

A AMBIGUIDADE DO ESTATUTO DA MULHER
NAS *LEIS* DE PLATÃO
THE AMBIGUITY OF WOMEN'S STATUS
IN PLATO'S LAWS

Luciana Valesca Fabião Chachá

Doutoranda em Filosofia no PPGLM da UFRJ

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0000-0002-7724-923X>

<http://lattes.cnpq.br/3129197323099370>

tudesmaria@yahoo.com.br

Resumo: O presente artigo aborda, a partir de algumas passagens referentes, principalmente, à educação das mulheres e ao seu treinamento militar, a questão da igualdade entre os gêneros masculino e feminino. Nas *Leis*, Platão é extremamente ambíguo com relação a esse tema. No entanto, apesar dessa dubiedade, a hipótese a ser defendida no artigo é a de que, no diálogo em questão, é possível argumentar a favor de uma quase equidade entre os gêneros. Nesse sentido, o artigo analisará a questão da equidade de essências, centrando-se nas passagens sobre a educação de ambos os gêneros. Em seguida, discutir-se-á a igualdade de oportunidades, a partir das passagens, bastante lacunosas, sobre as eleições e acerca dos requisitos necessários para a elegibilidade dos cargos na cidade. Por fim, pretende-se, ainda que brevemente, mencionar algumas restrições à plena participação das mulheres na comunidade. Essas passagens têm por fim corroborar a hipótese defendida, a saber, a de que as mulheres gozam de uma quase igualdade tanto de natureza quanto de oportunidades nas *Leis*.

Palavras-chave: Mulheres; Equidade; *Leis*; Platão.

Abstract: This article addresses, from some passages referring mainly to the education of women and their military training, the issue of equality between male and female genders. In the *Laws*, Plato is extremely ambiguous with regard to this subject. However, despite this doubtfulness, the hypothesis to be defended in the article is that, in the dialogue in question, it is possible to argue in favor of a near-equality between the genders. In this sense, the article will analyze the issue of equity of essences, focusing on passages about the education of both

genders. Then, we will discuss the equal opportunities, from the passages, very lacunous, about the elections and about the requirements necessary for the eligibility of positions in the city. Finally, it is intended, albeit briefly, to mention some restrictions on the full participation of women in the community. These passages aim to corroborate the hypothesis defended, namely that women enjoy a near equality of both nature and opportunity in the *Laws*.

Keywords: Women; Equity; *Laws*; Plato.

Introdução

O diálogo *Leis* é considerado o último diálogo de Platão. Aristóteles, na *Política* 1264b26, afirma que as *Leis* são posteriores à *República*. Uma evidência interna, consoante Stalley (1983, p. 3) e Guthrie (1979, p. 322), é a passagem 638b do diálogo que menciona a derrota dos lócrios pelos siracusanos, cuja data provável é 356 a. C. Se essa data for minimamente acurada, ainda de acordo com Stalley, o livro I deve ter sido redigido nos últimos oito anos da vida de Platão. Guthrie (1979, p. 322-323) relata que Plutarco fala que Platão já era idoso ao redigir as *Leis*. Ademais, de acordo com o mesmo comentador, o tom do trabalho sugere que ele redigiu essa obra após o fracasso da sua última visita a Sicília, (mais ou menos após 360 a. C.).

As *Leis* apresentam três interlocutores, a saber, o Estrangeiro de Atenas ou o Ateniense, condutor do diálogo e nunca nomeado, Clínias, cidadão de Creta e Megilo, cidadão de Esparta. Os três personagens são oriundos de cidades famosas à época por suas leis e instituições (Atenas, Creta e Esparta respectivamente) (625a). Eles estão realizando uma árdua caminhada entre Cnossos e a gruta-santuário de Zeus, no calor do verão cretense (625a-b; 683a). Um caminho com árvores copadas, bosques de ciprestes, ao longo do qual eles podem descansar enquanto, a partir da sugestão do Ateniense, percorrem esse trajeto falando sobre leis e constituições (625a-b).

Com o intuito de abordar o tema proposto, o Ateniense indaga aos seus interlocutores qual o fim das leis¹ das suas cidades no que concerne às refeições comuns e aos armamentos (625c). Clíniás, antecipando-se a Megilo, responde ser a vitória na guerra, pois os bens dos vencidos caem nas mãos do vencedor (626a-b).

Diante dessa resposta, o Ateniense procura mostrar que as instituições da cidade não podem objetivar a instilação somente da coragem nos cidadãos, virtude necessária para ser exitoso na guerra, mas a virtude completa, ou seja, a prudência, a temperança, a justiça e a própria coragem (626e-631d). Mais ainda, o legislador deve organizar a cidade e produzir leis de modo a alcançar a paz e a amizade cívica ou política entre os cidadãos (628a-e).

Após tratar dos fins das leis no livro I e sobre a educação no livro II, no final do livro III, no passo 702c, o personagem Clíniás revela que ele e mais outros cidadãos veneráveis de Cnossos receberam a atribuição de outorgar leis a uma nova colônia a ser fundada, que os interlocutores designarão por Magnésia (702c-d). Nesse contexto de fundação, no discurso, de uma nova cidade, os personagens constroem uma constituição que é a segunda melhor (739e), pois haverá propriedade privada e família (740a-d). Já a melhor constituição, que exerce o papel de paradigma para a composição da Magnésia, tudo é comum, como mulheres, filhos, bens e crenças (739c-d). No entanto, como a melhor constituição foi formulada para deuses ou filhos dos deuses e a Magnésia será habitada por seres humanos, não será possível a comunidade de mulheres e filhos e tampouco de bens (739b-d). Mais ainda, a ordenação da cidade ocorrerá por meio de leis, sobretudo por leis positivas (739c-d). Assim, é a partir da formulação de *nómoi* (leis positivas, costumes ou hábitos), que regulamentam e educam os cidadãos e a cidade que surge, no diálogo *Leis*, a questão da necessidade de se educar as mulheres e, como corolário, a perquirição sobre a igualdade entre homens e mulheres na Magnésia (788a-c, 790 a-b).

¹ Traduziu-se por “leis” a palavra grega *nómos*, que tanto pode significar “leis positivas” quanto “costumes”, ou seja, qualquertipo de norma que seja vinculante e obrigatória. Desse modo, ao se mencionar “leis” no artigo, pode-se compreender tanto como uma lei positiva quanto por algum tipo de costume e até mesmo uma prática habitual de uma dada comunidade.

Dito isso, parece ser consenso entre os estudiosos do tema (Bobonich, 2002, p. 388; Okin, 1979, p. 44-50; Samaras, 2013, p. 194, por exemplo) que, nas *Leis*, ao introduzir as instituições da família e da propriedade privada, Platão fez uma concessão à casa e a uma estrutura social patriarcal. Como sempre, tais concessões têm um preço. Além do perigo da exacerbação do zelo para com a família e a casa em detrimento da comunidade, essas instituições podem fragilizar o estatuto do gênero feminino nas *Leis*, como sugerem Okin (1979, p.44-46; p.49-50) e Samaras (2013, p. 194-195). Mais ainda, no que tange à análise do texto, é comum, não sem razão, a dificuldade entre os comentadores em interpretar as passagens relativas às mulheres no diálogo.

V Assim, por exemplo, Stalley (1983, p. 106) e Okin (1979, p. 45-46) afirmam que, nas *Leis*, as mulheres são consideradas inferiores aos homens. A título ilustrativo, Okin (1979, p. 45-46 e p. 50) defende que, em razão da reintrodução da propriedade privada e do instituto da família, a mulher retoma o papel que lhe é costumeiro, ou seja, aquela com quem o homem se casa com a obrigação de lhe fornecer um filho legítimo para herdar os seus bens e a propriedade. Outros, mais otimistas, como Samaras (2013, p. 181-196) e Bobonich (2002, p. 385-386), acreditam que as mulheres possuem uma quase igualdade de essências em relação aos homens, isto é, as mulheres podem atingir o mesmo (ou quase o mesmo) grau de virtude do gênero masculino. Nesse sentido, Samaras (2013, p. 194, 196) defende a quase igualdade ou a igualdade total, ela deixa as duas possibilidades em aberto, enquanto Bobonich (2002, p. 386-389) defende a igualdade absoluta. Todavia, acredito que nas *Leis*, embora defenda uma posição mais progressista em relação ao estatuto feminino da Grécia de seu tempo, Platão ou o Ateniense não advoga a favor da total igualdade de essências e de oportunidades entre os dois gêneros. Ao contrário, há inúmeros obstáculos para a participação efetiva das mulheres na esfera pública. Dito de outro modo, acredito que as passagens nas *Leis* referentes às mulheres são muito ambíguas, ainda que o texto pareça se inclinar para uma quase igualdade em ambos os campos.

Em razão desse quadro, o artigo pretende tentar descortinar um pouco a intensa névoa que paira sobre a posição platônica acerca do papel das mulheres nas *Leis*, sobretudo acerca da questão da igualdade. Nesse sentido, em primeiro

lugar, ainda que brevemente, procurar-se-á analisar a questão da igualdade de essências entre os gêneros. Em segundo lugar, abordar-se-á o tema da igualdade de oportunidades. Em terceiro lugar, mencionar-se-á algumas restrições no plano social à plena igualdade entre os gêneros nas *Leis* e, em quarto lugar, serão feitas as considerações finais.

1 A igualdade de essências nas *Leis*

A tese da igualdade de essências ou de naturezas encontra sua base primeira no diálogo *Mênnon* 72d-73c. Nessas passagens, Sócrates argumenta que homens e mulheres são saudáveis, grandes e fortes em razão das mesmas qualidades, quais sejam, a saúde, o tamanho e a força, respectivamente e não em virtude de qualidades diferentes, ou seja, o homem seria saudável em virtude de ter saúde e a mulher seria saudável por ter força, por exemplo (72d-e). Ora, se é assim com relação às características físicas, o mesmo raciocínio pode ser aplicado à virtude (73a), uma vez que o cerne da definição de virtude, formulada por Mênnon, consiste em “bem administrar” a cidade, no caso dos homens e “a casa”, no caso das mulheres (73a). A consecução excelente de uma atividade (o “bem administrar”) implica realizá-la de forma “prudente e justa”, ou seja, é necessário ser prudente e ser justo a fim de transmitir essas qualidades ao que se produz (73a-b). Outrossim, com as crianças e os anciões, ambos são bons ou virtuosos em razão de possuírem em si mesmos a prudência e a justiça (73c). Desse modo, é possível concluir, primeiramente, que homens, mulheres, jovens e idosos são virtuosos, pois possuem as qualidades da prudência e da justiça. Como corolário, no que concerne ao ser humano, a virtude é a mesma não importa o gênero e a idade (73c).

A mesma tese é defendida nas *Leis*, ainda que implicitamente, na passagem 770c7-d2. Nesse passo, há uma concitação aos futuros legisladores a se unirem ao Estrangeiro, Clínicas e Megilo em torno de um único objetivo, a saber, a direção de todos os esforços para que todos os membros da comunidade, homem ou mulher, novo ou idoso se tornarem bons cidadãos, por todo e qualquer meio possível (estudo, boa disposição de caráter, opinião, dentre outros), ou seja, a comunidade de Magnésia deve estar em consonância de que cada um dos seus

membros deve buscar, individualmente, ser excelente tanto quanto a alma humana pode sê-lo. Desse modo, todas as pessoas, a princípio, estão aptas a buscar a excelência sem nenhum tipo de distinção. O Estrangeiro de Atenas não discrimina, nessa passagem, uma excelência masculina nem feminina. Ao contrário, parece que a excelência é a mesma para todos e pode ser alcançada por diversos meios, que também são comuns a todos. Em outros termos, essa passagem parece apontar que homens e mulheres, a princípio, podem ser igualmente virtuosos da mesma maneira e no mesmo grau.

Como mencionado, um dos meios para a aquisição da excelência é a educação. A educação no que toca à guerra e à música será pública e obrigatória para todos, ou seja, haverá as mesmas prescrições tanto para os homens como para as mulheres, inclusive o mesmo treinamento (804d6-e1). Mais ainda, o Estrangeiro rechaça qualquer tentativa de impor obstáculos ao treinamento militar feminino ao citar o exemplo das sauromátidas, que praticam a equitação e várias outras modalidades de exercícios de guerra (o arco e a flexa e outras armas) como os homens (804e1-805a3). Além desse exemplo mítico, há razões pragmáticas para incluir as mulheres no treinamento militar, a saber, o aumento da capacidade de proteção da cidade, a ponto de o Estrangeiro qualificar como “irracional” o monopólio masculino da defesa militar, pois está desperdiçando metade da sua força, sobretudo na defesa da cidade (805a3-b2).

Ao tornar semelhante o estatuto entre homens e mulheres na cidade, elas passam a ser percebidas de outra maneira, a saber, como uma participante ativa na defesa e na estabilidade da cidade. Ainda que as razões do Ateniense/Platão sejam pragmáticas, essa elevação do estatuto da mulher não deixa de ser uma visão distinta da prática ateniense.

Outrossim, no passo 806c3-7 defende-se, mais uma vez, que a felicidade completa da cidade depende da educação das mulheres, pois o cuidado somente de uma parte da cidade, ou seja, do gênero masculino tem duas consequências. A primeira consiste em se ter a outra parte (as mulheres) entregue à indolência, ao luxo e ao desregramento, por não ter lhes legado educação (806c4-5). A segunda consequência se faz sentir no plano comunitário, pois, ao não educar as mulheres, a cidade somente consegue alcançar metade da felicidade (806c5-7). Em razão dessa passagem (806c3-7), Bobonich (2002, p. 386-388), por exemplo, acredita

que nas *Leis* há a defesa da igualdade de gêneros, pois, como as mulheres podem ser tão felizes ou prósperas como os homens e como a felicidade implica virtude, ou melhor, não se pode ser feliz sem ser virtuoso, o gênero feminino pode alcançar o mesmo grau de excelência do que o gênero masculino.

Todavia, a tese da igualdade entre os gêneros é aparentemente abalada em razão da controversa passagem 780d9-781b6, inserida na discussão sobre a introdução das refeições comuns também para as mulheres, algo inédito na cultura grega. Cito o discurso do Ateniense:

Pois, entre vós, Clíniás e Megilo, as refeições que os homens fazem juntos são ao mesmo tempo uma excelente instituição e, repito, o resultado maravilhoso de uma necessidade providencial. Mas, para as mulheres, a questão foi deixada de lado pelas vossas leis, sem qualquer razão válida, e não se esperava que a prática de refeições feitas em conjunto pelas mulheres visse a luz do dia. Pelo contrário, essa metade da espécie que é a nossa, já mais naturalmente dissimulada e mais astuta devido à sua fraqueza, o sexo feminino, foi muito erradamente abandonada à sua desordem por esse recuo do legislador. Agora, por causa desta negligência, sabemos que muitas coisas escapam ao seu controle, o que teria sido muito melhor do que agora se a lei tivesse cuidado disso então. A parte deixada sem cuidados não é, na verdade, apenas a metade constituída pelas mulheres, como se poderia acreditar, porque entre nós, quanto mais o sexo feminino é inferior em virtude ao sexo masculino, mais o benefício excede o dobro. Para a felicidade da cidade, ele preferiria voltar a este ponto, colocar as coisas em ordem e regular todas as práticas sem estabelecer uma distinção entre homens e mulheres. (Platão, *Leis* 780d6-781b6, tradução minha da edição francesa elaborada por Luc Brisson e Jean-François Pradeau, 2006, p. 325-326)².

² Texto em francês referente à passagem 780d6-781 b6: "Chez vous, Clinias et Mégille, les repas que prennent en commun les hommes sont à la fois une excellente institution et, je le répète, les merveilleux résultat d'une nécessité providentielle. Mais, pour les femmes, la question a été laissé de côté par vos lois, sans aucune raison valable, et la pratique de repas pris en commun par les femmes n'a pas été appelée à voir le jour. Au contraire, cette moitié de l'espèce qui est la notre, déjà plus naturellement dissimulée et plus artificieuse en raison de sa faiblesse, le sexe féminin, a été à grand tort abandonnée à son désordre par cette reculade du législateur. Or, du fait de cette négligence, on sait que beaucoup de choses échappent à votre contrôle qui eussent été beaucoup mieux qu'à présent si la loi s'en était occupée alors. La partie laissé sans soin n'est pas seulement en effet la moitié constituée par les femmes, comme on pourrait le croire, car chez nous, plus le sexe féminin est inférieur selon la vertu au sexe masculin, plus le bénéfice dépasse le double. Il voudrait mieux pour le bonheur de la cité revenir sur ce point, y mettre de ordre et régler toutes les pratiques sans établir une distinction entre hommes et femmes. (Tradução em francês do grego por Luc Brisson e Jean-François Pradeau, 2006, p. 325-326).

O termo “*asthenés*” denota fraqueza, ausência de poder, que pode ser tanto do corpo quanto da mente. Acredito que o Ateniense faz referência à fraqueza física no sentido de que a mulher, em média, não tem a mesma força física do que o homem (em média). E, em razão dessa debilidade física, ela se utiliza de outros artifícios para alcançar seus objetivos, a saber, a dissimulação e a astúcia (781a3-4). A partir dessa interpretação, a visão pouco lisonjeira do gênero feminino ocorre em razão de o legislador descurar da educação feminina. Em outros termos, a mulher tem uma capacidade intelectual e, com a devida educação que, treine seu corpo e a sua alma, ela pode utilizar essa capacidade intelectual para a construção de uma cidade próspera, sem o uso da dissimulação e da astúcia. Dito de outro modo, como pontuam Samaras (2013, p. 189), Bobonich (2002, p. 387-388) e Saunders (2003, p. 592-593), esse comportamento atribuído ao gênero feminino não é incorrigível, pois ele é fruto do costume e não da sua natureza propriamente dita. Essa percepção parece ser reforçada nas alíneas seguintes (781a6-b3) em que o Ateniense atribui a inferioridade em relação à virtude do gênero feminino à negligência do legislador. Mais ainda, o vocábulo “*akósmetos*”, que surge como advérbio no texto (“*akósmetos*”) em 781b1, com o significado de “desordem”, pode, segundo Eide (2002, p. 107), significar “desorganizado” ou “não preparado”, sendo, ainda segundo o mesmo autor, a contraparte negativa de “*nómôn étuken*”, ou seja, algo como “aquilo que se torna objeto da legislação”. Assim, Eide (2002, p. 107-108) defende que o gênero feminino não é tão hábil ou virtuoso quanto o masculino, em razão do descaso do legislador e não, como se poderia interpretar, que as mulheres são essencialmente menos virtuosas do que os homens. Nesse sentido, o legislador teria que realizar um esforço maior, pois ele deveria educar ambos os gêneros e reparar as deficiências das mulheres. Quais deficiências? As suas habilidades naturais, como já mencionado, por serem menos fortes fisicamente do que homens (Eide, 2002, p. 108), mas também eventuais recalcitrâncias herdadas de costumes distintos dos implementados na Magnésia (é preciso lembrar que a cidade será colonizada por pessoas advindas de outras cidades que carregarão consigo outros hábitos e costumes, como informa o passo 708b-d) (781c-d). Um desses obstáculos à plena educação feminina consiste no hábito da reclusão (781c). Em razão desse costume estar arraigado nas mulheres, elas não desejarão, a princípio, participar dos repastos

públicos (781c-d). Assim, o legislador deverá persuadir as mulheres a participarem das refeições comuns e a se exporem publicamente como fazem os homens (781c-d). É preciso notar, portanto, que a reclusão feminina não é algo próprio da essência feminina, mas formada pelo hábito (781c).

Além disso, como bem alerta Eide (2002, p. 108), a interpretação dessa passagem deve tomar todo o contexto a fim de se apreender o seu significado, uma vez que a síntese das frases é um tanto quanto descuidada, então para se compreender o real pensamento do autor, deve-se tomar todo o contexto do diálogo e não somente uma passagem isolada. Desse modo, é mister, primeiramente, atentar-se ao objetivo da passagem, a saber, instituir as sissítias ou as refeições públicas para as mulheres (780a-b; 780e-781a). Ora, essa instituição, tipicamente dórica, tem como fim aumentar a coesão social ou a amizade política na cidade e, no caso das mulheres, estimulá-las a sair de casa e ter uma vida pública (781c-d). Em outros termos, a passagem como um todo pretende incluir as mulheres como objeto de cuidado da legislação e inseri-las como parte integrante ativa na comunidade (Eide, 2002, p. 108). Ademais, complementando a tese defendida por Eide, acredito que, um dos objetivos de Platão nas *Leis* é formar uma comunidade política em que as pessoas sejam *philoí* (amigos) uns dos outros e, sobretudo, desenvolvam a amizade cívica (628a-e). É preciso ressaltar que, um dos requisitos para a amizade política é a existência de uma certa equidade, principalmente, com relação à excelência entre as pessoas (757a-e; 837a-d; 694a-b). Dito de outro modo, um dos propósitos nas *Leis* consiste em estimular que os cidadãos se aproximem e se conheçam, na medida do possível, uns aos outros, que cuidem uns dos outros, seja através de eventuais auxílios em razão de alguma dificuldade, seja por meio da educação (ao educar uns aos outros para a virtude) e, principalmente, que todos na comunidade partilhem os mesmos valores, costumes e modo de vida de maneira a se tornarem semelhantes na virtude (628a-c; 693b-c; 705a; 738d-e; 739c-d; 837a).

Desse modo, se a crítica do Ateniense consiste em refutar a educação dórica (e a ateniense) por não educarem as mulheres como educam os homens de modo a torná-las membros da comunidade capazes de servirem no exército e se tornarem completamente virtuosas, não parece ter muito sentido considerar a mulher inferior ao homem no que tange à excelência (805a-806c). Além disso, as

considerações do Ateniense acerca da educação das mulheres nos conduzem a concluir que ele deseja educá-las para a coragem, para a exposição pública, alcançando algum tipo de equilíbrio entre os gêneros. Em última instância, parece que as distinções entre os gêneros nas *Leis* se devem muito mais a razões culturais/educacionais e menos a distinções puramente biológicas, ainda que tais não possam ser descartadas, como parece sugerir a passagem 802 e em que o Ateniense menciona uma distinção entre as harmonias e ritmos femininos e masculinos. Nesse sentido, o legislador deve saber distinguir os dois tipos, masculino e feminino. O tipo masculino é dito aquele que se inclina para a magnificência e a coragem e o tipo feminino é aquele que se inclina para a ordem e para a temperança (802e). Ora, essa apreciação do Ateniense marca dois pontos. O primeiro concerne em que ambos os tipos se inclinam para determinadas características, mas não implica que as mesmas necessariamente se desenvolverão. Elas não são definitivas. Ademais, tais qualidades, ainda que possam ser atribuídas a uma tendência biológica, o Ateniense não deprecia nenhuma dessas características. Ao contrário, uma leitura atenta do diálogo nos mostra que é exatamente a temperança e a ordenação de si que ele tenta, por meio da educação, impingir nos cidadãos, ou seja, o que ele chama de tipo feminino (696b-c; 742e-743d; 733e-734 d; 716c-d).

Todavia, algumas passagens depois, o cenário parece ser bem distinto. Na passagem 805c6-d1, pode-se vislumbrar isso, cito: “A nossa tese é de que é necessário que o gênero feminino deve, o máximo possível, partilhar com o gênero masculino a educação e também outras coisas” (tradução minha). Há, portanto, uma distinção de grau na igualdade entre os gêneros, ou seja, o gênero feminino divide com o masculino a educação dada pela cidade e todas as outras coisas ao máximo, mas não completamente. A passagem sugere que o gênero masculino gozará de todos os bens na sua plenitude (ou tanto quanto possível ao gênero humano), mas o mesmo não ocorrerá com as mulheres. Ao gênero feminino será vedada a participação em alguns bens ou as mulheres não gozaráo dos cargos da mesma forma ou na mesma medida que os homens.

Desse modo, parece-me que Platão está inclinado a defender a quase igualdade de essências entre homens e mulheres, mas não a igualdade total.

Outrossim, o mesmo parece ocorrer com relação à igualdade de oportunidades. Na próxima seção, debruçar-me-ei sobre esse tema nas *Leis*.

2 Igualdade de oportunidades nas *Leis*

Cabe, primeiramente, determinar a concepção de igualdade de oportunidades, sobretudo nas *Leis*. Nesse sentido, vou me valer das lições de Samaras para especificar o que entendo como igualdade de oportunidades. Segundo Samaras, a tese da igualdade de oportunidades exige a adoção de dois requisitos. O primeiro requisito consiste na possibilidade de a mulher se tornar tão virtuosa quanto o homem. Esse requisito é aceito, a princípio, pelo Estrangeiro de Atenas dada a universalização da educação prevista no diálogo. O segundo requisito consiste na possibilidade de eleição das mulheres para os cargos superiores da Magnésia. Alguns intérpretes, como Brisson (2012, p. 105), Stalley (1983, p. 105) e Okin (1979, p. 47), acreditam que, o Ateniense só prescreve às mulheres os cargos que estão em consonância com o seu papel social, isto é, como as inspetoras da família e do casamento (784a-c; 930a), inclusive em razão de que tais cargos serem uns dos poucos que ele cita expressamente para as mulheres. Okin (1979, p. 47-48) ainda aduz que, em virtude de o Ateniense mencionar logo em seguida (após prescrever às mulheres o cargo de inspetoras do casamento (784a-b)), a idade para os cargos oficiais (40 anos para mulheres e 30 anos para os homens), isso seria uma evidência de que as mulheres somente poderiam ocupar os cargos expressamente mencionados anteriormente, a saber, inspetoras da família e do casamento e mesmo assim, após os 40 anos. Além disso, pesa contra a elegibilidade quase irrestrita das mulheres, a redação acerca do procedimento e do colégio eleitoral para a eleição do Diretor da Educação (redação confusa e que parece restringir aos homens exclusivamente o voto para esse cargo) (764c-766b). Aliás, de modo geral, a redação e a interpretação sobre os critérios de elegibilidade e votação para os cargos são obscuras. No entanto, acredito que, em concordância com a posição de Samaras (2013, p. 191) e de Saunders (2003, p. 593), salvo a exceção do cargo de diretor da educação, em que Platão alude expressamente que deve ser ocupado por um homem, pai, com mais de 50 anos (765d), há a possibilidade da eleição das mulheres para os cargos mais

importantes da Magnésia, como guardiães da lei e até mesmo, em tese, o Conselho Noturno (951e; 961a). Ora, se elas podem ser guardiães da lei, podem ser eleitas e terem direito de voto para os outros cargos também, exceto restrição expressa.

Nesse sentido, ao explanar sobre a seleção para as magistraturas, ele não faz nenhuma distinção entre os gêneros (753b4-d1). A única exigência é a de portar armas como integrantes da cavalaria ou da infantaria ou ter participado da guerra (753b). No entanto, ele limita a participação feminina no exército, ela ocorrerá após o nascimento dos filhos e não poderá ultrapassar os cinquenta anos (785b2-9). Alguns intérpretes, como Samaras (2013, p. 192) e Saunders (2003, p. 594), observam que as mulheres funcionariam como um “exército de reserva” e não atuariam na linha de frente e que seu treinamento militar seria mais leve do que o dos homens (813e3-814c4). Todavia, ainda segundo muitos deles, como Samaras e Saunders (2003, p. 594-597) acima citados, mesmo nesses casos, poderiam ser considerados como participação no exército e treinamento militar, ou seja, as mulheres ainda participariam plenamente como cidadãs das eleições na cidade, pois ao elencar as condições de elegibilidade, Platão não faz nenhuma restrição. É bem verdade que alguns sugerem, como Samaras (2013, p. 194), que, ele não faz essas restrições em razão de jamais imaginar que uma mulher pudesse, na realidade, lançar-se publicamente para tais cargos. No entanto, isso é meramente especulação.

Um outro problema, trazido à discussão por Saunders, concerne ao tempo em que é possível o serviço militar. Conforme o passo 785b, as mulheres teriam dez anos, ou seja, dos 40 aos 50 anos para realizar as atividades militares. Contudo, como o próprio Saunders (2003, p. 595-596) nota, na passagem 814a-c, o Ateniense explana sobre a necessidade de as mulheres aprenderem a lutar, pois se um dia a cidade for invadida, elas terão capacidade de resistir às invasões do exército estrangeiro a fim de proteger seus filhos e as demais crianças da cidade. Assim, uma questão se impõe – será que realmente durante o período de procriação (até os 40 anos), a mulher, de fato, não participa do serviço militar? Acredito que, em razão das passagens 814a-c e 829a-b (a previsão de que as mulheres, crianças e homens participarão de uma marcha com fins de treinar a

população para guerra), é possível defender que essa vedação do serviço militar antes dos 40 anos não seja absoluta.

Diante de tamanha lacuna, acredito que as evidências no diálogo tendem a admitir uma quase igualdade de oportunidades, mas não uma igualdade absoluta, como defende Samaras, pois há algumas restrições com relação à idade em que as mulheres podem participar da vida militar e, portanto, serem eleitoras e elegíveis para os cargos, ainda que, como se procurou demonstrar, é possível suspeitar que essa limitação não seja absoluta. Ademais, a quase igualdade de oportunidades se impõe, principalmente, em razão dos critérios para a escolha do Diretor da Educação, responsável pela formação educacional de todas as meninas e de todos os meninos da Magnésia, conforme a citação a seguir:

Ele deve ter, no mínimo, cinquenta anos de idade e ser pai de crianças legítimas - de preferência filhos e filhas, embora qualquer um deles sirva sozinho. O próprio candidato escolhido e aqueles que o escolhem devem compreender que este é de longe o mais importante de todos os cargos supremos na cidade. (Platão, *Leis* 765d-e. Tradução minha da edição inglesa elaborada por Trevor Saunders 1970, p. 240-241)³.

A passagem esclarece que o Diretor da Educação, em razão das suas atribuições, é considerado o cargo mais importante da Magnésia (765d-e). Essa magistratura deve ser ocupada exclusivamente por homens (765d), pois consta como um de seus requisitos, além da idade mínima de 50 anos, ser *pai* (765d). Assim, se uma das condições para o preenchimento do cargo é ser pai, então tal magistratura só deve ser ocupada por uma pessoa do sexo masculino. Ademais, sua descendência deve ser composta por crianças legítimas, preferencialmente crianças de ambos os sexos, embora seja possível a ocupação do cargo por um homem que seja pai só de meninas ou só de meninos (765d).

Todavia, como exposto, as passagens são deveras ambíguas e lacunosas. Por fim, cabe mencionar algumas restrições no plano social à plena participação da mulher na vida pública. Essas citações são relevantes para apresentar um

³ *Leis* 765d-e: "He must be not younger than fifty years old, and the father of legitimate children - preferably both sons and daughters, though either alone will do. The chosen candidate himself and those who choose him should appreciate that this is by far the most important of all the supreme offices in the state." (Tradução do grego de Trevor Saunders, 1970, p. 240-241)".

quadro geral do estatuto do gênero feminino nas *Leis* e para corroborar minha hipótese da quase equidade da posição das mulheres em relação aos homens no diálogo.

3 Restrições sociais enfrentadas pelo gênero feminino

No plano social as restrições são ainda maiores, como a vedação à posse da propriedade privada, ou seja, elas não podem ser proprietárias dos lotes nem tampouco serem herdeiras (923c). Somente aos homens cabe a primazia de ser herdeiro e possuir propriedade (923c). A escolha do marido cabe ao pai ou *kýrios* (uma espécie de tutor legal) da mulher (774e; 923d). Com relação aos atos jurídicos, o testemunho da mulher só é possível em um processo judicial após os 40 anos e, se não tiver marido, também mover uma ação judicial (937a), ou seja, as mulheres nas *Leis* encontram muitas limitações. Outras prescrições não são exatamente restritivas, mas elas são mais flexíveis com relação ao gênero feminino do que com o masculino. Assim, a título ilustrativo, Saunders (2003, p. 595) menciona que, no passo 834c4-d6, que se refere às competições de arco ou lança montados em animais, tais disputas serão opcionais para o gênero feminino, mas obrigatórias para o masculino. Além disso, a partir dos seis anos, haverá segregação entre meninos e meninas, embora ambos recebam a mesma educação (794c-d).

Por outro lado, ambos os gêneros, sem nenhuma distinção quanto à penalidade, podem cometer o crime de adultério (784c-e) e as punições do código penal parecem ser rigorosamente as mesmas para ambos os gêneros (781b; 864c). Igualmente, a mulher pode participar dos tribunais de família (878a). Dito de outro modo, embora haja algum progresso em relação à situação das mulheres em Atenas, ainda há muitas restrições sociais à plena participação da mulher na vida pública na Magnésia.

Considerações finais

A partir do exposto, é possível perceber quão ambígua é a redação das *Leis* no que se refere à posição do gênero feminino. É bem verdade que o texto advoga

a favor da educação irrestrita para todos os gêneros (804d). No entanto, é possível perceber uma certa limitação a essa educação, pois as mulheres somente participarão “na medida do possível” ou “o máximo possível” (805c). Ora, isso implica que esse compartilhamento não será total e, como já foi mencionado, se tal não ocorre a educação é para desenvolver a virtude na pessoa (643e), talvez a mulher não seja considerada tão virtuosa como o homem.

Com relação à igualdade de oportunidades, há ainda mais ambiguidade e lacunas na redação das passagens. Contudo, aparentemente, as mulheres são eleitoras e podem participar de quase todos os cargos. Mais uma vez, a exclusão com relação ao cargo de Diretor da Educação (764c-766b) e as restrições quanto à idade para prestar serviço militar impedem a plena igualdade.

Desse modo, é possível concluir que, tanto quanto à virtude, quanto à igualdade de oportunidades entre os gêneros, Platão/Ateniense faz alguma distinção. Nesse ponto, discordo de Bobonich (2002, p. 385-388), para quem há igualdade entre os gêneros e de Samaras (2013, p. 181-196), para quem Platão defende a igualdade de oportunidades nas *Leis*. Há inúmeras ambiguidades e restrições no plano político e restrições no âmbito social que impedem a plena igualdade entre os gêneros nas *Leis*, ainda que, distintamente de Okin (1979, p. 45-46) e Stalley (1983, p. 106), acredito que Platão/Ateniense não considere o gênero feminino tão inferior ao masculino como parecem defender os autores mencionados.

Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2019.
- BOBONICH, C. *Plato's Utopia Recast. His later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- BRISSON, L.; PRADEAU, J.-F. *Les Lois. Livres I à VI*. Paris: Éditions Flammarion, 2006.
- _____. *As Leis de Platão*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

- EIDE, T. Including the Women in Plato's *Laws*. A Note on Book 6, 781a-b. *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 77:1, p. 106-109.
- GUTHRIE, W. *A History of Greek Philosophy*. The Later Plato and The Academy. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- OKIN, S. *Women in Western Political Thought*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 1979.
- PLATÃO. *The Laws*. Translated with an introduction by Trevor Saunders. Middlesex, Baltimore, Ringwood: Penguin Books Ltd., 1970.
- _____. *Leis e Epínomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- _____. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2001.
- _____. *As Leis incluindo Epínomis*. Tradução Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010.
- SAMARAS, T. Family and the question of women in the Laws. In: BOBONICH, C. (ed). *Plato's Laws. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 172-196.
- SAUNDERS, T. *Plato on women in the Laws*. In: POWELL, A. (ed.) *The Greek Word*. London and New York: Routledge, 2003.
- STALLEY, R. *An Introduction to Plato's Laws*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.