



O feminino e o masculino na metáfora do parto de Diótima

*Jovelina Maria Ramos de Souza**

Resumo: O artigo retoma a presença de Diótima, inserida no contexto do *Banquete* de Platão, por meio do discurso rememorativo de Sócrates, dos ensinamentos recebidos da mulher de Mantinea, quando era ainda muito jovem. O jogo cênico de um discurso masculino que faz alusão aos ecos de fala de uma figura feminina, cujo conteúdo resguarda valores masculinos, me instiga a pensar o estatuto do feminino e do masculino, sob a perspectiva da relação entre o parto no corpo e o parto na alma. Ao longo da análise, pretendo cotejar algumas representações da natureza feminina nos diálogos platônicos, observando o tratamento diferenciado como Platão pensa a questão do feminino, sob perspectivas variadas, como a tese da natureza similar de mulheres e homens, e a polêmica comunidade de mulheres e crianças, contidas, respectivamente, na primeira e na segunda ondas em *República V*; ou a tese da diferença de gêneros do *Timeu*. O viés interpretativo consiste em revisitar o contexto da considerada “questão de gênero” em Platão, a partir das metáforas do parto e da maternidade.

Palavras-chave: Parto; Maternidade; Masculino, Feminino; Imortalidade.

The feminine and masculine in Diotima's metaphor of childbirth

Abstract: This article revisits the presence of Diotima within the context of Plato's Symposium through Socrates' recollective discourse on the teachings he received from the woman of Mantinea when he was still very young. The theatrical interplay of a masculine discourse that alludes to the echoes of a female figure's speech, whose content embodies masculine values, prompts me to

* Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Professora Associada da Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: jovelinaramos@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0475424515288539>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1249-1068>.

consider the status of the feminine and the masculine from the perspective of the relationship between physical childbirth and spiritual childbirth. Throughout the analysis, I intend to compare some representations of feminine nature in the Platonic dialogues, noting the differential treatment in how Plato addresses the question of the feminine from various perspectives. This includes the thesis of the similar nature of women and men and the controversial community of women and children, contained respectively in the first and second waves in Republic V; or the thesis of gender differences in the *Timaeus*. The interpretative approach consists of revisiting the context of the so-called “gender question” in Plato through the metaphors of childbirth and motherhood.

Keywords: Birth; Motherhood; Masculine; Feminine; Immortality.

Le féminin et le masculin dans la métaphore de l'accouchement de Diotime

Résumé: L'article reprend la présence de Diotime, insérée dans le contexte du *Banquet* de Platon, à travers le discours remémoratif de Socrate, des enseignements reçus de la femme de Mantinée, quand elle était encore très jeune. Le jeu scénique d'un discours masculin qui fait allusion aux échos des paroles d'une figure féminine, dont le contenu préserve les valeurs masculines, m'incite à réfléchir sur le statut du féminin et du masculin, sous l'angle du rapport entre l'accouchement dans le corps et l'accouchement dans l'âme. Tout au long de l'analyse, j'entends comparer certaines représentations de la nature féminine dans les dialogues platoniciens, en observant le traitement différencié dans lequel Platon réfléchit à la question du féminin, à partir de différentes perspectives, comme la thèse de la nature similaire des femmes et des hommes et la controversée communauté des femmes et des enfants, contenues respectivement dans la première et la deuxième vagues de la République V ; ou la thèse de la différence entre les genres du *Timée*. Le biais interprétatif consiste à revisiter le contexte de ce qui est considéré comme la « question du genre » chez Platon, à partir des métaphores de l'accouchement et de la maternité.

Mots-clés: Accouchement; Maternité; Masculin; Féminin; Immortalité.

A Marcelo Marques, pela conversa adiada.

Introdução

Deusa Terra, mãe dos venturosos e dos homens mortais,
toda nutriz em tudo dadivosa, perfectiva e destruidora de tudo,
vicejante, frutífera e florescente de belas estações,
sede do cosmo imortal, donzela de muitas cores,
que nas dores do parto concebes frutos de muitos tipos,
perpétua, rica e respeitada Deusa de amplo seio [...] *(Hinos Órficos, 26 De Terra [Gaia])*¹

Na construção teórica de Platão, a temática do parto se encontra relacionada à noção de maiêutica, o método filosófico de Sócrates, em uma expressa alusão à função de parteira exercida por sua mãe. Transportada para o contexto da filosofia, a arte da maiêutica (*maieutiké tékhne*) encontra-se relacionada à concepção de um partejamento de ideias. Na função de parteiro, Sócrates conduz o interlocutor, por meio do jogo de perguntas e respostas, de modo a induzir o seu interlocutor a buscar nele próprio um argumento coerente e capaz de propiciar a justa compreensão acerca do objeto de sua inquietação. No *Banquete*², o efeito pedagógico propiciado pela estrutura dramática envolvendo a retomada das prescrições de Diotima a seu jovem aprendiz consiste na possibilidade de melhorar a compreensão acerca do processo de inserção da maiêutica no discurso filosófico.

¹ Tradução do *Hinos Órficos*, Rafael Brunhara, editada pela Madamu (2024).

² Tradução do *Banquete*, Irley Franco e Jaa Torrano, editada pela Loyola (2021).

No jogo cênico apresentado por Platão, no elogio de Sócrates a *eros*, a imagem do personagem aparece associada a um parteiro, como se pode observar na cena de sua chegada ao simpósio promovido por Agaton, quando se detém nos entornos da casa do anfitrião, como se estivesse executando um profundo exercício de reflexão, associado por seus discípulos, ao ato da parturição de uma ideia, fato relatado por Aristodemo, do seguinte modo: “De modo algum! Deixai-o lá! Ele tem esse hábito: às vezes se afasta e para onde está. Logo virá, penso eu. Não o perturbeis, mas deixai-o”. (Platão, *Banquete*, 175b)

Após um tempo, Sócrates adentra na casa de Agaton, que exclama ao vê-lo: “Vem cá, Sócrates, reclina-te ao meu lado, para que também eu desfrute de tocar o saber que te sobreveio junto à porta em frente de casa. É claro que o encontrei e tens, pois não desistirias antes disso” (Platão, *Banquete*, 175c-d). Observando o uso do método socrático, percebe-se que o exercício da maiêutica tanto envolve o jogo de perguntas e respostas, como também o diálogo solitário da alma consigo mesma, em que as ideias vão sendo elaboradas, revisadas, redefinidas, para se chegar a um consenso do que seja a ideia de justiça, de bem, de belo. No *Teeteto*³, Platão associa a maiêutica ao método dialógico de Sócrates, caracterizando-o como um parteiro capaz de levar o jovem aprendiz a separar o raciocínio falso do verdadeiro, na sua busca pelo saber, conforme assevera Sócrates a Teeteto:

Ora, para a minha arte da maiêutica (*tékhnēi tēs maieúseos*) aplicam-se todas as coisas que <se aplicam> àquelas <, as parteiras,>, mas difere pelo fato de partejar (*maieúesthai*) homens e não mulheres, e de examinar suas almas, que estão dando à luz (*tiktoúsas*) e não seus corpos. (Platão, *Teeteto*, 150b)

A eficácia da maiêutica, enquanto método pedagógico, consiste em colocar à prova se o jovem aprendiz se encontra capacitado a gerar o pensamento fecundo (*gónimōn*) e verdadeiro (*alēthēs*), ou se apenas produz aparência (*eídolon*) e falsidade (*pseûdos*) (Platão, *Teeteto*, 150c).

³ Tradução do *Teeteto*, Maura Iglésias e Fernando Rodrigues, editada pela Loyola (2020).

Ao se apresentar como um parteiro do saber, Sócrates já não pode mais gerar conhecimento, a exemplo das parteiras, que ao assumirem tal função devem deixar de gerar seus próprios filhos, para ajudar as outras mulheres a terem os seus. A Sócrates interessa que Teeteto, por meio da prática da maiêutica, dê à luz àquilo do qual está prenhe de saber, a questão acerca do aprendizado da ciência (*epistéme*)⁴.

A “pragmática”⁵ do parto

Na estratégia argumentativa de Sócrates, no *Teeteto*, o ato de geração e parturição de uma ideia representa a possibilidade de permiti-la ser vista tal como é pensada. Metaforicamente, o *lógos* precisa transpor a esfera do pensamento para se mostrar enquanto razão discursiva, o que faz do processo de trazer uma ideia à luz algo tão doloroso quanto o parto no corpo, visto envolver a necessidade de se possuir determinado saber acerca do que está sendo percorrido no jogo cênico entre o filósofo e o não-filósofo. A dinâmica da dialética socrática é marcada pelo objetivo de impedir os jovens de se enganarem e agirem com má intenção, como ele mesmo reitera, “mas não me é permitido de maneira alguma concordar com o falso e encobrir o verdadeiro” (Platão, *Teeteto*, 151d). Na imagem do parto na alma, o movimento entre o pensar e o demonstrar o pensamento de forma coerente não é um atributo comum ao não-filósofo, tornando o parto ainda mais difícil aos que fazem parte de seu convívio, conforme Sócrates assevera a Teeteto: “Ora, aqueles que convivem comigo passam exatamente o mesmo que as mulheres que dão à luz (*odina*). Pois sentem as dores do parto (*taîs tiktoúsais odinoussi*) e se enchem de aporia, por noites e dias, muito mais do que aquelas” (Platão, *Teeteto*, 151a).

⁴ Referência à questão acerca do aprendizado da ciência, quando Sócrates questiona a Teeteto: “será que o aprender (*manthánein*) não é senão é o tornar-se mais sábio a respeito daquilo que se aprende?” (Platão, *Teeteto*, 145d).

⁵ Alusão ao artigo de Michael Hanke, “Socratic pragmatics: maieutic dialogues” (1990).

O processo de educação filosófica de Sócrates, caracterizado por ele como um parto na alma, suscita dores no parturiente, como o parto no corpo, cabendo ao parteiro indicar modos de trazer alívio às aporias que vão sendo geradas, ao longo do método investigativo, conforme ele próprio afirma sobre sua arte de partejar: “Mas essas dores minha arte é capaz de despertar (*egeírein*) e de acalmar (*apopaúein*)” (Platão, *Teeteto*, 151a-b) quem está parindo. Na condição de parteiro, Sócrates conduz o debate, conscientizando os parturientes da necessidade de separar o discurso falso do verdadeiro, quando se pretende atingir o conhecimento.

Acompanhando o diálogo entre Sócrates e Teeteto, observa-se que um traço fundamental da estrutura da maiêutica se centraliza na analogia entre o parto biológico e o parto da alma, envolvendo duas tipologias de parteiros, a que ajuda a dar à luz os filhos das outras mulheres, e o que estimula os homens a gerarem ideias em suas mentes. Analisando a pragmática da maiêutica no *Teeteto*, Hanke destaca um problema relativo à dinâmica do parto na alma, o fato de que ele “pode levar à produção de imitações e falsidades, ao invés de gerar algo genuíno e verdadeiro” (Hanke, 1990, p. 463). Como as parteiras reais, Sócrates suscita nos seus interlocutores as dores do parto, prenhes de ideias e ansiosos por parir discursos plausíveis, eles podem tomar as imagens como se fossem reais, afastando-se da verdade.

Outro aspecto ressaltado por Hanke, diz respeito ao modo de expressão de Sócrates no jogo de perguntas e respostas, delimitado como “metacomunicativo” (Hanke, 1990, p. 462), pela habilidade de Sócrates em assegurar a compreensão do que está sendo exposto discursivamente a seu interlocutor. No caso do *Teeteto*, a questão central do diálogo, o “que afinal acontece ser a ciência (*epistème*)” (Platão, *Teeteto*, 145e), é o fio condutor para se questionar a espécie de saber do qual Sócrates e seus interlocutores são dotados. Na conversa com Teeteto, Sócrates pondera:

Não sou pois, em realidade, eu mesmo, nem um pouco sábio, e tampouco nasceu em mim, como um rebento de minha alma, uma descoberta desse tipo.

Mas os que convivem comigo, no começo parecem ignorantes [...] jamais tendo aprendido algo de mim, mas tendo eles mesmos a partir de si mesmos descoberto e dado à luz muitas belas coisas. (Platão, *Teeteto*, 150c-d)

Apesar de não se conceber como sábio, Sócrates atribui à divindade e a ele próprio a “causa” do partejar (Platão, *Teeteto*, 150d). Na condição de um parteiro experiente, ele deve bem conduzir as almas prenhes, de modo a impedir o aborto das ideias cultivadas nas suas mentes. Na alusão ao aborto, Sócrates refere-se mais explicitamente às coisas que ainda não foram partejadas, e estão sendo impedidas de nascer, quando alguém suspeita estar tomada pelas dores de parto e prenhe de qualquer coisa dentro de si (Platão, *Teeteto*, 151b), mas ao se deparar com as dificuldades inerentes à filosofia, prefere se afastar dela, se aproximando de outros saberes que considera mais conveniente, como acontece com Teeteto, sendo exortado por Sócrates a se deixar guiar pela sua arte de partejar, do seguinte modo: “Entrega-te então a mim e àquilo que eu te perguntar, como ao filho de uma parteira, também ele hábil na arte de fazer dar à luz, e empenha-te em responder como fores capaz”. (Platão, *Teeteto*, 151b-c)

A dinâmica da maiêutica consiste na intercomunicação entre o mestre e o discípulo, onde o mestre estimula o discípulo a expressar de modo coerente, o que lhe está sendo questionado. O modo incisivo como Sócrates conduz o debate, e a dificuldade dos discípulos suportarem as dores do parto, posto eles serem desprovidos do discernimento necessário para discorrer sobre o que supostamente parecem saber, termina afastando-os da filosofia, o que Sócrates caracteriza como um aborto, que pode ser espontâneo ou induzido, visto os investigados se sentirem incapazes de atingir “o saber em si” (Platão, *Teeteto*, 146e), ao se pensar no *Teeteto*, ou o belo em si, em se tratando do *Banquete*

O parto em beleza

Delimitado o caráter técnico da maiêutica no *Teeteto*, retomo o *Banquete*, no sentido de melhor compreender a metáfora relacionada ao parto, apresentada por Diotima a Sócrates, em que ela define o amor como “um parto em beleza, tanto no corpo como na alma” (Platão, *Banquete.*, 206b). Segundo o contexto de sua exposição, a natureza humana é movida pela capacidade de conceber, no corpo e na alma, sendo a concepção no corpo responsável pela perpetuação da espécie, enquanto a concepção na alma, se torna responsável pela produção de belos discursos e belas teorias, possibilitando eternizar as belas obras. O corpo e a alma quando estão prenhes e se aproxima o momento de dar à luz, se foram gerados no belo, acalmam e sentem um grande alívio, no entanto, quando são gerados no feio, se contraem e retém o fruto que estão carregando em si. Com isso, a metáfora do parto se encontra relacionada ao desejo de imortalidade, “porque é algo de perpétuo e imortal para um mortal, a geração” (Platão, *Banquete*, 206e), visto que é próprio da natureza mortal o desejo de se tornar imortal.

No *Banquete*, Platão elabora a metáfora do parto com um forte apelo emocional, reforçado pelo fato de ela ser exposta por meio de uma voz feminina, a da sacerdotisa de Mantinea, cuja palavra é sagrada, e, portanto, capaz de causar maior impacto sobre seus interlocutores que a estrutura semântica da maiêutica no *Teeteto*. A metáfora da gravidez masculina é um recurso retórico utilizado por Platão, estabelecendo uma analogia entre a imagem do personagem Sócrates e a figura do parteiro. Para Burnyeat, a imagem do parto representa “a metáfora da mente dando origem às ideias que concebeu” (Burnyeat, 1977, p. 8), me levando a propor que no *Banquete*, o debate sobre o parto na alma se encontra inserido no contexto da teoria das formas, e não as práticas pedagógicas do Sócrates histórico.

Burnyeat pondera que Platão inverte a lógica natural das coisas, tornando a gravidez “a causa e não a consequência do amor” (Burnyeat, 1977, p. 8), e o nascimento, por sua vez, a manifestação mais expressiva

do amor. Outro aspecto destacado pelo autor, a respeito da gravidez na alma, é sua natureza essencialmente masculina, embora o ato de gerar e parir esteja associado à natureza feminina. No *Banquete*, a geração na alma é resultante da relação entre o *erastés* e o *erómenos*, e não entre homens e mulheres, como na gravidez biológica. Se trata do encontro entre “uma alma bela, nobre e bem dotada” (Platão, *Banquete*, 209b), aliada à capacidade de gerar “discursos sobre a virtude, sobre o que deve ser o homem bom” (Platão, *Banquete*, 209b-c). No contexto da *paiderastía* grega, o processo paidêutico envolvendo o amante e o amado situa o mais velho na condição daquele que direciona o modo de pensar do mais novo, para o amor às coisas belas, de modo a permitir a geração dos mais belos filhos, por serem os únicos a atingirem a imortalidade no sentido mais pleno, que são os belos discursos e as belas leis, oferecendo como exemplo daqueles que atingiram “uma imortal glória e memória” (Platão, *Banquete*, 209d), em detrimento de suas belas produções, Homero e Hesíodo, na escrita poética, Licurgo e Sólon, na criação de leis.

A gravidez masculina

Na dramatização do *Banquete*, Platão responsabiliza Sócrates pela difusão da tese de Diotima sobre a gravidez masculina, dando a impressão de estar silenciando a voz feminina e valorizando a voz masculina, sendo este um recurso discursivo tradicional, conforme ressalta Halperin, a “de falar *sobre* as mulheres falando *pelas* mulheres” (Halperin, 1990, p. 149). O importante na análise de Halperin é o fato de ele destacar como a diferença de sexo e/ou de gênero, sob a ótica platônica da geração, pode ser concebida como assimétrica, visto que a produção intelectual estaria associada ao masculino e não ao feminino. A importância de Diotima, no debate sobre o processo de geração, resguarda a intenção de Platão em centralizar em uma figura feminina, a representação dos valores propriamente filosóficos, no caso, masculinos, que são a “reciprocidade e a criatividade”. (Halperin, 1990, p. 151)

O *eros* defendido por Diotima, seja como o desejo “da geração e da parturição no belo” (Platão, *Banquete*, 206e), seja como o “amor de sempre ter consigo o bem” (Platão, *Banquete*, 206e), dá ao discurso de uma representação feminina, expert nas coisas concernentes ao amor, uma aparência similar às atitudes e às disposições de determinada figura masculina, o filósofo. Contudo, isto não permite caracterizar o debate do *Banquete* como um embate de gênero, pois conforme propõe Halperin, “‘Diotima’ é um tropo de ‘Sócrates’: ‘ela’ é uma figura por meio da qual Platão representa o erotismo recíproco e (pro)criativo das relações filosóficas (masculinas)” (Halperin, 1990, p. 150). Não se trata, pois, de antepor a ausência de uma mulher e a presença de um homem, mas reunir, metaforicamente, a identidade dos discursos de Diotima e Sócrates, para caracterizar o amor e o desejo do filósofo como um desejo de imortalidade, direcionado para o bem e o belo.

Para Buffone, “o amor de Diotima é o amor produtivo, como a realização de si mesmo, a partir de si mesmo, e que se reafirma no ato mesmo de sua realização” (Buffone, 2020, p. 181). Todavia, o discurso de Sócrates sobre a produção das coisas belas e boas, não se mostra direcionado para os corpos das mulheres férteis e grávidas, tratando mais estritamente da fertilidade e do parto na alma dos homens, como se a produção da beleza da alma estivesse intimamente associada ao masculino e não ao feminino. O diferencial da tese de Diotima acerca da procriação reside no fato de ela associá-lo à imortalidade, como se parir, aponta Sonna, fosse “produzir para transcender” (Buffone, 2020, p. 183). Ou seja, é o meio de permanecer por meio do outro que gerou.

Outro elemento que parece destoar, na personificação de Diotima no *Banquete*, diz respeito ao ambiente estritamente masculino em que a teoria da mulher de Mantineia é difundida, a instituição do *symposium*, mais especificamente o simpósio na casa de Agaton. A meu ver, longe de ser concebida como um produto meramente resultante da mente de um poeta-filósofo inspirado, a gestação e parturição na alma mostram-se como o esboço de uma metáfora viva e potente representando o próprio *modus operandi* do fazer filosófico, sob a perspectiva de *eros*, o desejo sexual

apaixonado, próprio do “*ethos* pederástico da Atenas clássica” (Halperin, 1990, p. 113). Na abordagem acerca do modo como o desejo masculino se manifesta, Sócrates reforça o papel de Diotima como profunda conhecedora da natureza humana e das coisas relativas ao amor, tornando-a a agente responsável pelo desvelamento da intensidade do desejo masculino, do seguinte modo: “Diotima é melhor informada sobre os desejos dos homens que os próprios homens. Sem sua intervenção especializada nesses assuntos, os homens jamais descobririam as verdadeiras fontes, objetos e alvos de seus desejos. Os homens precisam de uma mulher para descobrirem a si próprios” (Halperin, 1990, p. 113), e se aperceberem que a gravidez e o parto não são um privilégio exclusivo do sexo feminino.

Halperin define a proposição de Diotima a Sócrates como uma ética da “correta pederastia” (Halperin, 1990, p. 113), tal como aparece na *scala amoris*, onde ela defende que para atingir o belo em si mesmo é preciso cultivar o “correto amor aos jovens” (Platão, *Banquete*, 211b). Ou ainda, ao propor aos iniciados nos mistérios do amor para proceder corretamente, pois “o que corretamente se encaminha a esse fim, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, e em primeiro lugar, se corretamente o dirige seu dirigente, deve ele amar um só corpo, e então gerar belos discursos” (Platão, *Banquete*, 210a). Se o jovem é bem direcionado, ele pode abandonar o amor desregrado e cultivar o amor capaz de lhe propiciar a geração e parturição dos mais belos filhos, frutos de uma alma regrada e amante do belo na forma.

A argumentação de Diotima leva Burnyeat a asseverar que no *Banquete* Platão privilegia os filhos concebidos na mente, em detrimento dos filhos biológicos, como um modo de cultivar a sabedoria e as “reais virtudes, porque é no real que estará tocando” (Platão, *Banquete*, 212a). Distanciando-se das sombras de virtude, o parto na alma traz à luz a visão interior do “justo em si mesmo”, do “belo em si”, do “bem em si” (Platão, *Fédon*, 65d), elementos dissociados da geração no útero, pois gerados na alma, sob a condução de um bom parteiro, aquele que direciona o seu

desejo, no contexto específico da *scala amoris* de Diotima, para o desejo daquilo de que é carente, a posse do belo e do bem (204a-206a).

A presença de Diotima

A temática sobre o feminino, no contexto dos diálogos platônicos, é um tópico delicado, dada as diferenciadas nuances apresentadas pelo filósofo, no tratamento acerca da natureza da mulher. Resgatarei o jogo cênico envolvendo a figura controversa de Diotima, no *Banquete*, situado não apenas entre a concepção de uma presença-ausência, mas sobretudo pelo contraponto entre o discurso feminino e masculino do qual a personagem é dotada. Sócrates introduz a presença de uma personagem ausente ao cenário do simpósio, cujas palavras ainda reverberam profundamente em sua alma:

Eis o discurso sobre Eros, que outrora ouvi da mulher de Mantinea, Diotima, que era sábia (*sophè*) nisso e em muitas outras coisas [...] Foi ela quem me ensinou a arte de amar (*tà erotikà edídaxen*). O discurso que ela fez tentarei vos transmitir com os meus próprios meios e como eu puder [...] (Platão, *Banquete*, 201d)

Na sua apresentação de Diotima, Sócrates a caracteriza como uma mulher culta, dotada da arte de bem falar sobre os mais variados temas, e mais especificamente, a respeito da temática voltada para a natureza do amor. A mimetização da manifestação de fala de Diotima envolve um duplo processo, Sócrates ao mesmo tempo resgata a habilidade discursiva de sua mestra, em direcionar o debate sobre o amor para uma ótica especificamente feminina, o da concepção no corpo, apresentando também um modo de concepção peculiarmente masculina, o parto na alma, conforme registra no seu testemunho: “Mas eu te direi mais claramente, disse ela. Todos os homens concebem (*génontai*), seja no corpo seja na alma, e quando atingem certa idade, procriar (*tíktein*) é o que deseja nossa natureza” (Platão, *Banquete*, 206c). Sócrates parte da concepção de

procriação apresentada por Diotima, como sendo algo comum a homens e mulheres, para fundamentar a tese do parto no corpo como próprio da natureza feminina, enquanto o parto na alma como sendo próprio da natureza masculina, e de um tipo específico de homem, o filósofo.

Na concepção da erótica de Diotima, o desejo de imortalidade seria o elemento desencadeador do desejo de fecundação (*kýesis*) e geração (*génnesis*), “porque para o mortal eterna (*aeigenés*) e imortal (*athánaton*) é a geração” (Platão, *Banquete*, 206e). O diferencial na construção teórica da mestra de Sócrates reside no fato de ela identificar a procriação a uma ação cujo princípio é a harmonia, sendo a harmonia o fator responsável pela geração no belo e no bom. Tais pressupostos levam Diotima a identificar a natureza de Eros, seja ao “desejo de ter para si sempre (*aei*) o que é bom” (Platão, *Banquete*, 207a), seja ao “desejo de imortalidade (*athanásias*)” (Platão, *Banquete*, 207a).

As origens da questão

Platão retoma a tese heraclitiana dos opostos, na estrutura argumentativa da relação mortal-imortal, apresentada por Diotima, segundo a qual “a natureza mortal busca, tanto quanto possível, ser para sempre e imortal” (Platão, *Banquete*, 207d). De modo semelhante à passagem do *Crátilo*, 402a⁶, a referência à teoria do movimento leva Platão a dialogar diretamente com os fragmentos 12, 49a e 91 do *Sobre a Natureza*⁷ de Heráclito. Seu argumento retoma a relação de afinidade entre convergentes e divergentes, presente nos fragmentos 8⁸ e 62⁹ de Heráclito,

⁶ No *Crátilo*, 402a, Platão retoma a tese heraclitiana do fluxo contínuo. Tradução de Celso de Oliveira Vieira (2014).

Heráclito fala que “tudo escorre e nada permanece” e, especulando o que existe a partir da correnteza de um rio, ainda fala que “não se entra duas vezes no mesmo rio”.

⁷ Tradução dos fragmentos de Heráclito, de José Cavalcante de Souza (1973).

⁸ Sobre a tese da harmonia dos contrários, Heráclito, *Sobre a Natureza*, DK 22 B 8:

para pensar o par de opostos mortal-imortal, como princípio de inclusão e reciprocidade. A tese da harmonia dos contrários é evidente no passo 207d-208b do *Banquete*, apesar da controvérsia gerada por Aristóteles e seus intérpretes, de que Platão repudiaria a concepção heraclitiana de devir, na construção da teoria das formas.

Contrário a esta posição, Kahn reconhece que “Platão traduziu o pensamento de Heráclito com total fidelidade” (Kahn, 1987, p. 223). Por sua vez, Irwin considera tal hipótese “falha” (Irwin, 1977, p. 2), defendendo que Platão “nunca endossa a doutrina heraclitiana” (Irwin, 1977, p. 7). Para Irwin, não se pode atribuir a retomada da noção de fluxo universal no *Banquete*, pois na proposição de Diotima sobre o semelhante e o mesmo, no processo de geração e morte¹⁰, “as mudanças são regulares e mantêm uma estreita semelhança qualitativa” (Irwin, 1977, p. 11), e não extremas, como em Heráclito. Irwin sustenta seu argumento contra a possibilidade da mudança, fora da ordem do sensível, centrado no passo final da *scala amoris*, em 210e-211a¹¹, quando o iniciado, após contemplar “a vasta imensidão de belo” (Platão, *Banquete*, 210d), passa a amar o belo

Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia.

⁹ Sobre a relação mortal-imortal, Heráclito, *Sobre a Natureza*, DK 22 B 62:

Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte (*thánaton*) daqueles, morrendo a vida (*bíon*) daqueles.

¹⁰ Retomo abaixo a passagem do *Banquete*, 208a-b, sobre o desejo de imortalidade do mortal.

É assim que todo mortal se conserva, não pelo fato de ser sempre e exatamente o mesmo, tal como o ser divino, mas pelo fato de o que envelhece e morre deixar outro novo semelhante ao que ele mesmo era.

¹¹ Cito a seguir, a passagem específica da *scala amoris*, a qual me refiro, em *Banquete*, 210e-211a:

Aquele que for guiado até este ponto nos passos do amor, ao contemplar em sequência e corretamente as coisas belas, já atingindo o fim supremo do amor, subitamente avistará algo maravilhosamente belo por natureza, aquilo, Sócrates, em vista de que se deram todos os esforços anteriores, primeiro sempre sendo, sem nascer nem morrer, sem crescer nem decrescer e, além disso, nem belo aqui e feio ali, nem agora sem e depois não, nem em relação a isso belo e em relação àquilo feio, nem belo aqui e feio alhures, como se para uns fosse belo e para outros feio.

que é para sempre o mesmo, após ter vivenciado, a cada grau da *scala amoris*, ordens distintas de apreciação do belo, que “sofrem o devir e o perecer”. (Irwin, 1977, p. 11)

Sem ter a intenção de me estender nesta questão, concebo que Platão introduz a noção heraclitiana de coexistência recíproca dos opostos, na discursividade de Diotima, no sentido de mostrar a relevância da conjunção na relação entre contrários, por ela ser o princípio capaz de integrar os opostos, no processo contínuo de movimento do cosmos. No contexto do *Banquete*, o processo de geração vem a ser apresentado como o elemento capaz de permitir a conciliação do antagonismo entre duas realidades distintas, a mortal e a imortal, uma vez que “cada ser vivo que vive e é o mesmo (*hómos*) [...] embora nunca tenha nele mesmo as mesmas coisas, dele se diz, apesar disso, que é o mesmo” (Platão, *Banquete*, 207d).

O ser humano convive com dois estados de natureza opostos entre si, a juventude e a velhice, ao longo dos anos, diante das mudanças geradas em cada fase da vida, o homem vai se renovando e perdendo características que são próprias da etapa anteriormente vivida, contudo sem perder o traço de humanidade que o distingue de outros seres, embora já não seja mais como era antes, “e não somente no corpo, mas também na alma, os modos, os hábitos, as opiniões, os desejos, os prazeres, as aflições, os temores, cada um desses nunca é o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem e outros morrem” (Platão, *Banquete*, 207e), haja vista o corpo e a alma estarem em contínua transformação, como na teoria do fluxo universal. Dialogando com Heráclito, Kahn reitera que no pensamento do filósofo de Éfeso, “nem os nossos corpos nem as nossas psiques são, em sentido estrito, sempre um e o mesmo de um momento para o outro: eles estão continuamente em transformação radical, morrendo e renascendo a cada instante” (Kahn, 1987, p. 223). Na dialética de Diotima, pondera Irigaray, o elemento mediador está sempre evoluindo e transitando entre ordens distintas de ser, tal aspecto vem referendar que nos ensinamentos sobre a natureza do amor, transmitidos por Sócrates, e atribuídos a uma mulher ausente, é perceptível a tese de que “tudo está sempre em movimento, em eterno devir”. (Irigaray, 1989, p. 33)

Platão abarca com fidelidade a tese heraclitiana do fluxo universal na fundamentação da tese da geração e morte como meio de se atingir a imortalidade. Para Buffone, ao definir o amor como o desejo de imortalidade, Diotima delega à imortalidade “a possibilidade de sermos reconhecidos pelos outros, por nossos filhos e filhas, como virtuosos” (Buffone, 2020, p. 181). No âmbito do discurso de Diotima, o princípio da atração dos opostos concebe a geração, seja no corpo seja na alma, como fator de participação da natureza mortal na imortal: “Por esse meio, Sócrates, disse ela, o mortal participa (*metékhei*) da imortalidade, no corpo e em tudo mais” (Platão, *Banquete*, 208b). Analisando a concepção de amor apresentada por Diotima, como a procriação na beleza, Buffone pondera que “a reprodução seria o que possuímos de imortal, fazendo com que nossa existência se estenda para além de si mesma” (Buffone, 2020, p. 181), do que é perecível e sujeito à mudança, para se fixar no que é imortal e permanente, os nossos atos virtuosos. Visualizo o papel da geração, no âmbito do discurso sobre a imortalidade, como o elemento mediador (*metaxy*), a unir e separar, o mortal e o imortal, o masculino e o feminino, a fecundidade no corpo e na alma:

Os que têm a fecundidade (*enkýmones*) no corpo voltam-se de preferência para as mulheres e são amorosos desse modo, tentando, segundo creem, conseguir através da geração de filhos (*paidogonías*) a imortalidade, a memória e a felicidade por séculos dos séculos. Os que têm fecundidade na alma – pois há os que são fecundos na alma ainda mais do que no corpo, no que convém à alma ser fecunda e gerar. (Platão, *Banquete*, 208e-209a)

O modo como Diotima se posiciona para falar da fecundidade no corpo à primeira vista mostra que homens e mulheres podem ser fecundos. A mesma hipótese inicial pode ser observada, quando se refere à fecundidade na alma, pelo fato de ela estar se referindo tanto à administração da cidade (atributo masculino) como à da casa (atributo feminino), com o uso da temperança (*sophrosýne*) e da justiça

(*dikaiosýne*). Contudo, a sequência do discurso de Diotima, relatado por Sócrates, revela que apesar de ele tratar de questões femininas, como a fecundidade e o parto no corpo, seu real conteúdo se mostra essencialmente masculino.

O processo de fecundação

Na dinâmica do discurso, a fecundidade no corpo é um recurso imagético utilizado por Platão para tratar da fecundidade na alma, caracterizada como um atributo masculino, mais que feminino. Seguindo a linha expositiva do relato de Sócrates sobre Diotima, os que desde jovens cultivam a fecundidade na alma, quando chega o momento de procriar desejam gerar no belo: “Portanto, ele acolhe os corpos belos mais do que os feios, por estar fecundo, e se encontra uma alma bela, nobre e vigorosa, acolhe a ambos, corpo e alma”. (Platão, *Banquete*, 209b)

Platão utiliza a natureza procriativa do parto no corpo como metáfora para tratar da geração de filhos mais belos e imortais que os gerados no corpo, que são os discursos sobre a excelência dos homens virtuosos. Entre o parto obstétrico e o parto intelectual existe um elemento mediador, o desejo de imortalidade, presente tanto na geração no corpo como na alma. Retomo a analogia entre o conhecimento e a realidade, firmada por Irigaray, para mostrar que o intermediário possibilita “o encontro e a transmutação ou transvaloração entre os dois” (Irigaray, 1989, p. 33). Na estrutura dialógica do *Banquete*, apesar de corpo e alma, mortal e imortal, feminino e masculino, serem elementos distintos entre si, nenhum deles será extinto pelo outro, continuando em pleno processo de transformação. Platão retoma a concepção heraclitiana de movimento, no contexto das palavras de Diotima, associando a imagem de *éros* a um impulso, que na condição de componente mediador, permite transformar o mortal em imortal, seja gerando o desejo de procriar seja o de produzir belos discursos.

Na concepção do discurso marcadamente masculino de Diotima, se pode observar não apenas a divisão de gênero, como a própria identidade sexual, como bem o concebe Lourenço: “se os grávidos segundo o corpo são predominantemente heterossexuais, os grávidos segundo a alma voltam-se de preferência para pessoas do mesmo sexo” (Lourenço, 2022, p. 201). O autor sustenta seu argumento relacionando a discursividade de Diotima sobre a geração na alma, com a concepção “do amante do bom caráter” (Platão, *Banquete*, 183e) de Pausânias, que direciona o seu desejo para o que é constante: o belo, as virtudes e a sabedoria. A continuidade do debate sobre a natureza do parto reforça a tese do parto na alma como a possibilidade de atingir a imortalidade, por meio da capacidade de produzir as mais belas obras, a exemplo dos grandes poetas e legisladores, conforme propõe Platão:

Qualquer um aceitaria ter filhos assim antes que os humanos, tendo em vista Homero e Hesíodo e invejando a descendência que os outros bons poetas deixam de si mesmos, e que lhes propicia glória e memória imortais, sendo eles mesmos imortais. (Platão, *Banquete*, 209c-d)

Apesar de as duas tipologias de parto encontrarem-se associadas ao desejo de imortalidade, ambas comportam modos distintos de conceber, cada um deles direcionado a um determinado gênero. A fala atribuída por Sócrates a Diotima trata da “concepção, crescimento, nascimento e renascimento” (Irigaray, 1985, p.118), no entanto privilegia o parto na alma como a representação de um atributo masculino passível de gerar os mais belos discursos, tal como se pode observar no passo da ascese sobre o amor das almas, quando a mulher de Mantinea aponta para Sócrates que o iniciado nos mistérios do amor “deve considerar a beleza das almas mais valiosa que a dos corpos” (Platão, *Banquete*, 210b). Por analogia, pode-se pensar o contraponto entre a fecundação na alma e a no corpo, sob a mesma perspectiva, a da valorização das produções masculinas e a inferiorização das femininas.

O feminino e o masculino

Na exposição de Diotima acerca do papel feminino no processo de fecundação, a figura da mulher encontra-se intrinsecamente relacionada ao parto biológico, denotando a ausência de uma participação mais efetiva nas atividades intelectuais, ela própria é uma personagem ausente do simpósio, cujas ideias estariam presentes por meio da entonação de voz de um homem, recurso frequentemente utilizado na tragédia de Eurípides, em que o autor fala de temas femininos e coloca na expressão de fala de suas personagens, a exemplo de Hécuba e Medeia, um discurso consciente da condição feminina, mas ao mesmo tempo reivindicando valores e direitos habitualmente negados à mulher. O discurso da mulher de Mantinea fala das dores do parto, da função da mulher como mãe, que apesar de serem temas femininos, resguardam um conteúdo masculino, e reduzem a condição da mulher, como ressalta Irigaray, “à maternidade, à maternagem e à linguagem que lhe corresponde” (Irigaray, 1985, p. 117). A impressão é de que neste contexto, o contraponto entre a natureza masculina e a feminina centraliza no homem o poder de gerar na alma restando à mulher a geração e a procriação no corpo.

A estrutural dual que situa homens e mulheres em campos opostos já aparece em Parmênides, DK 28 B 17, “À direita os rapazes, à esquerda as moças”, contudo será no fragmento 18 que Parmênides tanto delineará a natureza dual da fecundação, como definirá o gênero e a identidade sexual, no processo de geração e procriação.

Quando a mulher e o homem misturam simultaneamente as sementes de Vênus, a potência (*virtus*) que, nas veias, deve formar corpos com sangue diferente, elabora-os bem moldados se conserva a proporção. Mas se as potências da semente misturada lutam e não se unem em um corpo que delas resulte, perturbam, com sua dupla semente, o sexo que vai nascer. (Parmênides, DK 28 B 18. Trad.

Néstor Luis Cordero, na edição brasileira de *Sendo se é: a tese de Parmênides*)

A peculiaridade do fragmento 18 reside na possibilidade de tratar, seja da diferença dos sexos seja da sexualidade dos seres concebidos no corpo. Analisando este fragmento, Casertano pondera que “a formação regular dos corpos no útero materno e a determinação do sexo do nascituro dependem do equilíbrio que se instaura nas sementes geradoras paternas e maternas” (2017, p. 321). Ou seja, se as potências masculinas e femininas se encontram harmonizadas, serão concebidos homens e mulheres bem formados; quando não se encontram harmonizadas, gerarão homens afeminados e mulheres masculinizadas. Estes elementos aparecerão na tese pangenética de Hipócrates, em *Da doença Sagrada* (2; 21) e *Da geração* (8), na qual cada semente (*gónos*) é originária de uma das partes do corpo.

No *Banquete*, Platão trata da tipologia dos comportamentos sexuais (191c-192b), no relato do mito do andrógino apresentado no elogio de Aristófanes, segundo o qual o andrógino (filho da Lua), a mescla de seres masculinos e femininos, seria de natureza heterossexual; enquanto nas raças puras, o gênero masculino (filho do Sol) e o gênero feminino (filho da Terra), seriam de natureza homossexual. Na perspectiva da metáfora do parto, os andróginos seriam responsáveis pela perpetuação da espécie, sendo também apontados como adúlteros¹². Seguindo o mesmo raciocínio, os homens que se relacionam com outros homens, e as mulheres que se relacionam com outras mulheres, não seriam propensos a gerar no corpo, mas apenas na alma, o problema se amplia, quando se direciona a produção intelectual para o masculino, como se a mulher não estivesse preparada para gerar e parir na alma. A imagem é retomada ao final do *Timeu*, no relato do nascimento da espécie humana, ao tratar da diferença dos sexos, aparece de forma acentuada a condição de inferioridade da mulher:

¹² Na nota 245 a *Le Banquet*, 191e, Brisson destaca que o adultério é um dos temas recorrentes das comédias de Aristófanes. (Brisson, 1998, p. 200)

Entre os que foram gerados machos (*andrôn*), todos os que são cobardes (*deiloi*) e levaram a vida de forma injusta (*adikos*), de acordo com o discurso verosímil, renascem mulheres (*gynaikes*) na segunda geração. Por esse motivo e nessa altura, os deuses conceberam o desejo da copulação (*tês synousias érota*), constituindo dentro de nós e dentro das mulheres um ser-vivo animado. (Platão, *Timeu*, 90e-91a)

Na base da tese antropogênica do *Timeu*, os órgãos sexuais são concebidos como seres vivos, desprovidos de razão, ávidos para procriar. A procriação é resultante do despertar de um desejo animalesco de copulação, provindo tanto do gênero masculino (*andrón*) como do feminino (*gynaikón*). Provenientes da alma dos homens que cultivaram uma vida injusta, resta às mulheres “semear na matriz (*métran*), como num campo lavrado, os seres-vivos invisíveis [...] depois disto, dão-nos à luz e completam a geração dos seres-vivos” (Platão, *Timeu*, 91d). Platão retoma no *Timeu*, a perspectiva do parto biológico do *Banquete* como uma prerrogativa feminina. Por serem geradas apenas na segunda geração, as mulheres seriam uma espécie de seres decadentes, pois originárias de homens de má índole, o que de certo modo se mostraria como um impedimento para elas partejarem na alma, restando-lhes ansiar para ser fecundadas e gerar suas crias.

Analisando a passagem polêmica do *Timeu* sobre as características do sexo feminino, Sonna ressalta “o que primeiro vem à luz é o lugar secundário das mulheres na explicação da origem. O início da raça humana parece prescindir das mulheres” (Sonna, 2023, p. 13). Observando como Platão introduz a figura da mulher na segunda geração de viventes, como se estivesse gerando um novo gênero, o feminino, Sonna destaca que a partir do surgimento do *gênos gynaikón*, em um universo habitado por *ánthropoi*, as relações passam a ser sexuadas. Centrada na abordagem de Loraux de que “somente a espécie humana, *gênos* constituído de dois *gene*, conhece verdadeiramente a sexualidade” (Loraux, 1978, p. 52), Sonna atribui que o nascimento das mulheres representa o surgimento da sexualidade. Por sua vez, Loraux considera que, na antiguidade, o gênero

feminino era representado com uma natureza assimétrica e desequilibrada, a exemplo do modo como Hesíodo, ou mesmo Simônides, personificam as mulheres, que se tornam espelhos para Platão caracterizar a figura feminina, no *Timeu*, com certo grau de irritabilidade e fúria. Os estigmas criados em torno da mulher, por poetas e filósofos do mundo antigo, não deixam de desempenhar um papel fundamental na identificação das diferenças entre o sexo feminino e o masculino, sobretudo na dimensão psicológica e não mais estritamente na dimensão biológica.

Na Introdução de *Maternal Conceptions in Classical Literature and Philosophy*, Sharrock e Keith esclarecem a divisão de funções entre o sexo feminino e masculino, no escopo do *Banquete*, do seguinte modo, “as mães dão à luz e criam filhos (para serem filósofos) enquanto os filósofos concebem pensamentos (uma metáfora que remonta à Diotima de Platão)” (Sharrock; Keith, 2020, p. 16). Seguindo esta via interpretativa, Platão teria se apropriado do *trópos* materno, em especial da metáfora sobre a reprodução, sem, no entanto, atribuir à mulher a capacidade de partear ideias e se tornar filósofa, tal como no *Banquete* e no *Timeu*, em que a identidade da mulher continua atrelada exclusivamente a seu papel de mãe, sendo-lhe negada a atuação em uma atividade intelectual, embora no contexto dramático do *Banquete* Sócrates delegue a Diotima o processo de elaboração da teoria das formas. A exemplo de Eurípides, Platão coloca Sócrates em cena como porta-voz de uma mulher ausente, tratando de temas pertinentes à estrutura biológica feminina, envolvendo o processo de fecundação e geração, as dores do parto e o nascimento dos filhos, que são metáforas para ele mostrar o quão é difícil e doloroso gerar um discurso filosófico coerente.

A metáfora da maternidade é valorizada por Platão porque ela lhe permite tentar decifrar os próprios enigmas da filosofia. Ele é um autor escritor que transporta a sua percepção da natureza feminina para a filosofia, fazendo uma analogia entre a maternidade biológica e a paternidade intelectual, como se estivesse traçando uma analogia entre o ato de ser mãe e o florescimento de uma ideia filosófica. O recurso performático de introduzir personagens masculinos para manifestar a

representação de fala de uma mulher, ou de questões estritamente femininas, como a gravidez e o parto, não é comum apenas a Platão, sendo amplamente utilizado por Eurípides, cujas personagens eram interpretadas por atores. No cenário do teatro, os homens representavam os lamentos e infortúnios femininos, sem nunca os ter de fato vivenciado.

Na antiguidade, o desejo de ser mãe parecia ser algo natural, como se ao longo da vida das mulheres elas fossem “domesticadas” para assumir a maternidade. Rich destaca, em *Nacemos de mujer. La maternidade como experiencia et institucion*, como a história institucionaliza a maternidade, tornando-a uma função básica do sexo feminino, mostrando como em uma cultura patriarcal, a mãe deveria ser “possuída, reduzida e controlada” (Rich, 2019, p. 170), para que não deixasse de cumprir o seu papel social, de parir e criar seus filhos. O maior diferencial da divisão de papéis entre o masculino e o feminino se centraliza no poder dos homens em controlar as mulheres, de modo a impedi-las de não exercerem sua função primordial, a maternidade, como se os corpos das mulheres fossem feitos exclusivamente para gerar filhos. Na sua abordagem sobre o corpo maternal, Ceccoli propõe, e tomando como referência Braidotti (1994), que o corpo materno é pensado por Braidotti (1994) como lugar de origem e repressão. A autora envolve Kristeva (1982) no seu debate, para representar as mães como dissidentes entre a fronteira da sexualidade e da maternidade. A proposta de Ceccoli é identificar a figura materna como “uma ameaça à própria identidade, criando uma instabilidade de fronteiras” (Ceccoli, 2014, p. 17). Sob tal perspectiva, a figura materna estaria relacionada à negação do desejo sexual, como se o prazer feminino fosse exclusivamente o de procriar. A separação entre sexualidade e maternidade, assim como a divisão de trabalho que concentra as tarefas da casa no sexo feminino, deixam a mulher incompleta, ela quer exercer outras atividades além da maternidade, apesar de ter consciência do reconhecido desprezo dos homens a tudo o quanto é da natureza feminina.

Na cultura da maternidade era como se toda mulher tivesse um instinto maternal ao qual não poderia fugir. Se negar a ser mãe parecia uma afronta sem igual, mesmo quando a mulher sofresse a violência de ser

tomada como espólio de guerra e fosse tomada como escrava sexual de seus algozes. Rich (2019, p. 341) aponta que o ginecologista grego Sorano de Éfeso defendia três situações possíveis para a prática do aborto: a preservação da beleza da mulher, o risco de morte da mãe, mãe quando apresentasse problemas no útero, o controle da natalidade, como se pode observar na passagem da *República*, em que Sócrates esclarece para Glaucón, que tanto as plantas como os animais vivenciam um período de “fecundidade (*phorà*) e de esterilidade (*aphoría*) de alma e de corpo” (Platão, *República*, 546a)¹³. Segundo a narrativa das Musas, apresentada por Sócrates, existe um tempo preciso para a fecundação e o nascimento, que é estabelecido a partir de um “número geométrico que é senhor dos nascimentos melhores ou piores” (Platão, *República*, 546c-d). Para a cidade se manter ordenada, é necessário manter o controle dos nascimentos, pois se eles acontecerem fora dos cálculos geométricos projetados, “as crianças que nascerem não serão bem constituídas e nem afortunadas” (Platão, *República*, 546d), levando a cidade ao descontrole e à desarmonia. O argumento fortalece a tese do casamento eugênico da segunda onda

Diferentemente do *Banquete* e do *Timeu*, na *República*, a relação de gênero aparece sob a perspectiva da semelhança, e não da diferença entre a natureza masculina e a feminina. Na metáfora do parto no *Banquete*, a estrutura biológica do homem e da mulher consolida a diferença dos gêneros masculino e feminino, a partir de modos distintos de concepção, centrados no parto no corpo, para as mulheres, e no parto na alma, para os homens; enquanto na teoria antropogênica do *Timeu*, o contraponto se estabelece entre a superioridade do homem e a inferioridade da mulher. Sob a ótica da *República*, Sócrates apresenta:

Logo, não há na administração da cidade nenhuma ocupação, meu amigo, própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as

¹³ Tradução da *República* utilizada, de Maria Helena da Rocha Pereira, editada pela Calouste Gulbenkian (2017).

qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as actividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem. (Platão, *República*, 455d-e)

No contexto da primeira onda de *República V*, homens e mulheres se distinguem pelo sexo, contudo ambos possuem natureza semelhante, independente de um ser dotado de mais vigor físico e outro menos. Apesar de ambos terem modos diferenciados de conceber, sustenta Sócrates, cabe “a mulher dar à luz (*tíktein*) e o homem procriar (*okheúein*)” (Platão, *República*, 454d-e). A divisão entre as habilidades femininas e masculinas, no projeto ético-político da cidade ideada propicia à mulher o abandono da posição social que sempre a distinguiu, a maternidade, e a leva a exercer um protagonismo, quando lhe é permitido assumir a função de guardiã, apesar das diferenças no processo de procriação e no vigor físico. Para Arruzza,

estas diferenças naturais permitem que homens e mulheres trabalhem como parceiros, como um casal complementar, com especialização de ocupações que vê os homens engajados ao ar livre e as mulheres dentro de casa, executando as atividades de procriação, criação dos filhos e o gerenciamento das tarefas domésticas. (Arruzza, 2023, p. 7)

Na *República*, a especificidade do sexo feminino e masculino, não acentua as diferenças naturais, pelo contrário, homens e mulheres guardiães podem compartilhar as mesmas funções e habilidades, independente das controvérsias geradas pelos intérpretes de Platão que defendem a tese da diferença¹⁴ entre os gêneros. No sentido de preservar a

¹⁴ A distinção entre as virtudes de cada um dos sexos não aparece na *República*, mas no *Mênon*, 71e:

Em primeiro lugar, se queres <que eu diga qual é> a virtude do homem, é fácil <dizer> que é esta a virtude do homem: ser capaz de gerir as coisas da cidade, e, no exercício

coerência do debate que proponho, retomo a tese da complementaridade entre homens e mulheres sustentada por Arruzza, justamente para apontar que a tese da semelhança predomina em *República* V. Embora não tenha a intenção de entrar neste debate concordo com a posição de Arruzza, que concebe ser impossível ignorar, ou mesmo rejeitar, o argumento de Sócrates sobre a relevante ausência da diferença de sexo, no âmbito da administração da cidade (Arruzza, 2023, p. 20), conforme pleiteiam algumas interpretações contrárias à tese da igualdade de sexo, e a favor da “desigualdade de capacidade” (Ureña Prieto, 1995, p. 345), como Annas (1991), Capriglione (1990), Ureña Prieto (1995). As análises de Annas, Capriglione e Ureña Prieto são válidas, todavia as autoras parecem esquecer que na *República* está sendo construída uma cidade centrada no ideal de justiça, e é centrado nesse contexto que Sócrates concebe o modelo de uma classe de guardiães composta por homens e mulheres dotados da mesma natureza, que lhes possibilita exercer a mesma função, independente da especificidade na estrutura biológica de cada um dos gêneros.

Sócrates apresenta o exemplo da natureza dos calvos e dos cabeludos, para reforçar que apesar de possuírem características físicas diferenciadas, a natureza de ambos é a mesma, e lhes permite exercer as mesmas funções (Platão, *República*, 454c). Annas (1976) destaca um aspecto fundamental sobre as atividades pertencentes aos homens e as mulheres guardiães, destacando existir a completa ausência de uma competência específica para homens e mulheres, devendo ambos exercer as mesmas atividades e serem devidamente treinados para exercer a função

dessa gestão, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida. Se queres <que diga qual é> a virtude da mulher, não é difícil explicar que é preciso a ela bem administrar a casa, cuidando da manutenção do seu interior e sendo obediente ao marido.

Para Mênon, na infância, as virtudes de meninos e meninas são similares, assim como na velhice, homens livres e escravos possuem as mesmas virtudes. Cada gênero e cada fase da vida tem uma virtude adequada. Na concepção da virtude masculina, Mênon apresenta uma fórmula que depois será retomada por Polemarco, em *República* II, 332d, para identificar a justiça ao modo como a pensava Simônides: “a justiça é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos”.

de guardiães (Annas, 1976, p. 308). Tal como os homens, as mulheres devem receber instruções relativas às artes da música, da ginástica e da guerra (Platão, *República*, 451e-452a), não podendo ter seu processo de preparação interrompido pelo parto, como na metáfora das fêmeas dos cães guardiães (Platão, *República*, 451d). A inclusão da mulher na esfera cívica representa o processo de exclusão da família mononuclear, tornando-se a cidade responsável pela criação dos filhos das mulheres guardiães. Diferentemente da estrutura argumentativa do *Banquete*, no projeto cívico-pedagógico de *República V*, não existe um impedimento restringindo a atuação das mulheres à procriação no corpo, a formação de homens e mulheres deve ser integrada, sendo o parto executado no corpo e na alma dos gêneros masculino e feminino.

Considerações finais

Observando a estrutura do elogio de Sócrates, Wersinger (2014) retoma a polêmica tese sobre o desejo masculino de engravidar, mostrando como algumas interpretações a valorizam a ponto de diluir “a dimensão ‘feminina’ da gestação” (Wersinger, 2014, p. 24), concentrando-a na metáfora do pensamento do filósofo. Na verdade, o que mais complica na compreensão das teses sobre o contraponto entre o parto natural e o parto intelectual, diz respeito ao uso das expressões “feminino” e “masculino”, no contexto da filosofia platônica. Para entender a estrutura erótica do elogio de Sócrates, torna-se necessário compreender como as noções de “feminilidade” e “masculinidade” são demonstradas a partir de um paradigma masculino. Nesse contexto, a própria concepção do desejo feminino se dá a partir de um constructo sociopolítico envolvendo o modo como os homens projetam sua vivência sexual nas mulheres, possibilitando com isso a associação do ato de gerar e parir a uma produção de natureza intelectual.

A chave de compreensão para entender o papel de Diotima na construção da erótica platônica do *Banquete*, é atentar para uma condição

básica, ela não é uma mulher real, mas uma personagem feminina que utiliza o vocabulário feminino envolvendo a concepção de geração, para tratar de um tema masculino específico, o modo como são geradas as ideias filosóficas. O grande problema na estrutura argumentativa de Platão é o fato de ele estabelecer uma analogia entre o ato feminino de dar à luz e o ato masculino de ejacular, atribuindo àquele que ejaculou, o ato de dar à luz. Apesar de não ter a intenção de resgatar o debate sobre as teorias da medicina que associavam o homem a uma potência ativa e a mulher a uma potência passiva, por ser a receptora do sêmen; todavia, retomo Halperin (1990), no sentido de destacar a associação, no contexto masculino, entre prazer e reprodução; enquanto no contexto feminino, as mulheres conseguem fazer a distinção entre “o prazer sexual e a reprodução, o sexo recreativo e o procriativo” (Halperin, 1990, p. 143). Com isso, torna-se evidenciada a diferença entre os desejos e prazeres de natureza masculina e feminina. Para entender a metáfora da geração em Diotima, conforme propõe Wersinger, não se deve compreender o parto como algo “projetivo” ou “expulsivo”, como a ejaculação, mas com uma natureza “gerundiva”, ou seja, como um processo gradativo e doloroso que se encontra em curso, a ser conduzido por uma parteira experiente, para aliviar o trabalho de parto e possibilitar que ele possa ser realizado dentro da normalidade, sem a imediatez da expulsão.

Concluo minha análise retomando a proposição de Wersinger, “para entender o que Diotima está dizendo, devemos entender a gestação no seu sentido próprio, dinâmico, processivo, em um processo performativo de crescimento e maturação: considerando a gestação como a ação de carregar e concretizá-la” (Wersinger, 2014, p. 25). Para a autora, só se pode entender melhor a metáfora da geração e parturição à luz dos mitos de gestação, neste sentido retomo o mito platônico narrado por Diotima, que inicia falando da festa do nascimento de Afrodite (Platão, *Banquete*, 203a-c), para mostrar que Eros, gerado e parido nessa mesma

ocasião, é fruto da concepção de potencialidades distintas entre si¹⁵, que permitem associar sua natureza ambígua, dividida entre a carência e a abundância, o bem e o mal, o belo e o feio, a sabedoria e a ignorância, a mortalidade e a imortalidade, resguardando em si a natureza do filósofo, o amante do bem, do belo e da sabedoria.

Referências

ANNAS, Julia. Plato's Republic and Feminism. *Philosophy*, v. 51, n. 197, p. 307-321, 1976. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100019355>

ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

ARRUZZA, Cinzia. Wearing Virtue: Plato's *Republic* V, 449a-475b and the Socratic Debate on Women's Nature. *Archai*, Brasília, v. 33, e-03306, 2023. DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_33_06

BEIZER, Janet. *Thinking through the Mothers: Reimagining, Women's Biographies*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2009.

BUFFONE, Jesica E. Epílogo. Ensayo sobre la maternidad y el amor sacrificial. El Banquete y las formas del cuidado. In: SONNA, María Valeria. *Las mujeres en la Antigüedad: partos, maternidades y nacimientos*. Contribuciones de Mariana Gardella. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: TeseoPress, 2020, p.177-184.

BURNYEAT, Miles Frederic. Socratic midwifery, platonic inspiration. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n. 24, 1977, p. 7-16. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.1977.tb00363.x>

CAPRIGLIONE, Jolanda Carmela. *La passione amorosa nella città «senta» donne*. Ética e Prassi Política. Nápoles: Nuove Edizioni Tempi Moderni, 1990.

¹⁵ Em *Banquete*, 203c-d, Sócrates descreve a filiação e a natureza de Eros, do seguinte modo:

Por ser filho de Poro e Penúria, Eros se encontra na seguinte situação: primeiro, ele é sempre pobre, e está longe de ser doce e belo, como muitos supõem, mas é ao relento, porque tem a natureza da mãe, convivendo sempre com a necessidade. Por outro lado, a exemplo do pai, ele é ardiloso com o que é belo e bom, sendo corajoso, resoluto e ardente, um caçador terrível, sempre urdindo maquinações; desejoso de saber e inventivo, a filosofar por toda a vida, mago terrível, feiticeiro e sofista.

CASERTANO, Giovanni. A cidade, o verdadeiro e o falso. *Kriterion*, n. 116, p. 207-327, dez., 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2007000200003>

CECCOLI, Velleda C. Giving body to Thought: Entwinements Between Women. In: SHEEHY, Maura. *Women, Mothers, Subjects: New Exploration of The Maternal*. London; New York: Routledge, 2014, p. 12-23.

CORDERO, Néstor Luis. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. Trad. Eduardo Wolff. São Paulo: Odysseus, 2011.

HALPERIN, David M. Why is Diotima a Woman? *One hundred years of homosexuality: and other essays on Greek love*. New York; London: Routledge, 1990, p. 113-151.

HANKE, Michael. Socratic pragmatics: maieutic dialogues. *Journal of Pragmatics*, n. 14, 1990, p. 459-465. DOI: [https://doi.org/10.1016/0378-2166\(90\)90101-I](https://doi.org/10.1016/0378-2166(90)90101-I)

Hinos antigos: Homéricos, Calímaco, Óficos, Proclo. Tradução Pedro Barbieri et al. São Paulo: Madamu, 2024.

HOBBS, Angela. Female Imagery in Plato. In: LESHER, James H., NAILS, Debra & SHEFFIELD, Frisbee Candida Cheyenne (eds.), *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Harvard: Harvard University Press, 2006, p. 252-271.

IRIGARAY, Luce. Sur l'éthique de la différence sexuelle. *Les Cahiers du GRIF*, n. 31, p. 115-119, 1985. DOI : <https://doi.org/10.3406/grif.1985.1672>

IRIGARAY, Luce. Sorcerer Love: A Reading of Plato's *Symposium*, Diotima's Speech. *Hypatia*, v. 3, n. 3, p. 32-44, Winter, 1989. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1988.tb00187.x>

KAHN, Charles H. *The art and thought of Heraclitus*. An edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

LORAUX, Nicole. Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus. *Arethusa*, v. 11, n. 1/2, p. 43-87, Spring, 1978.

NIKOSKY, Liliane. A questão de gênero em Platão: a diferença dos sexos. *Ver. Eletr. Fil.*, v. 1, n. 1, p. 46-68, jul./dez., 2017.

PLATÃO. *A República*. 15. ed. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2017.

PLATÃO. *Crátilo* ou sobre a correção dos nomes. Edição bilíngue. Tradução e notas Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

- PLATÃO. *Fédon*. Tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores)
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução, introdução e notas de Anderson de Paula Borges. Petrópolis: Vozes, 2022.
- PLATÃO. *Mênon*. 2. ed. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2003.
- PLATÃO. *O Banquete*. Edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. *Teeteto*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2020.
- PLATÃO. *Timeu. Crítias*. Tradução, introdução e notas Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.
- PLATON. *Cratyle*. Traduction, introduction, notes, bibliographie et index par Catherine Damilier. Paris: GF Flammarion, 1998.
- PLATON. *La République*. Traduction, introduction et notes par Georges Leroux. Paris: GF Flammarion, 2002.
- PLATON. *Le Banquet*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1998.
- PLATON. *Ménon*. Traduction, introduction et notes par Monique Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion, 1991.
- PLATON. *Phédon*. Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris: GF Flammarion, 1991.
- PLATON. *Théétète*. Traduction, introduction et notes par Michel Narcy. Paris: GF Flammarion, 1994.
- PLATON. *Timée. Crítias*. Traduction, introduction e notes Luc Brisson, avec la collaboration de Michel Pattilon pour la traduction. Paris: GF Flammarion, 1999.
- RICH, Adrienne. *Nacemos de mujer*. La maternidad como experiencia e institución. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.
- SHARROCK, Alison; KEITH, Alison (ed.). *Maternal Conceptions in Classical Literature and Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 2020. DOI: <https://doi.org/10.3138/9781487532024>

SONNA, Valeria. ¿Nacemos de mujer? El tópico literario del *genos gynaikon* y su repercusión en Platón y Aristóteles. *Archai*, Brasília, v. 33, e-03307, 2023.

DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_33_07

UREÑA PRIETO, Maria Helena. Breves interrogações sobre a condição feminina na obra de Platão. *Humanitas*, v. XVII, p. 343-356, 1995.

WERSINGER, Anne Gabrièle. Diotima and *kúesis* in the light of the myths of the god's annexation of pregnancy (*Symposium* 201d-212b). *The Journal of the International Plato Society*, v. 14, 2014, p. 23-38. DOI:

https://doi.org/10.14195/2183-4105_14_2

Data de registro: 02/08/2024

Data de aceite: 25/09/2024