

A IGUALDADE ENTRE HOMENS E MULHERES NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO: *PAIDEÍA*, *PHÝSIS* E O TESTE DIALÉTICO DE 455C

*THE EQUALITY OF MEN AND WOMEN IN PLATO'S REPUBLIC:
PAIDEIA, PHYSIS, AND THE DIALECTICAL TEST OF 455C*

Guilherme Domingues da Motta 

Universidade Federal de Ouro Preto /
Programa de Pós-graduação em Filosofia
da Universidade Federal de Minas Gerais

Recebido: 02 Fev 2026

Aceito: 20 Mar 2026

Publicado: 30 Mar 2026



las, é precisamente o que a passagem coloca à prova. Argumento que ela funciona como teste dialético: o momento em que Gláucon falha em aplicar esse critério e responde com base no desempenho socialmente observado sob uma educação assimétrica. Rejeitada a leitura literal, torna-se possível enunciar sem concessões o critério de 454c–d: nenhuma diferença atribuível ao sexo enquanto tal é relevante para as capacidades exigidas pelas funções cívicas. Tampouco comprometem essa conclusão igualitária as objeções fundadas no *Timeu*, em interpretações que enfatizam diferenças fisiológicas entre os sexos ou na persistência de um vocabulário patriarcal na própria *República*.

Palavras-chave: Platão; *República*; igualdade; mulheres; *paideía*; *phýsis*; teste dialético.

Abstract

The problem of equality between men and women in Plato's *Republic* cannot be resolved without confronting passage 455c–d: read literally, it appears to assert male superiority precisely where the egalitarian argument most demands consistency. The criterion established at 454c–d, according to which only differences in nature relevant to a specific function can justify assigning different functions or withholding the education required to carry them out, is precisely what the passage puts to the test. I argue that it functions as a dialectical test: the moment at which Glaucon fails to apply this criterion and responds instead on the basis of socially observed performance under an asymmetric education. Once the literal reading is rejected, it becomes possible to state the principle of 454c–d without concession: no difference

attributable to sex as such is relevant to the capacities required for civic function. Nor do the objections grounded in the *Timaeus*, in interpretations that emphasize physiological differences between the sexes, or in the persistence of a patriarchal vocabulary in the *Republic* itself undermine this egalitarian conclusion.

Keywords: Plato; *Republic*; equality; women; *paideía*; *phýsis*; dialectical test.

1. Introdução

O Livro V da *República* de Platão contém uma das propostas igualitárias mais explícitas e politicamente radicais de toda a filosofia antiga: a de que mulheres com o talento natural adequado devem receber a mesma educação que os homens, partilhar das mesmas funções cívicas e ser admitidas nos cargos mais elevados da *kallípolis* em condições de plena igualdade.¹

A proposta é radical o suficiente para que o próprio Sócrates hesite diante dela, enquadre a discussão na linguagem de um tribunal e se resguarde reiteradamente do ridículo; como argumenta Arruzza (2023, p. 18), esse enquadramento apologético não é acidental, mas serve para marcar a proposta como uma afirmação de alto risco que precisa ser sustentada contra o riso e os costumes. O que a torna filosoficamente notável não é simplesmente sua conclusão, mas sua estrutura argumentativa: Platão não se limita a afirmar que as mulheres são iguais em todo aspecto relevante para o exercício de qualquer função. Ele argumenta em favor disso.

Contudo, no centro desse argumento encontra-se uma passagem que permanece controversa há décadas. Em 454c–d, Sócrates havia fixado o critério que governa toda a discussão: somente diferenças de natureza relevantes para uma função específica podem justificar a atribuição de funções distintas ou a recusa da educação igualitária necessária para desempenhá-las. Em 455b–c, retomando esse critério, ele define os indicadores da aptidão natural: os bem-dotados aprendem com facilidade, descobrem muito além do que lhes é ensinado e retêm o que aprenderam; e pergunta se há alguma ocupação humana em que o sexo masculino não supere o feminino em todos esses pontos. A pergunta não versa sobre funções, mas sobre os dotes intelectuais que tornam possível o bom desempenho de qualquer função. Gláucon responde que um gênero é em tudo largamente superado pelo outro (455c), aceitando o pressuposto da pergunta em vez de submetê-lo ao critério.

O argumento igualitário parece, assim, repousar sobre uma concessão à posição que ele foi construído para refutar. Porém, sustento, a concessão nunca foi genuína: é parte de um teste dialeticamente encenado, o momento em que o leitor atento deveria aplicar o critério de 454c–d onde Gláucon fracassa em fazê-lo e recusar a inferência que a *dóxa* torna irresistível.

Os principais intérpretes responderam a essa dificuldade com três estratégias que, em maior ou menor grau, aceitam que 455c afirma o que parece afirmar, mas sustentam que isso não compromete a conclusão igualitária. Elas tentam conter o dano localizando a concessão

¹Todas as citações da *República* são baseadas em Maria Helena da Rocha Pereira, trad., *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001). As traduções marcadas como ‘adaptada’ afastam-se de Rocha Pereira conforme indicado na discussão. O texto grego segue John Burnet, ed., *Platonis Opera*, vol. 4 (Oxford: Oxford University Press, 1902). O autor utilizou ferramentas de inteligência artificial (Claude, Anthropic; versões claude-sonnet-4-6 e anteriores) como suporte no processo de elaboração e revisão deste manuscrito. O uso limitou-se à tradução de uma versão prévia em inglês para o português (com posterior revisão exaustiva do autor), mapeamento de contra-argumentos, revisão editorial de estilo e verificação de conformidade com as normas da revista. A tese central, a interpretação das fontes e todas as decisões intelectuais são de responsabilidade exclusiva do autor.

fora da tese central do argumento, a de que as mulheres devem ocupar as mesmas funções que os homens.

Vlastos é um dos defensores dessa abordagem. A *República* contém passagens em que Platão faz menções depreciativas sobre as mulheres e que criam uma tensão aparente com a proposta igualitária do Livro V.² Vlastos resolve essa tensão observando que menções à *phýsis* estão ausentes delas: Platão estaria descrevendo o que as mulheres se tornaram sob condições históricas injustas, não o que são por natureza (p. 122). Mas essa estratégia não alcança 455c, onde a *phýsis* não está ausente, mas explicitamente operante. Em vez de confrontar a passagem, Vlastos a evita, concedendo apenas especulativamente que haveria uma superioridade masculina nas capacidades relevantes para a função cívica, mas compatível com a igualdade de oportunidades individual (p. 124). O argumento a partir da ausência de *phýsis* nas passagens depreciativas encontra aqui seu limite.

Annas (1976), ao contrário, aceita a tensão como genuína e irresolvida, argumentando que 455c–d mostra que Platão jamais alcançou uma posição plenamente consistente sobre a igualdade sexual.³ Outros ainda tentaram neutralizar o dano: Calvert (1975) propôs uma correção lógica — a superioridade coletiva não implica inferioridade individual, pois quem assim conclui comete a falácia da divisão — e leu a concessão de 455c como *reductio* tática das próprias premissas do misógino, o que já implica que Sócrates não acredita no que parece afirmar; chega assim ao limiar da leitura não literal, mas sem transpô-lo, pois não pergunta quem faz a concessão.⁴ Pierce (1973) argumentou que a própria afirmação de superioridade masculina, lida com atenção, gera paradoxalmente a conclusão igualitária, pois se os homens superam as mulheres em tudo, não há esfera de competência exclusivamente feminina, e portanto nenhuma razão para excluí-las das funções masculinas.⁵

Cada uma dessas estratégias é engenhosa. Nenhuma é plenamente satisfatória: cada uma aceita, de uma forma ou de outra, o estatuto assertórico de 455c, ou seja, trata a passagem como afirmação doutrinária de Platão e neutraliza apenas as consequências que ameaçam a igualdade de funções entre os sexos, sem questionar o estatuto da passagem em si. Em cada caso, subsiste ao menos um traço de concessão, suficiente para que o misógino diga que até Platão, em seu momento mais igualitário, não pôde negar a superioridade masculina. O misógino encontra, no próprio argumento destinado a derrotá-lo, um ponto de apoio que persiste em toda leitura que aceita a literalidade de 455c. A contribuição mais recente, e a que mais se apro-

²As passagens citadas por Vlastos (p. 122) são 431b–c, 469d, 563b e 605d–e. São igualmente relevantes 387e–388a, onde lamentos são atribuídos a mulheres e a homens inferiores, e 395d–e, onde a mulher figura como modelo proibido de imitação para os guardiões. VLASTOS, Gregory. Was Plato a feminist? In: KRAUT, Richard (ed.). *Plato's Republic: critical essays*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997. p. 115–128 (originalmente publicado em: *Times Literary Supplement*, n. 4485, p. 276, 288–289, 1989).

³ANNAS, Julia. Plato's Republic and feminism. *Philosophy*, v. 51, n. 197, p. 307–321, 1976.

⁴CALVERT, Brian. Plato and the equality of women. *Phoenix*, v. 29, n. 3, p. 231–243, 1975.

⁵PIERCE, Christine. Equality: Republic V. *The Monist*, v. 57, n. 1, p. 1–11, 1973.

xima da leitura que proponho, é a de Arruzza (2023): ao argumentar contra leituras puramente instrumentais, ela estabelece a autonomia da Primeira Onda⁶ como argumento sério sobre as capacidades naturais das mulheres e identifica com precisão a estranheza estrutural em 455c, sem, porém, resolvê-la, tratando a dificuldade como além do escopo de seu artigo.

Pretendo mostrar que 455c, lido dentro da estrutura dialética do argumento e em confronto com o critério de 454c-d, não afirma a superioridade masculina como premissa. A passagem funciona como um teste: o momento em que um interlocutor atento deveria recusar a inferência que Gláucon aceita. A inferência é falsa, incoerente com o que precede em 454c-d e com tudo que se segue de 455d a 457a, que reafirma, em formulações sucessivas, a distribuição igualitária das capacidades naturais entre os sexos. Uma vez estabelecida essa leitura, o critério pode ser enunciado sem concessão: nenhuma diferença atribuível ao sexo enquanto tal é relevante para a aquisição das capacidades requeridas por qualquer função cívica, e dissolve-se o último obstáculo à leitura da *República* como texto que estabelece, sem ressalvas, a igualdade natural de homens e mulheres em todo aspecto relevante para essas capacidades.⁷

2. A Leitura Não Literal: 455c como Teste

2.1 O Critério de 454c-d e a Estrutura do Teste

Em 455b-d, Sócrates constrói, por meio de uma sequência de perguntas retóricas dirigidas a Gláucon, os critérios pelos quais a aptidão natural é reconhecida em qualquer campo de atividade. Dentro dessa mesma sequência interrogativa, formula então a pergunta que gerou tanta controvérsia: se há alguma atividade humana em que o sexo masculino não supere o feminino em todos esses pontos (455c). O papel dessa pergunta no argumento só pode ser determinado em confronto com o que a precede e com o que a segue.

A passagem vem imediatamente após Sócrates ter estabelecido, em 454c-d, o critério que governa toda a discussão sobre a função cívica das mulheres: somente diferenças de natureza relevantes para uma função específica podem justificar a atribuição de funções distintas ou a recusa da educação necessária para desempenhá-las. E é seguida, de 455d a 457a, por uma série de reafirmações de Sócrates no registro da *phýsis*: as capacidades naturais estão distribuídas de modo semelhante entre ambos os sexos. A única ressalva é a de que as mulheres são mais fracas em todas elas; mas essa ressalva diz respeito à força física e não se estende às capacidades inte-

⁶A discussão da igualdade cívica das mulheres em 449a-457b é convencionalmente denominada Primeira Onda; a Segunda Onda (457b-466d) trata do comunismo dos guardiões; a Terceira (471c-541b), do governo dos filósofos.

⁷O uso de "função cívica" em lugar de "guardião" reflete a tese de que o princípio igualitário e o programa educativo da *República* se estendem além da classe guardiã a todos os cidadãos. Cf. MOTTA (2010); MOTTA (2014, p. 127, 131, 133).

lectuais e morais que, pelo critério de 454c–d, são relevantes para a função cívica. No entanto, sustento que, pelo critério de 454c–d, mesmo quanto à força física, quando o limiar exigido por uma função é atingido por ambos os sexos, a diferença de grau torna-se irrelevante para a atribuição dessa função. O que conta, então, é a suficiência funcional, não a posse da força em grau máximo.

O argumento do Livro V vinha sendo construído de modo a culminar no critério formulado em 454c–d. Esse critério é a resposta de Sócrates a um suposto objetor que, invocando o princípio de especialização aceito desde o Livro II (370a–c), segundo o qual as naturezas diferentes devem caber funções diferentes, alega que homens e mulheres, por serem de naturezas distintas, não devem exercer as mesmas funções (453b). Sócrates concede o princípio, mas observa que ele nada decide enquanto não se determine que tipo de diferença é relevante para cada função: se calvos e cabeludos têm naturezas opostas, seria absurdo, exercendo os calvos a sapataria, proibir os cabeludos de exercê-la, pois ter ou não cabelo é irrelevante para esse ofício (454c).

O fundamento do critério repousa sobre um princípio que a *República* pressupõe ao longo de toda a obra: a capacidade exigida para o exercício de qualquer função cívica não deriva da natureza tomada isoladamente, mas da articulação entre aptidão natural e educação. O programa educativo dos Livros II–III encena reiteradamente essa relação, ainda que não a tematize de modo expreso. Essa interação, operante na discussão sobre a igualdade funcional entre homens e mulheres, pode ser esquematizada como *phýsis + paideía* → *dýnamis*: natureza e educação produzem conjuntamente as capacidades que tornam possível o desempenho de uma função.⁸ A *dýnamis* que emerge por meio da educação não apenas capacita uma natureza para determinada função; ela também permite discerni-la. Somente por meio das capacidades assim produzidas e postas à prova pela observação a aptidão natural originária torna-se identificável.

Um sinal claro dessa interação aparece na definição de coragem em 429c: ela não é apresentada como simples traço natural, mas como a *dýnamis* pela qual se preserva, em meio a prazeres e temores, a convicção correta inculcada pela educação. Sócrates retoma esse princípio já ao abrir a questão da educação das mulheres, por meio da analogia dos cães de guarda (451d–452a), garantindo que ele governe toda a discussão subsequente. As fêmeas podem exercer a mesma função que os machos? Gláucon admite que sim, embora ressalte sua menor força física. Sócrates pergunta então se um animal pode ser destinado aos mesmos fins que outro sem receber a mesma criação e a mesma educação; Gláucon concorda que não. A conclusão é clara: a capacidade de desempenhar a mesma função depende da educação, não do sexo. A menor força física das fêmeas é reconhecida, mas não é funcionalmente decisiva. O que importa, já aqui, é a

⁸A fórmula *phýsis + paideía* → *dýnamis* é uma abreviação heurística do autor, não uma formulação de Platão. Para a formulação explícita do esquema e para o argumento de que a aptidão natural só se torna identificável por meio das capacidades produzidas pela educação, ver MOTTA (2010, f. 107–110, 132, 149–151 e 174, nota 616). Para uma exposição teórica mais ampla do modo como a *paideía* opera como intervenção causal, análoga a uma *technê*, sobre os elementos naturais da alma, ver MOTTA (2022, p. 112–120).

suficiência para a função, não a força máxima.

2.2 O Fracasso de Gláucon

Estabelecido o critério de 454c–d, o diálogo passa a pôr à prova não o critério, mas sua aplicação, e é aqui que Gláucon falha. Sócrates começa por explicitar os indicadores de aptidão natural válidos para qualquer campo de atividade, levando o interlocutor a admitir que não há outros além deles:

Vamos, dir-lhe-emos, responde: não era assim que falavas, ao dizer que uma pessoa é bem dotada por natureza para algo, e outra mal dotada, porque uma aprende com facilidade e a outra com dificuldade? E que uma, a partir de breve instrução, é capaz de descobrir muito além do que lhe foi ensinado, ao passo que a outra, mesmo tendo recebido muita instrução e exercício, nem sequer conserva o que aprendeu? E que, numa, o corpo serve adequadamente ao pensamento, ao passo que, na outra, lhe faz oposição? Haverá outros critérios além destes pelos quais distingues, em cada caso, a pessoa bem dotada por natureza daquela que o não é? Ninguém apontará outros, disse ele.⁹ (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira com modificações)

Os termos *eúphyē* e *áphyē* (bem- e mal-dotado por natureza) carregam *phýsis* diretamente em sua morfologia. Os critérios que se seguem especificam em que consiste a aptidão natural para qualquer atividade: facilidade de aprendizado, capacidade de descoberta independente (*heuretikós*), retenção (*sōizōito*) e o serviço do corpo ao pensamento. São precisamente as capacidades mais relevantes para a função cívica e para a aquisição da virtude. Quando a pergunta de 455c se segue imediatamente (se há alguma atividade em que os homens não superam as mulheres em todos esses pontos), é esse vocabulário de *phýsis*, já ativo e estabelecido, que a pergunta invoca.

Vem então a pergunta de 455c:

“Sabes, de entre as ocupações humanas, alguma em que o sexo masculino não sobreleve o feminino em todos esses pontos?”¹⁰ (tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com o acréscimo de “em todos esses pontos”, decisivo para a remissão aos critérios de 455b–c).

⁹ἴθι δὴ, φήσομεν πρὸς αὐτόν, ἀποκρίνου· ἄρα οὕτως ἔλεγες τὸν μὲν εὐφυῆ πρὸς τι εἶναι, τὸν δὲ ἀφυῆ, ἐν ᾧ ὁ μὲν βραδίως τι μανθάνοι, ὁ δὲ χαλεπῶς; καὶ ὁ μὲν ἀπὸ βραχείας μαθήσεως ἐπὶ πολὺ εὐρετικὸς εἴη οὐ ἔμαθεν, ὁ δὲ πολλῆς μαθήσεως τυχὼν καὶ μελέτης μὴδ' ἄε μαθε σφύζοιτο; καὶ τῷ μὲν τὰ τοῦ σώματος ἰκανῶς ὑπηρετοῖ τῇ διανοίᾳ, τῷ δὲ ἐναντιοῖτο; ἄρ' ἄλλα ἅττα ἐστὶν ἢ ταῦτα, οἷς τὸν εὐφυῆ πρὸς ἕκαστα καὶ τὸν μὴ ὠρίζου; Οὐδεῖς, ἦ δ' ὅς, ἄλλα φήσει. (Rep. 455b)

¹⁰Οἶσθά τι οὖν ὑπὸ ἀνθρώπων μελετώμενον, ἐν ᾧ οὐ πάντα ταῦτα τὸ τῶν ἀνδρῶν γένος διαφερόντως ἔχει ἢ τὸ τῶν γυναικῶν; (Rep. 455c)

A pergunta é formulada negativamente: indaga se há alguma atividade em que os homens não superem as mulheres em todos esses pontos. A formulação negativa torna o teste a que Gláucon é submetido ainda mais rigoroso: ela torna a generalização socialmente esperada, a de que os homens detêm uma superioridade geral sobre as mulheres nos aspectos relevantes, mais difícil de evitar, e Gláucon, em vez de aplicar o critério recém-fixado, é quem a subscreve indevidamente.

A dificuldade que isso cria não passou despercebida. Annas tem razão em identificá-la como grave: se Sócrates estivesse afirmando, ainda que implicitamente, que os homens requerem menos instrução, menos prática e têm maior capacidade de retenção do que as mulheres, ele estaria afirmando precisamente o tipo de diferença natural relevante que 454c–d admite como único fundamento da distinção funcional. Isso subverteria o princípio antes mesmo de ele ser aplicado. Annas conclui, por isso, que Sócrates é inconsistente e que o argumento igualitário das passagens precedentes não sobrevive a essa concessão (pp. 309–310). A tensão que ela identifica é real. A questão é saber se a inconsistência pertence de fato a Sócrates ou se a passagem faz algo diferente de enunciar uma tese sobre a superioridade masculina em aspectos tão relevantes.

Sócrates não aguarda a resposta à primeira pergunta, o que sugere que ela opera retoricamente, como forma de expor a pressão da *dóxa*, e não como simples pedido de informação. Passa imediatamente a uma segunda: "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?"¹¹ (455c). A distinção entre dois planos, o do desempenho socialmente observado e o da aptidão natural, torna-se explícita na sequência de 455d–e. A réplica de Gláucon opera inteiramente no plano da observação social: "por assim dizer, um gênero sobreleva em muito o outro"¹², seguida imediatamente pela qualificação: "há muitas mulheres que são melhores que os homens para numerosas tarefas"¹³. O termo-chave é *beltious*: um comparativo geral de melhor desempenho, o tipo de juízo disponível a quem observa resultados nas condições sociais existentes. Ainda não se trata do vocabulário da natureza. Gláucon toma o desempenho socialmente observado como evidência de diferença natural, mas esse desempenho foi produzido sob condições de educação profundamente assimétricas: as mulheres foram sistematicamente privadas da formação que, pela fórmula *phýsis + paideía* → *dýnamis*, é condição necessária para que a aptidão natural se desenvolva e se torne discernível. Concluir, a partir de um desempenho assim produzido, que existe uma diferença natural relevante é aceitar exatamente a inferência que o critério deveria bloquear.

Sócrates não permanece nesse plano; a conclusão que formula desloca-se imediatamente para a *phýsis*:

¹¹ Η μακρολογῶμεν τήν τε ὑφαντικὴν λέγοντες καὶ τήν τῶν ποπάνων τε καὶ ἐψημάτων θεραπείαν, ἐν οἷς δὴ τι δοκεῖ τὸ γυναικεῖον γένος εἶναι, οὗ καὶ καταγελαστότατόν ἐστι πάντων ἡττώμενον; (Rep. 455c)

¹² Πολὺ κρατεῖται ἐν ἅπασιν ὡς ἔπος εἰπεῖν τὸ γένος τοῦ γένους. (Rep. 455c)

¹³ Γυναικες μέντοι πολλὰ πολλῶν ἀνδρῶν βελτίους εἰς πολλὰ. (Rep. 455d)

Logo, não há na administração da cidade nenhuma ocupação, meu amigo, própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as atividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem. ¹⁴ (455d–e)

O vocabulário aqui (*hai phýseis, homoíōs diesparménai*) é explicitamente o da distribuição natural, não o do desempenho observado. A única qualificação acrescentada por Sócrates é *asthenésteron* (“mais fraco”), que designa consistentemente fraqueza física ao longo da passagem e, como já visto, não entra como variável relevante sob o critério de 454c–d.

O encadeamento argumentativo é, portanto, preciso. Gláucon já havia concordado com o critério de 454c–d: diferenças de natureza só são relevantes quando afetam diretamente a capacidade de exercer uma função específica. Mas, quando é chamado a aplicá-lo, não o aplica: concede uma superioridade masculina geral e qualifica-a apenas com a ressalva de que muitas mulheres são melhores do que muitos homens em muitas tarefas (*beltious*), ambos juízos de desempenho observado, produzidos sob condições de educação assimétrica. Trata-se de um erro de aplicação, não de compreensão: ele sabe o que o critério exige, mas responde a quem dele, oferecendo exatamente o tipo de dado que o critério fora formulado para excluir como evidência de diferença natural. Sócrates, por sua vez, não aceita essa resposta como suficiente. Sem corrigi-la explicitamente, fornece ele mesmo a resposta que o critério requer: as capacidades naturais estão distribuídas de modo semelhante entre ambos os sexos. Ele desloca o juízo do plano do desempenho observado para o plano da aptidão natural, e é esse deslocamento que constitui o núcleo argumentativo da passagem.

É justamente esse movimento que a leitura de Pierce do trecho em questão não registra suficientemente. Ao reconstruir esse argumento, ela trata *beltious* e a linguagem da distribuição natural como se estivessem no mesmo plano explicativo, como se ambos descrevessem igualmente a questão da aptidão natural. Com isso, ela deixa escapar o trabalho argumentativo que a passagem efetivamente realiza: a distinção entre o que Gláucon diz e o que Sócrates faz, entre o desempenho observado e a aptidão natural. Essa distinção não é reconhecida por Gláucon. É feita por Sócrates, e é ela que sustenta a conclusão igualitária. Isso ocorre porque Pierce identifica natureza e capacidade — para ela, a natureza de alguém é o conjunto de suas aptidões —, e é justamente essa identificação que a impede de ver o deslocamento de registro operado por Sócrates.¹⁵

A escolha dos exemplos (a tecelagem, a doçaria e a culinária de 455c) dificilmente é aci-

¹⁴Οὐδὲν ἄρα ἐστίν, ὦ φίλε, ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ’ ἀνδρὸς διότι ἀνήρ, ἀλλ’ ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζώοιιν, καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνή ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνήρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνή ἀνδρός. (Rep. 455d–e)

¹⁵Cf. PIERCE, 1973.

dental: Sócrates dirige-se precisamente aos domínios em que as mulheres são socialmente reconhecidas como competentes, domínios que, na pólis histórica, são também aqueles em que as mulheres receberam convencionalmente a educação limitada a que tinham acesso. Esse reconhecimento não atesta aptidão natural específica ao sexo, mas o princípio geral de que a aptidão natural só se torna identificável *a posteriori*, por meio das capacidades que a educação produz: onde quer que uma natureza apta encontre educação adequada, a *dýnamis* emerge e torna visível a *phýsis* que lhe estava na origem. As observações lexicais acima — a distinção entre *beltióus* e o vocabulário da *phýsis*, o deslocamento socrático de um plano para o outro, a escolha dos exemplos de 455c — não são, por si mesmas, o fundamento da leitura não literal de 455c: o fundamento é a relação estrutural entre 454c–d, 455c e 455d–457a. Elas reforçam uma conclusão já exigida por essa relação: que 455c funciona como teste e não como doutrina.

A conclusão socrática de 455d–e — que não há na administração da cidade nenhuma ocupação própria da mulher enquanto mulher ou do homem enquanto homem, pois as capacidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os sexos — é precisamente o que o critério de 454c–d exigia. Em qualquer leitura que tome 455c como afirmação doutrinária, essa conclusão seria um *non sequitur*: não apenas uma tensão, mas o colapso do critério recém-estabelecido. Como poderia Sócrates concluir pela distribuição igualitária das capacidades naturais se acabara de admitir a superioridade masculina precisamente nas capacidades que o critério declara relevantes? A conclusão decorre, ao contrário, de dois fundamentos convergentes: o critério de 454c–d, que nunca foi retirado, e a sequência de 455d a 457a, que reafirma a distribuição igualitária em formulações sucessivas — a mulher médica por natureza (*gynē iatrikē... phýsei*, 455e), a aptidão feminina para a *gymnastiké* e para a *polemiké* (456a) —, cada uma das quais seria incoerente se 455c tivesse estabelecido a superioridade masculina como doutrina. A essa sequência acrescentam-se dois momentos conclusivos de particular força argumentativa. Em 456c1–2, Sócrates inverte o argumento do oponente de 453b: o arranjo atual, que exclui as mulheres das funções cívicas, é declarado *pará phýsin*, contrário à natureza. O que parecia natural (a exclusão) é requalificado como violação da natureza; o que parecia contra a natureza (a inclusão igualitária) é afirmado como sua realização. Em 457a6–b4, ao encerrar o argumento de viabilidade, Sócrates declara que as mulheres guardiãs ”vestirão a virtude em vez de roupas”, formulação que pressupõe integralmente a igualdade de capacidades naturais entre os sexos: não há reserva, não há cláusula de inferioridade, não há concessão residual.

Esse resultado é exatamente o que a fórmula *phýsis + paideía* → *dýnamis* nos leva a esperar: uma vez removido o diferencial de educação, o diferencial de desempenho observado perde seu valor como evidência de diferença natural entre os sexos, restando apenas como indicador de diferenças entre indivíduos, independentemente do sexo.

Nada no texto exige que o intérprete repita o equívoco de Gláucon. Que esse equívoco seja dialeticamente encenado, e não acidental, confirma-se por um padrão estrutural recorrente

no diálogo: Sócrates formula o argumento de modo a tornar visível o ponto em que Gláucon falha em acompanhá-lo, e avança sem correção explícita, deixando ao leitor a tarefa de distinguir entre a resposta efetivamente dada e a resposta que o próprio argumento demandava.

Esse dispositivo não é isolado: mais adiante, ao expor os princípios da comunidade de mulheres e filhos, Sócrates opera uma transição silenciosa do plano dos guardiões para o da cidade como um todo. Gláucon, sem perceber o deslocamento, continua respondendo como se os princípios se aplicassem exclusivamente à classe dos guardiões, e Sócrates avança sem corrigi-lo explicitamente, deixando ao leitor atento a tarefa de identificar o deslocamento que Gláucon não viu. Também ali, sustento, é clara a diferença entre a resposta dada e a resposta que o argumento exigia.¹⁶

Em 455c, isso significa que a resposta de Gláucon não pode ser tomada como afirmação doutrinária de Platão. Ela é a resposta insuficiente que o teste foi formulado para expor; e a ausência de correção explícita por Sócrates integra o próprio funcionamento do teste, embora, aos olhos do leitor atento, a correção seja inequívoca: está inscrita em tudo o que o argumento desenvolve de 455d a 457a.

A leitura não literal não apenas dissolve a inconsistência apontada por Annas; ela libera o critério de 454c–d para ser enunciado em sua forma plena, sem a concessão residual que todas as leituras doutrinárias preservam.

2.3 O Critério de 454c–d sem Concessão

A leitura não literal permite enunciar o critério de 454c–d sem concessão: não há diferenças naturais ligadas ao sexo que sejam relevantes para as capacidades exigidas pelas funções cívicas. Diferenças sexuais existem, notadamente quanto à força física e à fisiologia reprodutiva, mas não entram como variáveis pertinentes sob esse critério: é o próprio Sócrates quem coloca parir e gerar sob a rubrica do funcionalmente irrelevante (454d–e). Nenhuma dessas diferenças afeta a quantidade de instrução requerida, a quantidade de prática necessária, nem a capacidade de reter o que foi aprendido, e, portanto, nenhuma delas fundamenta qualquer diferença funcional.

É isso que confirma a cláusula final de 455d–e. Sócrates afirma que as capacidades naturais estão igualmente distribuídas entre os dois sexos e que as mulheres são mais fracas (*asthenestéra*) do que os homens, termo cujo registro, ao longo de toda a discussão precedente, é consistentemente físico: a menor força reconhecida na analogia dos cães (451d–452a) e no contraste geral entre macho e fêmea que percorre toda a passagem. Mais decisivo ainda: se Platão pretendesse afirmar, nesse ponto, uma inferioridade intelectual ou moral, tinha à sua disposição

¹⁶Sobre esse ponto, ver MOTTA, Guilherme Domingues da. A comunidade de bens, mulheres e filhos: uma leitura sobre a natureza e o alcance da utopia na República, de Platão. *Studia Philologica Valentina*, v. 16, p. 113–140, 2014. Esp. p. 127, 131, 133.

o vocabulário recém-empregado para marcar deficiência intelectual: dificuldade de aprendizagem (*dysmathês*), necessidade de prática extensa (*pollês melêtês*), incapacidade de reter o que se aprende. Não emprega nenhum desses termos. A omissão não é acidental. *Asthenestéra* significa, aqui, o mesmo que significou ao longo de toda a passagem: mais fraca fisicamente, uma diferença real mas irrelevante como variável sob o critério de 454c-d.

O paradoxo gerado pela leitura de Annas é revelador. Se 455c fosse tomada como afirmação doutrinária, o critério de 454c-d seria imediatamente subvertido por uma afirmação de superioridade masculina geral nas capacidades que ele próprio declarara relevantes, e a conclusão de 455d-e (segundo a qual nenhuma atividade pertence à mulher por ser mulher ou ao homem por ser homem) seria um *non sequitur*. A incoerência se agrava quando se considera o quadro lexical: Sócrates abre 455b-c no vocabulário explícito da *phýsis* (*eúphyēs, áphyēs*) e encerra 455d-e no mesmo registro: *haî phýseis homoiôs diesparménai*. Numa leitura doutrinária, uma ampla concessão de superioridade natural masculina seria inserida entre duas afirmações que falam explicitamente de distribuição igualitária das capacidades naturais, em contradição com ambas.

A sequência de 455d a 457a reafirma, em formulações sucessivas, a distribuição igualitária das capacidades naturais entre os sexos, e cada uma dessas reiterações passaria a funcionar como reversão inexplicada de uma premissa recém-aceita (*haî phýseis homoiôs diesparménai*, 455d-e; *gynē iatrikē... phýsei*, 455e; *gymnastikē... polemikē*, 456a). Na leitura literal de 455c, o argumento não tropeça uma única vez; tropeça justamente em cada ponto em que deveria extrair as consequências da concessão que teria acabado de fazer.

Essa acumulação de incoerências só seria esperada num texto que tivesse feito inadvertidamente uma concessão e, em seguida, não conseguisse recompor-se, um texto que não percebeu o que havia concedido e continuou como se nada tivesse acontecido. Mas o que se segue a 455c não é um argumento que ignora uma concessão: é um argumento que a dissolve, desenvolvendo longamente precisamente os elementos que uma concessão real tornaria incoerentes: a analogia dos cães, o critério de 454c-d, o diálogo extenso com Gláucon e as reiterações de 455d-457a. Aceitar essa hipótese equivale a supor que Platão construiu uma arquitetura argumentativa elaborada em torno de uma contradição que não percebeu.

A tensão identificada por Annas é real; a questão é saber qual elemento cede em sua resolução. Annas conclui que cede o princípio igualitário: a proposta da *República* repousaria, então, sobre a utilidade, e não sobre o critério de 454c-d, permanecendo por isso precária (p.315). A leitura não literal inverte essa prioridade: o critério não cede, porque a aparente concessão de 455c não é doutrina, mas teste. O próprio argumento fornece os recursos para resolver a tensão: diferenciais de desempenho observado sob educação assimétrica não estabelecem diferença natural relevante. Ao reformular a qualificação de Gláucon, de *beltious* para *haî phýseis homoiôs diesparménai*, Sócrates fornece, no registro da *phýsis*, a resposta que o critério exigia.

A inconsistência apontada por Annas é, portanto, a inconsistência produzida pela resposta de Gláucon ao fracassar no teste, não uma inconsistência da posição socrática.

O argumento da seção 2 estabeleceu duas teses. A primeira é hermenêutica: 455c funciona como teste, não como afirmação doutrinária, momento em que um interlocutor atento deveria recusar a inferência que Gláucon aceita, e cuja resolução é dada pelo critério de 454c–d e confirmada pelas reafirmações de 455d–457a. A segunda é substantiva: nenhuma diferença atribuível ao sexo enquanto tal é relevante para a aquisição ou o exercício das capacidades requeridas pela função cívica. As duas teses são distintas, mas se sustentam mutuamente. A leitura não literal remove o aparente obstáculo em 455c (a concessão que bloquearia a aplicação do critério), e é o próprio critério de 454c–d, uma vez removido esse obstáculo, que fundamenta positivamente a segunda tese. Remover o obstáculo é condição de coerência; o fundamento positivo do argumento continua sendo o critério de 454c–d.

Essa leitura converge com o argumento independente de Arruzza (2023), segundo o qual a Primeira Onda (o argumento de Sócrates em favor da educação igualitária e do exercício, pelas mulheres guardiãs, das mesmas funções cívicas) constitui um argumento autônomo sobre as capacidades naturais das mulheres e irredutível à mera conveniência institucional. Onde Arruzza estabelece a autonomia e a seriedade filosófica do argumento da Primeira Onda, a leitura que proponho avança um passo além: mostra que a aparente concessão não é uma falha do argumento, mas seu ponto de máxima exigência, propondo uma solução para os enigmas que ela identifica em 455c, mas deixa por resolver.

Estabelecida a leitura não literal e enunciado o princípio sem concessão, resta examinar se objeções à coerência da leitura igualitária, extraídas de outros textos de Platão ou da própria linguagem da *República*, conseguem comprometê-la.

3. Duas Objeções

Restam, contudo, duas objeções à coerência da leitura igualitária no conjunto da obra de Platão. A primeira vem do *Timeu*: o mito das almas reencarnadas como mulheres parece afirmar a inferioridade feminina como fato metafísico independente das disposições institucionais. A força da leitura de Annas não decorre apenas do *Timeu* isoladamente, mas da conexão que ela estabelece entre esse texto e o argumento da *República V*, tratando-os como indícios mutuamente reforçadores de um compromisso doutrinário com a inferioridade feminina. A segunda objeção incide sobre o vocabulário interno e sobre a estrutura da própria *República*: a linguagem patriarcal de posse e designação que permeia a Segunda Onda pode sugerir que o argumento igualitário da Primeira Onda é estruturalmente minado pela forma institucional que pressupõe, tensão documentada com precisão lexical por Pomeroy. As seções 3.1 e 3.2 examinam essas duas objeções em sequência.

3.1 O *Timeu*: Registro Cosmológico, Conhecimento Fisiológico e a Simetria da Educação

O argumento da seção 2 estabeleceu o princípio igualitário inteiramente no interior da própria *República*. O *Timeu* será considerado aqui apenas como objeção externa possível: Annas o invoca explicitamente para sustentar que o aparente igualitarismo da *República* coexiste com um compromisso doutrinário mais profundo com a inferioridade feminina. Esse princípio não depende do que o *Timeu* diz; a objeção de Annas exige, porém, que seja enfrentado.

Em *Timeu* 42b–c, o mito cosmológico descreve o destino das almas que não vivem bem: as covardes ou injustas renascem como mulheres, e esse renascimento aparece como o primeiro passo descendente de uma sequência que culmina nos animais. Annas cita essa passagem para mostrar que Platão sustentava doutrinariamente a inferioridade feminina, tanto no *Timeu* quanto na *República*, e a mobiliza não apenas para constranger a leitura igualitária da *República*, mas para confirmar sua própria interpretação dela. Segundo Annas, o *Timeu* seria compatível com a *República* justamente porque o argumento da *República* nunca teria exigido mais do que a utilidade das mulheres para o Estado: ainda que elas fossem naturalmente inferiores aos homens, continuaria sendo vantajoso empregar suas capacidades em benefício público. Nessa leitura, a passagem do *Timeu* mostraria que Platão sustentou de modo consistente a inferioridade feminina, e que a aparência igualitária da *República* V seria apenas um efeito da estrutura utilitária do argumento (ANNAS, 1976, p. 315–316).

A objeção opera em dois níveis. No nível cosmológico, o *Timeu* figura a encarnação feminina como punição pela falha moral. No nível hermenêutico, Annas sustenta que isso é compatível com a *República* porque a *República* nunca teria afirmado mais do que a utilidade cívica das mulheres. O segundo nível já foi respondido na seção 2: a leitura não literal de 455c, ancorada no critério de 454c–d e confirmada pela sequência de 455d–457a, mostra que o argumento da *República* não é utilitário, mas fundado no princípio de que nenhuma diferença atribuível ao sexo enquanto tal é relevante para a função cívica. Resta, portanto, examinar o primeiro nível da objeção: o estatuto cosmológico da passagem do *Timeu* e sua relação com o argumento político-educacional da *República*.

O *Timeu* é um mito cosmológico, um *eikòs mýthos* (29d), um "relato provável" que o próprio *Timeu* apresenta como aproximação, não como exposição demonstrativa. Essa auto-declaração importa argumentativamente: um texto que não reivindica certeza demonstrativa não pode ser mobilizado como evidência doutrinária, seja para confirmar uma visão de inferioridade feminina estrutural seja para refutar um argumento que opera em registro prescritivo. A *República* diz o que deve ocorrer numa cidade justa; o *Timeu* opera num registro cosmológico de outra natureza. Tratar o segundo como objeção ao primeiro é confundir dois tipos de discurso que o próprio Platão distingue. A descrição mítica das consequências da falha moral não

equivale a uma prescrição sobre as condições que devem vigorar numa cidade justa.

A resposta mais adequada, porém, depende do que o mito efetivamente descreve e do que a fórmula *phýsis* + *paideía* → *dýnamis* permite dizer a seu respeito. O renascimento feminino é apresentado como punição pela covardia e pela injustiça, falhas da alma em manter sua ordenação própria. Mas a *República* estabeleceu que essa ordenação é precisamente aquilo que a *paideía* produz e sustenta: sem educação, a *dýnamis* necessária ao pleno desenvolvimento da alma não emerge, não porque a *phýsis* seja necessariamente deficiente, mas porque a educação adequada não foi proporcionada. A punição do renascimento feminino pode ser lida, então, não como a simples habitação de um corpo feminino enquanto tal, mas como a queda numa condição historicamente associada às mulheres: exclusão da *paideía*, confinamento ao *oîkos* e impedimento do desenvolvimento das capacidades que somente a educação torna possíveis. Nessa leitura, a degradação é institucional e contingente: nascer mulher na Atenas histórica é nascer numa condição de incapacidade imposta, não numa natureza intrinsecamente incapaz.

O indício interno mais forte para essa leitura é a existência das próprias mulheres guardiãs. Se a encarnação feminina implicasse inferioridade necessária, isto é, incapacidade intrínseca para as virtudes exigidas dos guardiões, a proposta da *República* seria logicamente impossível. Platão, porém, não apenas afirma que mulheres podem ser guardiãs; ele mostra, pela aplicação do critério de 454c–d, que sua inclusão decorre da própria lógica da cidade justa. A mulher guardiã não é uma alma que, por alguma exceção, conseguiu superar a punição da encarnação feminina; é uma alma dotada da *phýsis* adequada para a filosofia e para a virtude, que encontra, ao contrário das mulheres na Atenas histórica, instituições suficientemente justas para permitir o desenvolvimento pleno dessa *phýsis*. Sob as disposições justas da *kallípolis*, a encarnação feminina deixa de funcionar como punição, não porque a natureza da alma tenha mudado, mas porque foram removidas as condições institucionais que a tornavam punitiva.

A objeção baseada no *Timeu*, porém, não se limita ao destino das almas; ela pode ser reforçada por uma segunda passagem, de teor fisiológico. Em *Timeu* 91b–d, a *hystéra* é descrita como uma criatura viva propensa a vagar pelo corpo quando permanece por muito tempo sem gerar filhos, causando perturbação e doença. Esse relato fisiológico tem sido mobilizado como indício de que o corpo feminino seria inerentemente menos estável e, por isso, menos apto ao autogoverno exigido pela vida cívica e filosófica.¹⁷ Mas o critério de 454c–d já havia colocado toda a categoria da fisiologia reprodutiva, parir e gerar, sob a rubrica das diferenças funcionalmente irrelevantes para a função cívica (cf. 454d–e).

De resto, se se pretendesse transformar a fisiologia reprodutiva feminina em objeção à participação cívica das mulheres, o mesmo critério teria de ser aplicado, simetricamente, à fisiologia de ambos os sexos e aos seus respectivos efeitos sobre o comportamento. Aplicado assim,

¹⁷Para essa linha de interpretação, ver HARRY, C.; POLANSKY, R. Plato on Women's Natural Ability. Revisiting Republic V and Timaeus 41e3–44d2 and 86b1–92c3. *Apeiron*, v. 49, n. 3, p. 261–280, 2016.

o critério torna a fisiologia de ambos irrelevante para a função cívica: o que determina a aptidão não é a fisiologia, mas ter a natureza adequada para, com o concurso da educação, desenvolver as capacidades exigidas pelas funções cívicas.

A objeção psicológica formulada por Annas a partir do *thumoeidés* torna o problema mais agudo e exige resposta direta. Segundo ela, para que as mulheres sejam guardiãs justas, precisam possuir uma alma cujas partes estejam devidamente ordenadas, inclusive o *thumoeidés* (ANNAS, 1976, p. 314).

Mas, tal como introduzido no Livro IV, observa Annas, o *thumoeidés* parece ser uma capacidade para o comportamento agressivo e violento; e ela chega a caracterizar mesmo suas formas mais elevadas como "admiração pela virilidade" (ANNAS, 1976, p. 314). O problema, segundo Annas, é que Platão estaria então diante de duas alternativas: reformular a teoria da alma no caso das mulheres guardiãs ou pressupor que elas possuem as mesmas tendências agressivas dos homens, o que entraria em conflito com o que ele afirma alhures sobre a psicologia feminina (ANNAS, 1976, p. 314). O que as *Leis* (802e) e outros diálogos sugerem, segundo Annas, é que as mulheres tal como historicamente observadas carecem do *thumoeidés*, e isso não seria mero condicionamento cultural, mas sinal de uma diferença real entre a psicologia masculina e a feminina (ANNAS, 1976, p. 314, n. 16).

A resposta depende de distinguir entre a forma culturalmente masculina que o *thumoeidés* assume na pólis histórica e sua função psicológica propriamente dita na teoria da alma da *República*. O passo decisivo que Annas não dá é examinar a definição funcional do *thumoeidés* em 440c–d. Ali, Sócrates o descreve como aliado natural da parte racional contra os apetites: a capacidade que, devidamente formada, preserva convicções corretas sob a pressão do prazer e da dor. Essa é precisamente a capacidade definida como coragem em 429c: a *dýnamis* pela qual se preserva, em todas as circunstâncias, a opinião correta que o legislador instilou pela educação. Essa definição funcional não é específica de nenhum gênero. Trata-se de uma capacidade de resistência, lealdade à convicção racional e indignação diante da injustiça, nenhuma das quais é inerentemente masculina ou feminina.

A expressão usada por Annas, "admiração pela virilidade", descreve o *thumoeidés* tal como culturalmente observado numa sociedade que educou os homens para honrar a coragem e as mulheres para honrar a modéstia. Não é uma definição de sua natureza. No contexto da *República*, o raciocínio torna-se circular: descreve-se o *thumoeidés* como masculino porque ele é observado em contextos masculinos; conclui-se, então, que as mulheres não podem possuí-lo plenamente porque ele seria masculino. Ora, a *República* questiona exatamente essa inferência. Os testemunhos das *Leis* e do *Ménon* aduzidos por Annas (1976, p. 314, n. 16) — onde a virtude feminina é descrita como obediência e gestão do lar (*Ménon* 71e, 73a) — podem ser relidos nessa chave: são descrições de mulheres historicamente formadas por instituições assimétricas, não definições de uma natureza feminina universal.

Mulheres na Atenas histórica, formadas pelo *nómos* do *oikos*, excluídas da *gymnastiké*, da filosofia e da vida cívica, exibem timidez e fraqueza de convicção precisamente porque o *thumoeidés*, assim como a coragem, é uma *dýnamis* que requer *paideía* para se desenvolver. Sem a educação que o alinha com a razão, ele ou atrofia, ou se desvia.

As objeções baseadas no *Timeu* e no *thumoeidés* operam, portanto, em registros que o argumento da *República* já antecipou e neutralizou.

3.2 O Vocabulário Patriarcal: Posse, Seleção e a Lógica da Abolição

As objeções examinadas na seção 3.1 operavam em registros externos à própria *República*: mito cosmológico, especulação fisiológica, e indícios extraídos de outros diálogos de Platão. A objeção de Pomeroy (1974) é de outra natureza: parte da própria linguagem institucional da *República* e, por isso, exige resposta de outro tipo.

Em um levantamento lexical sistemático de oito páginas do texto grego, Pomeroy (1974, pp. 33–34) identifica nove ocorrências em que Platão descreve as mulheres guardiãs com vocabulário pertencente ao campo da propriedade: *koinōnía* (posse comunal, duas vezes), *koiná* (propriedade comum, três vezes), *ktêsis* (posse, duas vezes) e o genitivo possessivo “as mulheres dos guardiões” (duas vezes). Sua conclusão é que as mulheres guardiãs são incluídas na propriedade comunal a ser partilhada entre os guardiões do sexo masculino: não seriam libertadas do regime de posse, mas transferidas da propriedade privada para a coletiva.

Pomeroy reforça essa leitura com duas observações adicionais. A primeira é que as mulheres são selecionadas em segundo lugar e “dadas” aos homens (456b). A segunda é que as recompensas para os jovens que se distinguem em batalha incluem oportunidades mais frequentes de cópula com mulheres (460b), sem que se mencione prêmio correspondente para as jovens excelentes. Pomeroy liga esse silêncio à aparente indiferença de Platão quanto à contribuição feminina para a geração, como se qualquer mulher guardiã bastasse para a reprodução, ao passo que apenas os machos mais excelentes devessem reproduzir-se mais amplamente.¹⁸

Pomeroy tem razão em levar o vocabulário a sério, e seu levantamento lexical é preciso. Annas (1976, p. 318 n. 21) já qualificara como “implausível” a inferência que vai desse vocabulário à ideia de propriedade, mas sem desenvolver plenamente as razões dessa implausibilidade. O texto permite mostrar por que, em cada ponto, a inferência não se sustenta.

A consideração mais fundamental diz respeito à sequência das abolições. A “comunidade de mulheres e filhos” só é introduzida depois que os guardiões já foram despojados de toda propriedade privada: terra, casas e dinheiro (416d–417b). Quando a linguagem de *koinōnía* e *ktêsis* passa a aplicar-se a mulheres e filhos, nenhum guardião, homem ou mulher, conserva posse privada alguma. O guardião já não ocupa a posição de proprietário privado a partir da qual essa

¹⁸Cf. POMEROY, 1974, p. 33-35.

linguagem normalmente faria sentido; ele próprio já se encontra inteiramente subordinado à pólis, mantido pela cidade apenas quanto ao necessário à subsistência e proibido de acumulação privada. A questão, portanto, é saber se esse vocabulário descreve a nova instituição ou se ainda carrega as categorias da instituição que está sendo abolida. Nesse contexto, a linguagem de *ktésis* não registra a persistência da propriedade masculina, mas a radicalidade da abolição do *oikos* como instituição. O vocabulário patriarcal ainda ecoa a estrutura em desmantelamento, não a estrutura em construção.

A observação de Vlastos reforça esse ponto: se cada mulher “pertence” a todos os guardiões masculinos no sentido eugênico, então, *mutatis mutandis*, cada homem pertence a todas as mulheres guardiãs no mesmo sentido (VLASTOS, 1997, p. 119). Uma relação estruturalmente recíproca desse tipo não pode ser descrita adequadamente como propriedade, ao menos não no sentido patriarcal em que Pomeroy entende a posse masculina sobre as mulheres. A transitoriedade das uniões reforça ainda mais esse ponto: elas não são escolhidas nem estáveis, mas designadas por sorteio manipulado, administrado pelos *archontes* segundo critérios eugênicos (459e–460a). Nenhum guardião, homem ou mulher, tem garantia de permanência com um parceiro determinado. A autoridade sobre as uniões reprodutivas reside integralmente na lei da pólis, e não no arbítrio de guardiões individuais, homens ou mulheres.

O argumento de Pomeroy sobre a assimetria da seleção em 456b — os homens escolhidos primeiro, as mulheres em seguida “dadas” a eles — parece refletir mais a ordem narrativa do argumento do que uma estrutura hierárquica de propriedade. Sócrates constrói a proposta a partir da classe dos guardiões já estabelecida; por isso, a sequência expositiva acompanha o modo como a questão surge no diálogo: primeiro, pergunta-se se as mulheres podem receber a mesma educação e exercer as mesmas funções; em seguida, determina-se como elas serão associadas aos guardiões na nova ordem institucional. Essa ordem de exposição não implica, por si mesma, que os homens tenham qualquer tipo de prioridade — ontológica, política ou de propriedade — sobre as mulheres. Ela reflete o movimento argumentativo pelo qual uma função já definida é progressivamente estendida às mulheres que possuam a mesma aptidão natural. Aliás, a ordem de menção não funciona como marcador hierárquico constante no texto: na própria enunciação da conclusão igualitária em 455d–e, a mulher é nomeada antes do homem.¹⁹

O argumento mais forte de Pomeroy incide sobre 460b e sobre a ausência de um prêmio correspondente para as jovens excelentes (p. 34). Mas a pressuposição de que a contribuição feminina seria biologicamente indiferente não resiste bem à lógica eugênica do próprio texto. Em 459b, Platão introduz a analogia dos criadores de animais que selecionam os melhores machos e as melhores fêmeas para a reprodução; a simetria está inscrita no modelo desde o início. Em 459d–e, o princípio é explícito: os melhores (*arístoi*) devem unir-se às melhores (*arístai*). Se qualquer mulher guardiã fosse uma variável indiferente, não haveria razão para manipulação

¹⁹Ver o texto grego de 455d–e citado na nota 14: *gynaiκὸς διότι γυνέ, οὐδ’ ἀνδρὸς διότι ἀνέρ.*

também do lado feminino do sorteio. Mas o texto supõe justamente essa manipulação dos dois lados. O silêncio de 460b, portanto, não basta para anular a simetria eugênica já estabelecida em 459b–e. O que está implícito em 460b deve ser lido à luz do princípio já explicitado.

Platão não dispõe de um vocabulário inteiramente novo para descrever a novidade institucional que propõe. Termos como *koinōnía*, *ktésis* e *koiná* conservam, assim, ressonâncias de um mundo que a *República* está precisamente desmontando. Isso não torna o vocabulário neutro, nem elimina seu desconforto; significa apenas que sua ressonância patriarcal não decide, sozinha, a lógica institucional da proposta. O fato de a abolição do *oikos* ter de ser descrita com palavras herdadas da ordem anterior não autoriza a identificar a nova estrutura com a antiga. A lógica institucional que a *República* prescreve não pode ser lida apenas a partir das ressonâncias do vocabulário a que recorre. O que o argumento estabelece — por meio do critério de 454c–d, da fórmula *phýsis* + *paideía* → *dýnamis* e do princípio igualitário autônomo da Primeira Onda — não é revertido pelas ressonâncias do vocabulário herdado com que a proposta é formulada.

Conclusão

Se 455c for lida literalmente, Platão parece vacilar precisamente no ponto em que seu argumento mais exige consistência. A *República* passaria então a parecer uma tentativa ambiciosa, mas internamente instável, de sustentar a igualdade, oferecendo ao adversário misógino um ponto de apoio no próprio argumento destinado a derrotá-lo. A interpretação aqui proposta bloqueia essa inferência em sua origem.

Ao reconhecer que 455c funciona como teste dialético, formulado sob a pressão do critério de 454c–d e resolvido pelo desenvolvimento de 455d–457a, podemos ver que a *República* não recua da igualdade no momento decisivo. Ao contrário: ela dramatiza a dificuldade de manter o princípio igualitário sob a pressão da *dóxa* e exige que tanto o interlocutor quanto o leitor apliquem o critério com rigor. Gláucon fracassa; o leitor atento não precisa fazê-lo. O princípio que emerge dessa leitura não literal de 455c admite formulação precisa: nenhuma diferença atribuível ao sexo enquanto tal é relevante para a aquisição ou o exercício das capacidades requeridas pela função cívica. Não se trata de uma afirmação meramente estatística, relativa a distribuições médias de desempenho; trata-se de uma afirmação sobre a estrutura da própria *phýsis*. Onde uma *phýsis* do mesmo tipo se combina com a mesma *paideía*, emerge a mesma *dýnamis*, independentemente do sexo.

O *Timeu*, a tradição fisiológica de que ele se serve e o vocabulário patriarcal da Segunda Onda não contradizem essa conclusão. O *Timeu* opera em um registro cosmológico e filosófico-natural que não é normativamente prescritivo nem contínuo com o argumento político da *República*: a degradação que ele descreve pode ser compreendida, à luz da *República*, como efeito de uma condição educativa e institucional injusta sobre uma alma racional, não como neces-

cidade ontológica inscrita no corpo feminino. O mesmo autor que trata do útero errante em 91b–d é o que, em 454d–e, colocou toda a categoria da fisiologia reprodutiva sob a rubrica do que é funcionalmente irrelevante. O argumento sobre o *thumoeidés* dissolve-se à luz da definição funcional de 440c–d: trata-se da capacidade de preservar a convicção racional sob pressão, uma *dýnamis* que requer *paideía* para se desenvolver e que, portanto, não é específica de nenhum gênero. Sua atrofia nas mulheres historicamente condicionadas e seu excesso nos homens indisciplinados são ambos efeitos da educação, não fatos da natureza.

O vocabulário de *ktésis* e *koinōnía*, por sua vez, registra o desmantelamento do *oikos*, não a persistência da propriedade masculina. O fato de a abolição da posse privada ter de ser formulada com palavras herdadas da ordem anterior não autoriza a identificar a nova estrutura com a antiga.

Os principais intérpretes examinados preservam, cada um a seu modo, algum grau de concessão que deixa o argumento igualitário vulnerável: Vlastos (1997, p. 124), ao contornar 455c com uma concessão especulativa; Annas (1976, p. 309–310), por uma leitura doutrinária que converte um teste dialético em admissão de derrota; Calvert (1975, p. 231–243), por uma *reductio* tática que chega ao limiar da leitura não literal sem atravessá-lo; Pierce (1973, p. 1–11), por deixar reputação social e natureza no mesmo plano explicativo. Arruzza (2023, p. 21–22) avança mais: estabelece, contra leituras instrumentais e de conveniência, que a Primeira Onda constitui um argumento autônomo sobre as capacidades naturais das mulheres, ancorado no critério de 454c–d e independente das disposições institucionais da Segunda Onda. Ela identifica em 455c–d uma dificuldade genuína, mas a deixa por resolver: não a dificuldade de Annas — já que Arruzza não lê 455c como afirmação doutrinária de superioridade masculina —, mas a dificuldade de explicar por que Sócrates argumenta pela inexistência de uma esfera feminina quando se esperaria um argumento pela inexistência de uma esfera exclusivamente masculina.

A leitura não literal aqui proposta resolve precisamente esse ponto. Ela mostra que 455c não é momento de afirmação doutrinária, mas de pressão dialética deliberada, e que o contraste lexical codificado pela própria passagem — *dokéi ti éinai* ('parece ser algo', reputação social) e *beltious* (desempenho observado) em confronto com *euphýia* (aptidão natural) — já marca a distinção entre esses dois planos que a resposta de Gláucon confunde.

O que resta é uma leitura da *República* que não precisa de concessões para preservar sua coerência. A passagem de 455c não é uma falha no argumento de Platão. É um teste para saber se o leitor o compreendeu. A leitura literal, nesse sentido, repete o fracasso de Gláucon: aceita como assentado o que o argumento exige interrogar. Quem aplica o critério de 454c–d e acompanha o argumento até 455d–457a vê que a aparente contradição é parte do próprio argumento, não uma falha dele: ela é o teste, o momento em que o argumento exige do leitor precisamente o que Gláucon não foi capaz de fazer.

A *República* não se limita a afirmar a igualdade de homens e mulheres nas capacidades

relevantes para a função cívica; ela mostra, pela estrutura do diálogo, que essa igualdade é a conclusão que o argumento, seguido com rigor, não pode deixar de produzir.

Referências

- ANNAS, Julia. Plato's Republic and feminism. *Philosophy*, v. 51, n. 197, p. 307–321, 1976.
- ARRUZZA, Cinzia. Wearing virtue: Plato's Republic V, 449a–457b and the Socratic debate on women's nature. *Archai*, n. 33, p. 1–24, 2023.
- BURNET, John (ed.). *Platonis opera*. Oxford: Clarendon Press, 1902. v. 4.
- CALVERT, Brian. Plato and the equality of women. *Phoenix*, v. 29, n. 3, p. 231–243, 1975.
- HARRY, C.; POLANSKY, R. Plato on Women's Natural Ability. Revisiting Republic V and Timaeus 41e3–44d2 and 86b1–92c3. *Apeiron*, v. 49, n. 3, p. 261–280, 2016.
- MOTTA, Guilherme Domingues da. A educação como fundamento da unidade e da felicidade da pólis na República, de Platão. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- MOTTA, Guilherme Domingues da. A comunidade de bens, mulheres e filhos: uma leitura sobre a natureza e o alcance da utopia na República, de Platão. *Studia Philologica Valentina*, v. 16, n. 13, p. 113–140, 2014.
- MOTTA, Guilherme Domingues da. Technē Politikē: the art of promoting civic aretai in Plato's Republic. In: BROWN, Ryan M.; ELLIOTT, Jay R. (ed.). *Arete in Plato and Aristotle*. [S. l.]: Parnassos Press–Fonte Aretusa, 2022. p. 97–120.
- PIERCE, Christine. Equality: Republic V. *The Monist*, v. 57, n. 1, p. 1–11, 1973.
- PLATÃO. A República. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATÃO. Timeu. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- POMEROY, Sarah B. Feminism in Book V of Plato's Republic. *Apeiron*, v. 8, n. 1, p. 33–35, 1974.
- VLASTOS, Gregory. Was Plato a feminist? In: KRAUT, Richard (ed.). *Plato's Republic: critical essays*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997. p. 115–128.