forem valentes no combate ou em qualquer outro lugar deve dar-se-lhes, entre outras honrarias e prémios, uma liberdade mais ampla de se unirem às mulheres, a fim de que haja pretexto para se gerar o maior número possível de filhos de homens dessa qualidade.»

É a ocasião de perguntar: — Afinal há casamentos estáveis dentro do período da fertilidade da mulher (cerca de vinte anos), «casamentos sagrados» (458e) ou o jovem guerreiro valente pode unir-se a quem quiser como prémio?⁶

Mas há outros motivos de perplexidade resultantes da interpretação do Livro V da *República*. Aristóteles, entre as várias críticas que formula

⁶ Em troca de impressões por mim solicitada ao meu Colega, Doutor José Trindade Santos, Professor de Filosofia Antiga na Faculdade de Letras de Lisboa, este Colega sugeriu-me que uma parte da contradição ou da ambiguidade das propostas do livro V da *República* talvez desaparecesse traduzindo γάμος não por *casamento*, mas simplesmente por *união*, união efémera que durasse apenas o tempo da fecundação e

à «cidade ideal», aponta a da ausência da amizade autêntica entre os cidadãos, resultante da comunidade das mulheres e das crianças⁷.

Aristóteles preocupa-se com essa comunidade e a resultante impossibilidade da *philia*. Nós particularizaremos mais e perguntaremos: — Como é possível que tendo gasto centenas de parágrafos a definir e a louvar a justiça na cidade (cf. por exemplo o parágrafo 367c, onde se afirma que a justiça é o maior bem da alma), Sócrates (ou Platão por ele) admita como normal a injustiça de fazer da mulher apenas uma fêmea reprodutora? Com efeito, os casamentos são regulados pelos guardiões por questões de eugenia, sem qualquer atenção pelos sentimentos dos cônjuges. Fora do casamento e do período de fertilidade, a mulher é objecto de relações sexuais ocasionais e temporárias onde tem lugar apenas a sensualidade e não a *philia*.

O curioso é que aquilo que Platão nega à mulher, com a sua organização da cidade no Livro V da *República*, concede-o aos amores masculinos. Nos parágrafos 403b-c da própria *República* (Livro III), estabelece-se que do mútuo amor entre os guardiões será banida a voluptuosidade sensual:

Οὕτω δὴ, ὡς ἔοικε, νομοθετήσεις ἐν τῇ οἰκιζομένῃ πόλει φιλεῖν μὲν καὶ συνεῖναι καὶ ἀπτεσθαι ὥσπερ ὑέος παιδικῶν ἐραστήν, τῶν καλῶν χάριν, ἐὰν πείθῃ, τὰ δ' ἄλλα οὕτως ὀμιλεῖν πρὸς ὃν τις σπουδάζοι, ὅπως μηδέποτε δόξει μακρότερα τούτων συγγίγνεσθαι· εἰ δὲ μή, νόγον ἀμουσίας καὶ ἀπειροκαλίας ὑφέξοντα.

«Assim, pois, ao que parece, estabelece como lei na cidade que vamos construir que o amante pode beijar o jovem, estar com ele, tocar-lhe, como a um filho, tendo em vista acções belas, e se for por meio da persuasão; mas em tudo o mais o seu convívio com o objecto

da gestação de um filho. Deste modo, não ficaria invalidada a comunidade das mulheres. Há, contudo, fortes objecções contra outra interpretação de γάμος que não seja *casamento* (vide: Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*), sobretudo atendendo à expressão ἱερὸς γάμος (485 e), que os comentadores consideram referência ao modelo divino da união entre Zeus e Hera (vide p. 226 da Introdução de Maria Helena da Rocha Pereira, nota 7). Vide também a p. 64, Livro V, in Platon, *Œuvres Complètes*, Tome VII, Ire Partie, Paris, Les Belles Lettres, 1956, Texte établi et traduit par Émile Chambry, nota 1: «On appelait θεογαμία ou ἱερὸς γάμος le mariage de Zeus et d'Héra, qui était célébré par une fête spéciale. C'était le type idéal du mariage: aussi Platon veut-il que ses mariages soient *saints* comme celui de Zeus et D'Héra.»

⁷ Aristote, *Politique*, Livre IV. 4-9, 1262 a 1262 b, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

do seu interesse deve ser tal que nunca pensem dele que as suas relações vão além disso; caso contrário, incorrerá na censura de ignorante e grosseiro.»

Aristóteles, pelo contrário, advoga a *philia* para o amor conjugal, não já como crítica directa à *República*, mas na *Ética a Nicómaco* (VIII, 12, 7)⁸:

Ἄνδρῖ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν· ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζῴοις. Τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ἐπὶ τοσοῦτον ἡ κοινωνία ἐστίν, οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον· εὐθὺς γὰρ διήρηται τὰ ἔργα, κργα, καὶ ἔστιν ἕτερα ἄνδρός, καὶ γυναικὸς ἐπαρκοῦσιν οὖν ἀλλήλοισι, εἰς τὸ κοινὸν τιθέντες τὰ ἴδια. Διὰ ταῦτα δὲ καὶ τὸ χρήσιμον εἶναι δοκεῖ καὶ τὸ ἡδὺ ἐν ταύτῃ τῇ φιλίᾳ. Εἴη δ' ἄν' καὶ δι' ἀρετῆν, εἰ ἐπιεικεῖς εἶεν· ἔστιν γὰρ ἑκατέρου ἀρετῆ, καὶ χαίροιν ἄν τῷ τοιούτῳ.

«Entre o homem e a mulher a amizade mútua parece ser um efeito da natureza: o homem é naturalmente mais levado a viver como cônjuge do que na sociedade política, tanto mais na medida em que a família é anterior à cidade e mais necessária que esta última, e que a reprodução é comum a todos os seres vivos. Todavia, para os outros seres a união não vai mais além, ao passo que o homem não se une à mulher somente em vista da procriação, mas ainda para a busca do que é indispensável à existência; imediatamente, com efeito, os trabalhos são repartidos, uns para o homem, outros para a mulher. Ajudam-se um ao outro e põem em comum as vantagens de cada um, pelo que, segundo parece, nesta amizade o útil se alia ao agradável. Esta união poderá mesmo fundar-se sobre a virtude, com a condição de que os dois membros sejam honestos; cada um tem o seu mérito próprio e poderá tirar desse facto o prazer.»

No *Lísis* de Platão, ao tratar da *philia*, pelo contrário, os interlocutores são todos masculinos e não há qualquer referência a que o tema diga também respeito às mulheres.

Lançando um olhar para o *Banquete*, diálogo por excelência dedicado ao amor, encontramos, nos parágrafos 206b-208e, o discurso de Diotima

⁸ Aristotelis *Ethica Nicomachea* recognouit breuique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Osonii e typographeo Clarendoniano, 1959.

sobre o amor entre homem e mulher, que é uma forma de gerar para a imortalidade (207a):

... ὅτι ἀειγενές ἐστί καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῶ ἢ γέννησις. ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὁμολογημένων, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῶ εἶναι ἀεὶ ἕρως ἐστίν. ἀναγκαῖον δὲ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἕρωτα εἶναι.

«Porque a geração é, para o ser mortal, como que a possibilidade de se perpetuar e imortalizar; ora, de acordo com o que dissemos, é forçosamente à imortalidade que o homem aspira, através do Bem — se, de facto, amor do Bem é o desejo de possuí-lo para sempre! Donde teremos de concluir que o Amor tem igualmente em vista a imortalidade.»

Este parágrafo dá-nos a esperança de que a mulher possa também ser objecto de *philia*. Mas logo no parágrafo 208e se diz que os «que são fecundos segundo o corpo, voltam-se de preferência para as mulheres e esta é a sua maneira de amar...»:

... οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες, ἔφη, κατὰ τὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται καὶ ταύτῃ ἐρωτικοί εἰσιν.

E nos parágrafos 209a a 212a, a estrangeira de Mantinea (uma mulher⁹...:) compõe um hino de louvor à excelência do amor masculino, àqueles que são fecundos segundo a alma. Embora se trate da sublimação da homossexualidade em ordem à contemplação do Belo em si, o que é certo é que o amor da mulher está excluído... Para ela não haverá *philia*. Será apenas a fêmea destinada à reprodução.

Há parágrafos que não nos deixam a menor dúvida sobre isso (209c):

... ὥστε πολὺ μείζω κοινωνίαν τῆς τῶν παίδων πρὸς ἀλλήλους οἱ τοιοῦτοι ἴσχουσι καὶ φιλίαν βεβαιωτέραν, ἄτε καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων παίδων κεκοινωνηκότες.

«Assim é que homens desta natureza se prendem por laços bem mais sólidos do que aqueles que nos ligam aos filhos, guardando entre si uma amizade mais duradoira, pois os filhos resultantes de tal união são mais belos e imortais.»

⁹ Sobre a escolha de uma interlocutora feminina no *Banquete* é interessante ler o capítulo intitulado «Why is Diotima a Woman?» incluído no volume de David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, Routledge, New York-London, 1990, pp. 113 e segs.

A *philia* é realmente acessível só aos amores homossexuais, desde que sejam «filosóficos», isto é, tenham em vista não a satisfação da sensualidade, mas a contemplação da Beleza em si.

Alguns parágrafos do *Fedro* começam por nos deixar alguma esperança de que o amor conjugal seja algo de bom... No parágrafo 240a, no primeiro discurso de Sócrates sobre o amor, este censura os ciúmes e o exclusivismo do amante para com o amado, dizendo, entre outras coisas:

ἔτι τοίνυν ἄγαμον, ἀπαιδα, ἄοικον ὅτι πλεῖστον χρόνον παιδικὰ ἐραστῆς εὔξαιτ' ἄν γενέσθαι, τὸ αὐτοῦ γλυκὺ ὡς πλεῖστον χρόνον καρποῦσθαι ἐπιθυμῶν.

«Mais ainda, desejaria que o seu amado permanecesse sem mulher, sem filhos, sem lar, o mais possível, no desejo de colher o fruto da sua doçura durante mais tempo.»¹⁰

Afinal, a mulher, os filhos e o lar são bens merecedores de mais atenção que as relações entre amante e amado? Não é uma contradição com o que se diz no parágrafo 209 c do *Banquete* acima citado?

Ainda no *Fedro*, nos parágrafos 250e - 251a, afirma:

... ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελής ἢ διεφθαρμένος ὄνκ ὀξέως ἐνθέδε ἐκεῖσε φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος, θεώμενος αὐτοῦ τὴν τῆδε ἐπωνυμίαν, ὥστ' οὐ σέβεται προσορῶν, ἀλλ' ἠδονῆ παραδοῦς τετράποδος νόμον βαίνειν ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν, καὶ ὕβρει προσομιλῶν οὐ δέδοικεν οὐδ' αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἠδονὴν διώκων ...

«Ora quem não foi há pouco iniciado ou se deixou corromper não consegue passar rapidamente daqui para além, para junto da beleza em si, ao contemplar na terra quem possui o seu nome. Deste modo, não sente veneração quando a olha, mas entrega-se ao prazer, à maneira de um quadrúpede, trata de fecundar e de procriar filhos e, familiarizando-se com o desregramento, não sente receio nem vergonha de buscar um prazer contra a natureza.»

Léon Robin, tradutor e comentador do *Fedro*, observa a respeito deste parágrafo¹¹:

«Ce serait une nouvelle preuve que Platon, tout en parlant le langage de l'amour maculin qui est familier à son milieu, y voit cependant une honteuse aberration.»

¹⁰ As citações do *Fedro* são feitas a partir da tradução de José Ribeiro Ferreira, Verbo, Lisboa-S. Paulo, 1973, O texto grego é o já citado de J. Burnet.

¹¹ Platon, *Œuvres Complètes*, Tome IV, 3^e partie, *Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, Notice, p. XCVIII, n. 1.

Será mesmo verdade? Efectivamente o texto diz:... παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων. Os amores masculinos são então «contra a natureza»? Mas então porque é que «fecundar e procriar filhos» é também depreciado e assimilado ao comportamento de um «quadrúpede» (τετράποδος)?

O que é certo é que, ao concluir o segundo discurso, Sócrates explica (256 e):

Ταῦτα τοσαῦτα, ὃ παῖ, καὶ θεῖα οὕτω σοὶ δωρήσεται ἢ παρ' ἐραστοῦ φίλια· ...

«Tais são, ó jovem, os grandes bens, divinos mesmo que, em tão grande medida, te concede a amizade de um amante, ...»

Voltamos, pois, ao «amor filosófico» entre o amante e o amado; todos esses bens que levam à ascensão para a beleza ideal não derivam do amor entre homem e mulher, que nunca ultrapassa o instinto de procriação. Ou não será isto que se conclui do segundo discurso de Sócrates no *Fedro*?

Mas se deitarmos um olhar às Leis¹², veremos que, embora no Livro V (739a-e) se faça alusão à comunidade de mulheres e filhos como a forma mais elevada da cidade ideal, concede-se que haja outros modelos de cidade, mais próximos ou mais afastados deste. Legisla-se longamente sobre o casamento. No Livro IV (721a-e) estabelece-se que os cidadãos serão obrigados a casar até aos trinta e cinco anos, sendo o casamento e os filhos condição de imortalidade. Os celibatários para além dos trinta e cinco anos serão multados... No Livro VI (771c-785b) regula-se minuciosamente tudo quanto diz respeito ao casamento, às cerimónias nupciais, à habitação dos esposos, aos escravos do casal, às regras a seguir no ano que vem após o casamento, à procriação, etc. No parágrafo 784e condena-se explicitamente o adultério.

Para cúmulo da nossa satisfação, no Livro VIII das Leis (841c-d), o Ateniense propõe:

Τάχα δ' ἄν, εἰ θεὸς ἐθέλοι, κἂν δυοῖν θάτερα βιασαίμεθα περὶ ἐρωτικῶν, ἢ μηδένα τολμᾶν μηδενὸς ἄπτεσθαι τῶν γενναίων ἄμα καὶ ἐλευθέρων πλὴν γαμετῆς ἑαυτοῦ γυναικός, ἅθυστα δὲ παλλικῶν σπέρματα καὶ νόθα μὴ σπεῖρειν, μηδὲ ἄγωνα ἀρρένων παρὰ φύσιν ἢ τὸ μὲν τῶν ἀρρένων πᾶμπαν ἀφελοίμεθ' ἄν, τὸ δὲ γυναικῶν, εἴ τις συγγίγνοιτό τινι πλὴν ταις μετὰ θεῶν καὶ ἱερῶν

¹² Platon, *Œuvres Complètes*, — *Les Lois*, Tomes XI — 1.º partie — Tome XII, 2.º partie, Paris, Les Belles Lettres, 1951-1956.

γάμων ἐλθοῦσαις εἰς τὴν οἰκίαν, ὀνηταῖς εἶτε ἄλλῳ ὄταροῦν
τρόπῳ κτηταῖς, μὴ λανθάνων ἀνδρας τε καὶ γυναικας πάσας, τάχ’
ἂν ἄτιμον αὐτὸν τῶν ἐν τῇ πόλει ἐπαίνων νομοθετοῦντες ὀρθῶς
ἂν δόξαιμεν νομοθετεῖν, ὡς ὄντως ὄντα ξενικόν.

«Talvez, se Deus quiser, consigamos impôr, a respeito do amor, esta alternativa: ou ninguém ousará tocar em nenhuma outra pessoa de nascimento livre que não seja a sua própria esposa, nem semear, quer com concubinas, uma semente ilegítima e de bastardos, quer, com os machos, em relações contra a natureza, uma semente estéril; ou então os amores masculinos ficarão totalmente interditos, mas, quanto às mulheres, quem tiver relações com outras que não sejam as que entram na sua casa por meio de casamentos religiosos e sagrados, intrusas compradas ou adquiridas de alguma outra maneira, se o não mantiver escondido para todos, homens e mulheres, as nossas leis, declarando-o despojado de todas as honras cívicas, terão possibilidade de parecer justificadas pelo facto de que ele é, na verdade, um estrangeiro.»

A nossa satisfação seria completa, perante esta sacralização do casamento e dignificação da esposa legítima, se não nos lembrássemos de que (no Livro VI, 781b) o Ateniense afirmou:

... ἡ θήλεια ἡμῖν φύσις ἐστὶ πρὸς ἀρετὴν χείρων τῆς τῶν ἀρρένων,...

«... as nossas mulheres são naturalmente inferiores aos homens pela virtude...»

E no *Fédon*¹³ (60a), à hora da morte, Sócrates manda pôr a mulher na rua e reconduzirá-a a casa, para que os seus lamentos não perturbem a serenidade filosófica de um colóquio de varões. Nenhum gesto, nenhuma palavra de *philia* nos é relatada pelo seu biógrafo em relação à esposa, mas apenas a fria determinação de preservar a tranquilidade do círculo masculino. Quão diferente, alguns séculos após, é a atitude de Plutarco com a sua *Consolatio ad uxorem!* Mas estamos ainda longe de Plutarco. Aqui, como dissémos, a esposa é a fêmea reprodutora, a quem compete ter filhos, governar a casa, obedecer ao marido e estar calada. A conviência espiritual fica reservada para os homens entre si.

Como conciliar tudo isto? Casamentos sagrados e condenação do adultério com a comunidade das mulheres? Amores «filosóficos», capazes

¹³ Platon, *Phédon*, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

de «engendrar segundo a alma», com a condenação das relações «contra a natureza» entre homens? Dignificação da esposa legítima com as relações sexuais ocasionais e convicção da inferioridade da mulher?¹⁴

Seguindo a metodologia dos diálogos aporéticos, confessamos que não sabemos.

¹⁴ Estas contradições parecem não impressionar nada a maioria dos comentadores de Platão. Leia-se, entre outros, o livro muito conhecido e reeditado de Léon Robin, *La Théorie Platonicienne de l'Amour*, Paris, PUF, 1964. O autor limita-se, por assim dizer, a glosar os principais diálogos platónicos que se referem ao amor (*Lísis*, *Banquete* e *Fedro*) e a extrair deles, conformista, a «lição», como na p. 159: «Si l'amour des jeunes gens est supérieur à l'amour des femmes, c'est précisément parce qu'il est plus susceptible de se dégager de la passion charnelle et d'atteindre le but scientifique et moral de l'amour.»