



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LARISSA CAROLINE MOREIRA NOLETO

HÉCUBA E A GUARDIÃ PLATÔNICA

BELÉM-PA
2026

LARISSA CAROLINE MOREIRA NOLETO

HÉCUBA E A GUARDIÃ PLATÔNICA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Pará, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Jovelina Maria Ramos de Souza.

LARISSA CAROLINE MOREIRA NOLETO

HÉCUBA E A GUARDIÃ PLATÔNICA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Pará, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Jovelina Maria Ramos de Souza.

Belém, 22 de dezembro de 2025.

Conceito: _____.

BANCA EXAMINADORA:

PROF^a DR^a JOVELINA MARIA RAMOS DE SOUZA (ORIENTADORA)

PROF^a DR^a: JULIANA SANTANA DE ALMEIDA

PROF. DR^a: ORLANDO LUIZ DE ARAÚJO

Dedico este estudo à minha família.

AGRADECIMENTO

A realização desta dissertação foi possível graças ao apoio de pessoas e instituições que estiveram presentes ao longo deste percurso acadêmico.

Agradeço, primeiramente, à minha família, pelo suporte constante, pela compreensão nos momentos de ausência e pelo incentivo contínuo, fundamentais para que este trabalho pudesse ser concluído.

Aos amigos e amigas, registro minha gratidão pela escuta, pelo encorajamento e pela convivência que tornaram esse processo menos árduo e mais humano, contribuindo de maneira significativa para minha permanência e dedicação ao programa de pós-graduação.

À minha orientadora, agradeço pelas orientações oferecidas ao longo do desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço, ainda, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio concedido, essencial para a viabilização desta pesquisa.

Por fim, agradeço a todos que, de alguma forma, contribuíram para a concretização deste trabalho.

Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la, e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir. (Platão, *República*, 592b)

RESUMO

Este estudo propõe uma análise da tragédia *Hécuba*, de Eurípides, e da *República*, de Platão, especialmente do Livro V, com o objetivo de investigar se a heroína trágica preenche os requisitos estipulados por Platão para uma Guardiã. Para isso, o estudo se concentrará, em primeiro lugar, em analisar a defesa platônica da igualdade de natureza (*physis*) entre homens e mulheres para o exercício da função de guardiã na cidade ideada (*Kallipolis*). Sustentaremos que Platão desvincula a aptidão para o governo da determinação biológica e a ancora na natureza da alma, realizando um crucial movimento filosófico que prioriza a aptidão funcional sobre a diferença sexual. Em seguida, analisaremos o texto trágico, examinando a marcante transformação da heroína, que evolui de vítima passiva para uma decisiva agente de vingança. Neste ponto, analisaremos como a manifestação da coragem no “dizer-a-verdade” (*parresia*) se articula no discurso de Hécuba em um cenário de opressão. Por fim, examinaremos se a manifestação do *logos* parresiástico de Hécuba e suas ações estratégicas reúnem os rigorosos requisitos da guardiã platônica.

Palavras-chave: *Hécuba*. Tragédia. *República*.

ABSTRACT

This study proposes an analysis of *Hecuba*, by Euripides, and *The Republic*, by Plato, especially Book V, with the aim of investigating whether the tragic heroine fulfills the requirements stipulated by Plato for a Guardian. To this end, the study will first focus on examining the Platonic defense of the equality of nature (*physis*) between men and women for the exercise of the guardian function in the ideal city (*Kallipolis*). We argue that Plato detaches aptitude for governance from biological determination and anchors it in the nature of the soul, thereby performing a crucial philosophical move that prioritizes functional aptitude over sexual difference. The study then turns to the tragic text, examining the heroine's striking transformation from a passive victim into a decisive agent of vengeance. At this point, we analyze how the manifestation of courage in "truth-telling" (*parrhesia*) is articulated in Hecuba's discourse within a context of oppression. Finally, we examine whether the manifestation of Hecuba's parrhesiastic *logos* and her strategic actions meet the rigorous requirements of the Platonic Guardian.

Keywords: *Hecuba*. Tragedy. *Republic*.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 AS MULHERES NA REPÚBLICA	10
2.1 A constituição da <i>Kallipolis</i>	12
2.2 O projeto de Platão para as mulheres.....	22
2.3 Justiça e natureza estão em conflito?.....	34
3 A TRAGÉDIA EM ATENAS	46
3.1 O contexto histórico da tragédia	48
3.2 Eurípedes.....	53
3.3 <i>Hécuba</i>	58
4 HÉCUBA E A GUARDIÃ PLATÔNICA	68
4.1 O <i>logos</i> parresiástico	70
4.2 A questão da fala subalterna.....	84
4.3 Hécuba como guardiã.....	89
5 CONCLUSÃO.....	92
REFERÊNCIAS	94

1 INTRODUÇÃO

Na Antiguidade Clássica, a vida pública apresentava limites bem definidos, e as mulheres — assim como escravos e estrangeiros — tinham participação restrita nos espaços políticos e nos debates que orientavam os rumos da *polis*. Não sendo consideradas cidadãs plenas, eram majoritariamente associadas ao âmbito privado (*oikos*), o que limitava sua presença no cenário público.

No entanto, paralelamente a essa realidade, a filosofia platônica desafia a convenção (*nómos*) quando Platão, no Livro V da *República*, ao defender a igualdade de natureza (*physis*) entre homens e mulheres para o exercício das funções políticas, faz um esforço teórico que propõe uma participação feminina na *polis* diferente da que até então era praticada. Tão diferente que podemos dizer que é bastante corajosa, isso porque a *República* constitui um dos pilares do pensamento ocidental, um diálogo monumental que, partindo de uma questão aparentemente simples, se desdobra numa complexa investigação sobre a ética, a política, a psicologia e a metafísica. O fio condutor de toda esta exploração filosófica é a pergunta central: “O que é a Justiça?”. Longe de ser um diálogo dogmático, a obra encena um percurso dialético, no qual as ideias são testadas, refutadas e refinadas através do debate.

Assim, ao apresentar a figura da guardiã, Platão argumenta que a diferença sexual é irrelevante para a aptidão ao governo e à guerra. O filósofo sustenta que a distinção fundamental para o exercício da função de guardião reside na natureza da alma — a aptidão para o conhecimento, a razão (*logos*) e o temperamento inabalável (*thymos*) — e não na diferença corporal. Ao fazê-lo, Platão ataca a convenção e postula a natureza como o critério universal para a *areté* governamental, abrindo as portas do poder à mulher filósofa.

Paralelamente à filosofia, a dramaturgia de Eurípides ofereceu um contraponto: em uma de suas tragédias, *Hécuba*, deu-se espaço a uma protagonista feminina forte, que em muitos momentos se assemelha aos heróis clássicos. Escrita por volta de 424 a.C., a peça narra os horrores que abateram as mulheres troianas após o fim da guerra de Troia. Contudo, a narrativa não se limita ao sofrimento, mas destaca a força e a coragem dessas mulheres, especialmente de Hécuba. Mesmo diante do infortúnio e da devastação que assolam a cidade, o poeta trágico ressalta a altivez e a dignidade das troianas, escravizadas pelos gregos como espólio de guerra, demonstrando que o heroísmo pode ser encarnado por qualquer gênero. Eurípides centraliza a força feminina em sua protagonista, pois, mesmo marcada pela intensa dor da desumanização e do desespero, Hécuba encontra formas estratégicas de resistir à opressão que lhe é imposta.

Nessa peça, notamos em Hécuba comportamentos que a distanciam da figura feminina tradicionalmente encontrada na Grécia Antiga, algo que não constitui uma exceção no teatro de Eurípides. Neste estudo, no entanto, focaremos em um deles, a saber, o inegável poder de seu discurso, que se manifesta como *logos* parresiástico. Assim como ocorre com outras personagens euripidianas, Hécuba trava longos debates com homens poderosos como Odisseu, Agamêmnon e Poliméstor, não hesitando em confrontá-los com a verdade incômoda de sua situação e da injustiça que lhes foi imposta. Ao final da peça, é esse poder de argumentação corajosa que se impõe: Agamêmnon, acolhendo seus argumentos e reconhecendo que Poliméstor havia ultrapassado o limite ético ao assassinar seu hóspede, julga justa a vingança da agora escrava.

A escolha de Eurípides e de sua obra não foi arbitrária, pois ela se deve a dois motivos: 1) ao contexto histórico, pois a Guerra do Peloponeso motivou grandes questionamentos a respeito dos valores tradicionais adotados naquele momento, provocando uma mudança de mentalidade dos gregos em relação à sua própria cultura, por isso, os textos euripidianos podem ser lidos como críticos a um determinado modo de vida; e 2) à inovação dramática, uma vez que a construção de seus personagens, especialmente sua protagonista, personifica a contradição grega entre feminilidade e poder, já que Hécuba é uma mulher que tem uma grande potencialidade de fala e de ação mesmo num contexto predominantemente masculino, que é o contexto da guerra.

A existência das mulheres guardiãs na *República* e de Hécuba no teatro ateniense nos faz refletir acerca das possibilidades de participação feminina e nos leva a questionar: é possível aproximar a heroína trágica Hécuba da guardiã platônica? Ainda que Hécuba atue em um contexto distinto daquele que estrutura normativamente a figura da guardiã, sua inegável capacidade de proferir um discurso parresiástico em meio ao caos, bem como de orientar a ação a partir de critérios racionais, permite reconhecê-la como uma figura que partilha, em termos funcionais, da aptidão para o comando e da excelência que Platão não reserva a um sexo específico.

Por esses motivos, a estrutura deste trabalho se desenvolverá da seguinte forma: o primeiro capítulo será dedicado à análise do texto platônico, especialmente o Livro V da *República*, pois nele Sócrates é instado por seus interlocutores a detalhar aspectos da vida na cidade ideada, *Kallipolis*, que haviam sido anteriormente mencionados de forma breve. O pilar que sustenta toda a argumentação socrática em favor da inclusão das mulheres nos deveres dos guardiões é a aplicação rigorosa da definição de justiça ao âmbito das ocupações. Tal movimento exige uma redefinição filosófica do conceito de natureza, deslocando seu foco das

diferenças físicas e biológicas para a aptidão funcional no desempenho de papéis específicos na *polis*.

A partir daí, Sócrates estabelece seu critério decisivo: a única diferença de natureza que importa é a aptidão para uma determinada arte ou ocupação (454d). A implicação final deste princípio é significativa: as qualidades naturais para as diversas atividades, incluindo as de guarda e de governo, estão “distribuídas de modo semelhante em ambos os seres” (455d). Embora admita diferenças de grau ao nível físico, ele conclui que a aptidão existe em ambos os sexos. A consequência lógica e justa é, portanto, atribuir “a naturezas iguais ocupações iguais” (456b). Estabelecido este critério funcional de natureza, Sócrates desarma as objeções que se baseiam não na razão, mas no costume e na aparente contradição de suas próprias premissas.

Uma vez estabelecida a possibilidade teórica da mulher guardiã, a discussão se volta para sua implementação prática. Se a natureza de homens e mulheres é funcionalmente análoga no que tange à guarda da cidade, segue-se que sua formação deve ser idêntica. A educação emerge, assim, como o elemento central para moldar as naturezas aptas a fim de que cumpram seu papel em prol do bem comum.

Já no segundo capítulo, nos concentraremos na tragédia, situando Eurípides em seu contexto histórico para demarcar a diferença de suas peças para, em seguida, analisarmos a tragédia escolhida, expondo que esta obra não apenas dramatiza o sofrimento extremo da rainha troiana após a queda de sua cidade, mas, crucialmente, narra sua transformação de vítima passiva em agente ativa de vingança contra Poliméstor. Hécuba, apesar de sua condição de escrava e mulher, demonstra um domínio surpreendente de seu discurso ao persuadir Agamêmnon a permitir sua vingança, bem como ao planejar estrategicamente e executar seu plano.

O último capítulo se dedicará a analisar a possibilidade de recepção do texto trágico na filosofia platônica. Verificaremos se a personagem Hécuba, mesmo destituída de poder formal e vitimada pelas circunstâncias, manifesta as qualidades de comando, como a coragem e a razão, que Platão prescreveu como essenciais para a guardiã.

Por fim, veremos que nesse período de efervescência intelectual, a filosofia de Platão e a dramaturgia de Eurípides emergem como forças poderosas na formação do caráter cívico, cada uma à sua maneira, articulando visões profundas sobre a natureza humana, a excelência e a organização social da *polis*.

2 AS MULHERES NA REPÚBLICA

Posicionada como uma das maiores obras da filosofia, a *República*, de Platão, é um diálogo seminal que transcende a teoria política para se tornar uma profunda investigação sobre a condição humana. Na obra, Platão, pela voz de Sócrates, propõe-se a construir em imaginação uma cidade ideada. Este exercício monumental não tem como objetivo final a arquitetura de uma utopia, mas serve como um método de ampliação: ao delinear a estrutura de uma cidade perfeitamente ordenada em “letras grandes”, possibilita-se investigar, por analogia, a natureza da justiça na alma individual e, conseqüentemente, o caminho para uma vida virtuosa e feliz. A obra é um convite a examinar os fundamentos da ordem social como um espelho para a ordem da alma.

O princípio fundamental que estrutura toda a cidade ideada é a busca pela definição de *dikaiosyne*, ou justiça. Após detalhar a organização da cidade, Sócrates revela no Livro IV que a justiça não é um conjunto de leis externas, mas um princípio organizacional intrínseco. O método para encontrá-la é engenhoso: partindo do pressuposto de que a cidade perfeita deve possuir as quatro virtudes cardeais, ele primeiro identifica a sabedoria nos governantes, a coragem nos auxiliares e a temperança na harmonia entre todas as classes. A definição de justiça emerge, então, por exclusão de partes, como o princípio que permite a existência e a coesão das outras três. De forma lapidar, ela consiste em “que cada um deva ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada” (433a). Esta concepção estabelece uma sociedade baseada na especialização funcional, onde a aptidão natural de cada indivíduo determina o seu papel, dividindo a cidade em governantes, auxiliares e produtores (ou artífices).

A aplicação rigorosa deste princípio leva a implicações radicais, que, por sua vez, provocam objeções que Sócrates apresenta como três “ondas” de oposição a serem superadas: “a primeira onda diz respeito à admissão de mulheres como guardiãs; a segunda diz respeito à vida comunitária dos Guardiões; a terceira diz respeito à praticabilidade do Estado Ideal”. (Annas, 1976, p. 307, tradução nossa).

Para superar a primeira onda de oposição, Platão defende a primazia da natureza sobre a convenção, sustentando, no Livro V, que se a justiça é a adequação da função à aptidão, as distinções de sexo tornam-se secundárias às qualidades individuais da alma. Assim, as mulheres que possuem as qualidades naturais de uma guardiã — como a coragem e a aptidão para o saber — devem receber a mesma educação e exercer as mesmas funções que os homens, incluindo a participação em cargos diretivos e a defesa militar da cidade. Embora reconheça diferenças de

força física, Platão afirma categoricamente que “as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres” (455d-e).

Em síntese, a questão da participação feminina na elite governante exemplifica a profundidade do projeto filosófico de Platão. Esta proposta não é um apêndice excêntrico, mas uma consequência lógica e necessária da sua definição de justiça. Ao levar o seu princípio fundamental às últimas consequências, Platão demonstra como a filosofia pode reconfigurar radicalmente as convenções sociais e políticas mais arraigadas.

A *República* permanece, assim, como uma obra que desafia o leitor a repensar as fundações da sociedade, revelando seu propósito último não como um manual para a política terrena, mas como um modelo para a alma. Nas palavras do próprio Sócrates, quando confrontado com a impossibilidade de realizar tal cidade: “Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la, e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir [...]" (592b).

Este capítulo se dedicará, inicialmente, a uma breve análise do percurso de Sócrates na *República* para estabelecer a definição de justiça, tanto na alma quanto na cidade. Em seguida, abordaremos a aplicação direta dessa definição no Livro V, quando o filósofo, ao priorizar a aptidão funcional sobre as diferenças sexuais, defende a inclusão das mulheres na classe dos guardiões.

Por fim, reconhecendo o caráter ousado e radical da defesa de Platão à inserção das mulheres na classe dos guardiões, analisaremos as críticas e os questionamentos levantados ao longo da história da filosofia sobre a coerência e as implicações dessa defesa. Investigaremos, especificamente, como essa defesa se articula com a definição de justiça estabelecida na própria obra. Dessa forma, dividiremos este capítulo em três subseções: 1) na subseção 2.1, abordaremos a definição de justiça conforme estabelecida na própria *República*, focando na interconexão entre as três classes sociais e as três partes da alma; 2) na subseção 2.2, analisaremos a proposta de Platão para as mulheres; e 3) na subseção 2.3, analisaremos as críticas feitas ao texto platônico que alegam que a inserção das mulheres na classe dos guardiões contraria a lógica interna da justiça e da divisão de trabalho platônica, para, então, avaliarmos a solidez dessas objeções.

2.1 A CONSTITUIÇÃO DA *KALLIPOLIS*

A proposta de Platão de incluir mulheres na classe dos guardiões é um dos pontos mais radicais e controversos de sua teoria política. Essa inclusão visa garantir que a cidade ideada seja governada pelos indivíduos mais aptos, independentemente do sexo.

Entretanto, alguns críticos argumentam que essa ideia contradiz a própria lógica e a definição de justiça estabelecida na obra. Assim, nesta subseção abordaremos a definição de justiça conforme estabelecida na própria *República*, conforme dito anteriormente.

A investigação socrática na *República* começa, estrategicamente, pela análise e refutação das noções comuns de justiça. Este passo inicial é fundamental no método platônico. Ao demonstrar a inadequação das visões convencionais e aparentemente seguras, Sócrates induz nos seus interlocutores um estado de aporia.

Por mais que possamos extrair alguns pontos defendidos por Sócrates sobre justiça, a constatação da *aporia* ao final do Livro I, quando Sócrates admite ter se precipitado, mostra que é necessária uma investigação mais a fundo das questões levantadas. Tendo refutado diversas formulações do que vem a ser o justo, e tendo começado a defender a superioridade da justiça em relação à injustiça, Sócrates expõe sua visão sobre o curso que o diálogo percorreu até aquele momento. (Silva, 2019, p. 104)

É a partir deste impasse, da consciência da própria ignorância, que se torna possível abandonar as opiniões herdadas e iniciar uma busca filosófica mais profunda e rigorosa pela verdadeira essência da justiça.

A primeira definição é proposta pelo ancião Céfalo, que, refletindo sobre a sua longa vida, sugere que a justiça consiste simplesmente em “dizer a verdade a restituir aquilo que se tomou” (331d). Contudo, Sócrates demonstra rapidamente a sua insuficiência através de um contraexemplo:

[...] se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo, e este, tomado de loucura, lhas reclamasse, toda a gente diria que não se lhe deviam entregar, e que não seria justo restituir-lhas, nem tampouco consentir em dizer toda a verdade a um homem nesse estado. (332c).

A resposta é claramente negativa. Este simples cenário revela que a definição de Céfalo, embora aplicável em muitas situações, não pode ser universalmente válida, pois há circunstâncias em que a sua aplicação literal produziria um mal evidente.

O problema do enunciado "dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou" (*Rep.* 331d) não reside no fato da fórmula apontar para um exemplar, mas, reside em errar a

demarcação da extensão desse certo tipo de coisa. Se a referida fórmula fosse a correta descrição do justo, então, devolver algo tomado de empréstimo – mesmo que fosse uma arma – e dizer a verdade, em qualquer circunstância – até mesmo caso o dono tenha se volvido louco – seria agir justamente. Porém, entregar uma arma a alguém insano é uma atitude injusta, de modo que essa não poderia ser a definição de justiça. Por meio de uma redução ao absurdo, Sócrates faz mostrar como dela decorreria uma contradição. Nesse sentido, um enunciado desse tipo falharia em designar precisamente os casos justos, mostrando-se demasiado largo e rompendo o critério definicional. (Silva, 2019, p. 101)

Polemarco, filho de Céfalo, herda a discussão e, recorrendo à autoridade do poeta Simonides, refina a definição. Para ele, a justiça consiste em “dar ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos” (332d). A refutação de Sócrates desenvolve-se em dois pontos cruciais: 1) Sócrates aponta a dificuldade em distinguir verdadeiros amigos de aparentes amigos, o que poderia levar a ajudar inimigos e a prejudicar amigos, o oposto da justiça; 2) o argumento fundamental é que a justiça, sendo uma virtude humana, não pode produzir o seu contrário. Sócrates argumenta que fazer mal a alguém, seja amigo ou inimigo, torna essa pessoa pior na sua virtude especificamente humana, ou seja, torna-a mais injusta. Assim como um músico não pode, através da sua arte, tornar alguém ignorante em música, o homem justo não pode, através da justiça, tornar outrem injusto.

- Mas os justos podem tornar outrem injusto, por meio da justiça? Ou, de um modo geral, os bons podem tornar outrem mau, por meio da sua perfeição?
- Mas é impossível.
- Efectivamente, a acção do calor não é, me parece, refrescar, mas o contrário.
- Sim.
- Nem a da secura humedecer, mas o contrário.
- Exactamente.
- Nem tão-pouco a do homem bom fazer mal, mas o contrário.
- Assim parece.
- Então o homem justo é bom?
- Absolutamente.
- Logo, ó Polemarco, fazer mal não é a acção do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a acção de um homem injusto.
- Parece-me inteiramente verdade o que dizes, ó Sócrates.
- Portanto, se alguém disser que a justiça consiste em restituir a cada um aquilo que lhe é devido, e com isso quiser significar que o homem justo deve fazer mal aos inimigos, e bem aos amigos - quem assim falar não é sábio, porquanto não disse a verdade. Efectivamente, em caso algum nos pareceu que fosse justo fazer mal a alguém.
- Concordo - disse ele. (Platão, República, 335d).

A falha destas definições convencionais, baseadas em ações externas, abre espaço para o desafio mais radical, que é apresentado pelo sofista Trasímaco.

O argumento de Trasímaco (339a) representa uma ruptura fundamental com a moralidade tradicional. Ele não procura definir a justiça como uma virtude a ser alcançada, mas sim desmascará-la como um instrumento de poder e uma convenção social que serve aos

interesses dos governantes. A sua tese inverte a valoração tradicional, defendendo a superioridade e a felicidade da injustiça em detrimento da justiça.

Trasímaco avança a sua definição provocadora com veemência: “Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte.” (338c). Ele explica que, em qualquer regime político, seja tirania, democracia ou aristocracia, os governantes estabelecem as leis em função dos seus próprios interesses. O que a sociedade designa por “justiça” é, na realidade, o simples cumprimento destas leis por parte dos súditos. Assim, o homem justo é aquele que, ingenuamente, serve o interesse de outrem (o governante), em seu próprio detrimento.

Levando a sua tese às últimas consequências, Trasímaco elogia a injustiça, especialmente quando praticada em grande escala. Afirmo que “[...] é mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça” (344c). O seu paradigma é o tirano, o homem perfeitamente injusto que consegue submeter toda a cidade aos seus desejos. Este tirano, segundo Trasímaco, é o mais feliz e bem-sucedido dos homens, enquanto o homem justo, que se recusa a cometer injustiças, vive em constante desvantagem e sofrimento.

Contudo, Sócrates dismantela a argumentação de Trasímaco através de uma série de analogias e raciocínios, focando-se em dois eixos principais: 1) Sócrates argumenta que toda a arte (*techné*) — entendida como uma disciplina racional e regrada que visa o bem do seu objeto (como a medicina visa a saúde do paciente) e não o do praticante — quando praticada no seu sentido rigoroso, visa o bem do seu objeto. De forma análoga, a arte de governar, quando exercida corretamente, deve visar o bem dos governados (os mais fracos), e não a conveniência do governante (o mais forte) (342d-e); e 2) Sócrates mostra que a justiça é mais forte que a injustiça, já que ela é uma virtude e a virtude é um bem, levando Trasímaco a concordar que o homem justo se assemelha ao homem sábio e bom, enquanto o injusto se assemelha ao ignorante e mau.

Quando Sócrates pergunta a Trasímaco se a justiça é uma virtude ou um vício, ele, tendo aceitado a colocação de Sócrates (em Rep. 348d) de que a injustiça seria a característica dos sábios (*phronimoi*), classifica a injustiça como uma virtude e a justiça como o contrário desta (Rep. 348e). Nessa refutação, vale notar, apenas, que Sócrates utiliza o caso do sábio para vincular o justo à virtude, sendo o elo entre a virtude e o bem a semelhança com a sabedoria. (Silva, 2019, p. 102)

Sócrates conclui que, sendo a justiça a virtude (*areté*) própria da alma, a alma justa funcionará bem, viverá bem e, conseqüentemente, será feliz (353e).

Apesar de Trasímaco se retirar da discussão, visivelmente contrariado, mas sem admitir a derrota, os seus argumentos mais potentes são retomados e refinados por Glauco e Adimanto.

Assim, a intervenção de Glauco e Adimanto reanima o debate e eleva-o a um patamar filosófico decisivo, declarando-se insatisfeitos com a refutação de Sócrates a Trasímaco. Embora Sócrates tenha argumentado com sucesso que a justiça é uma forma de perícia (*techné*) e que é, em última análise, melhor para a alma, tornando o homem justo mais feliz, esta defesa assenta nas consequências vantajosas da justiça. Glauco e Adimanto exigem uma defesa da justiça “por si mesma” (367b), despojada de todas as suas consequências externas. O seu desafio é que Sócrates demonstre que a justiça é um bem intrínseco, valioso para a alma de quem a possui, mesmo que conduza à tortura, ao sofrimento e a uma reputação de extrema injustiça (367b-e).

Dessa forma, Glauco apresenta uma teoria sobre a origem da justiça que a descreve como um contrato social. Segundo ele, a justiça é um compromisso intermédio entre o melhor cenário possível (cometer injustiça impunemente) e o pior (sofrer injustiça sem capacidade de vingança). Nesta perspectiva, os homens estabelecem leis e convenções para se protegerem mutuamente, não porque valorizam a justiça como um bem em si, mas por fraqueza e incapacidade de impor a sua vontade (358e-359b).

[...] Glauco discorre sobre o que é a justiça e a sua origem, calcada em um acordo mínimo, segundo o qual sofrer injustiça é um mal maior que o bem obtido pelo cometimento de uma injustiça. O medo de sofrer injustiças (*Rep.* 358e8-359b) seria a razão pela qual os homens se manteriam, na maior parte das vezes, em relações amistosas. Destarte, a justiça não seria um bem desejado por si mesmo, mas uma obrigação, o menor dos males. (Silva, 2019, p. 106)

Para reforçar a ideia de que a justiça é praticada contra a vontade, Glauco narra a lenda do Anel de Gíges. Um pastor encontra um anel que lhe confere o poder da invisibilidade. Com este poder, ele seduz a rainha, assassina o rei e toma o poder. Glauco argumenta que se existissem dois anéis destes, um dado a um homem considerado justo e outro a um injusto, ambos seguiriam o mesmo caminho de injustiça. Isto provaria que ninguém é justo por vontade própria, mas apenas por medo da punição e da deteção (359c-360d). A justiça seria, assim, uma mera fachada social.

Por fim (*Rep.* 360e1), Glauco passa para o exame do tipo de vida do homem justo e do injusto, enaltecendo a do injusto – desde que ele pareça justo para não sofrer as punições que lhe caberiam. A vida do injusto é apresentada como a mais vantajosa, enquanto a do justo como a mais sofrível. Vale ressaltar que quando Glauco fala da natureza e da origem da justiça, ela é colocada como aquilo que regula as relações entre os homens, criando um respeito aos bens alheios, um freio à *pleonexia*. O discurso de Glauco também explora a vida de extrema injustiça, que, sob a aparência de justa, não possuiria freios para a realização dos desejos de aquisição de bens e de vantagens. Já a vida do justo, quando desprovida da aparência de justiça, seria a mais miserável de todas, repleta de punições e torturas indeléveis e sem qualquer benefício. (Silva, 2019, p. 106)

Silva (2019, p. 106) ainda salienta que em nenhum momento do discurso de Glauco — seja no preâmbulo metodológico ou na exposição de sua defesa da injustiça — há menção à necessidade de tratar a justiça em sua dimensão política. Embora a justiça, em todos os casos descritos por ele, esteja localizada em um nível extraindividual e diga respeito às relações humanas, o nível da cidade como um todo não aparece.

Adimanto complementa o desafio do irmão, focando na forma como a justiça é louvada na sociedade. Ele nota que os pais, os poetas e os educadores elogiam a justiça não pela sua natureza, mas pelas recompensas e pela boa reputação que dela advém, tanto entre os homens como junto dos deuses (362e-363a). Mais grave ainda, Adimanto salienta que, segundo os poetas, os próprios deuses podem ser persuadidos por sacrifícios e oferendas. Isto implica que o homem injusto pode colher os frutos da sua injustiça e, em seguida, aplacar a ira divina, garantindo para si o melhor dos dois mundos (365e-366b).

Perante este grande desafio, que exige uma análise da justiça na sua forma mais essencial, Sócrates é forçado a abandonar as refutações diretas e a propor um método inteiramente novo de investigação.

Seguindo a expectativa criada pelo discurso de Glauco, somos levados a crer que Sócrates procederá sua argumentação pelo mesmo caminho, isto é, respondendo primeiro o que é a justiça, depois argumentando que ela é um bem para a alma e, por fim, sustentando a superioridade da vida justa. Apesar de Sócrates tratar da questão sobre o que é a justiça antes de abordar qual tipo de vida é superior, surge um passo inesperado. Introduce-se o exame da cidade justa, em sua dimensão operacional interna e do homem justo, em sua dimensão psíquica. A criação da cidade e do homem perfeitamente justos aparece como uma necessidade para o tratamento da justiça em uma passagem controversa. (Silva, 2019, p. 107)

Face à dificuldade de identificar a justiça na alma de um indivíduo, Sócrates propõe uma viragem metodológica engenhosa. Sugere a construção, em discurso, de uma cidade ideada. O pressuposto é que a justiça, sendo uma característica tanto da cidade como do indivíduo, será mais fácil de identificar “em letras grandes” (na estrutura da cidade) antes de ser localizada “em letras pequenas” (na alma individual).

Para o público-leitor grego clássico da *República*, a alegação de que é mais fácil examinar a justiça na cidade do que no indivíduo, pela analogia com as letras grandes e pequenas, poderia remeter ao ambiente de ensino e aprendizagem de leitura, sugerindo que é mais fácil alfabetizar alguém quando se toma primeiro as letras em um tamanho maior, permitindo a familiarização com os caracteres distintivos, por meio de exercícios de memorização e repetições. Feito isso, estariam capacitados a reconhecê-las com mais facilidade também quando se apresentassem em tamanho menor, ou a maior distância. Essa capacidade de reconhecimento dos caracteres, parece depender do fato de haver *as mesmas formas* de letras escritas maiores ou menores. (Silva, 2019, p. 109)

O argumento socrático assenta no princípio platônico da correspondência, segundo o qual o macrocosmo (a cidade) e o microcosmo (a alma individual) partilham uma estrutura isomórfica e os mesmos princípios fundamentais. Assim, a investigação procederá da cidade para a alma, esperando que as virtudes encontradas na primeira possam ser identificadas, por analogia, na segunda.

- Vou dizer-te - respondi - Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também de toda a cidade?
- Também é - replicou.
- Logo, a cidade é maior do que o indivíduo?
- É maior.
- Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor.
- Parece-me que falas bem - respondeu ele.
- Ora pois - disse eu - se quiséssemos fazer um debate sobre a formação de uma cidade, veríamos também a justiça e a injustiça a surgir nela?
- Em breve o veríamos - retorquiu ele.
- Portanto, se assim sucedesse, havia esperança de mais facilmente vermos o que indagamos. (Platão, *República*, 368e-369a).

A descrição da cidade justa é desenvolvida a partir do Livro II da *República* e prossegue até o meio do Livro IV, ponto em que o objetivo passa a ser a identificação de cada uma das virtudes a partir dessa estrutura.

- Estás a falar sem sentido - disse Gláucon -. Pois prometeste que tu é que havias de investigar, e a título de que não seria piedoso, da tua parte, não socorrer a justiça com toda a tua capacidade.
- Lembras uma coisa que é verdadeira, e assim se deve fazer, mas é preciso que vós ajudeis.
- Assim faremos.
- Espero, por conseguinte - prossegui eu - descobri-lo deste modo. Creio que a nossa cidade, se de facto foi bem fundada, é totalmente boa.
- É forçoso que sim. (Platão, *República*, 327d-e)

Silva (2019, p. 111) afirma que a cidade ideada, quando completamente fundada, deve incorporar todas as virtudes: sabedoria, coragem, temperança e justiça. Assim, o caminho para definir “o que é a justiça” consistirá na descoberta prévia e sequencial das outras três virtudes.

A fundação da cidade parte de um princípio elementar da condição humana: a ausência de autossuficiência. Nenhum indivíduo é capaz de prover sozinho todas as suas necessidades, sendo essa carência fundamental e a necessidade de cooperação mútua que originam a cidade.

- Ora - disse eu - uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no facto de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa. Ou pensas que uma cidade se funda por qualquer outra razão?
- Por nenhuma outra - respondeu.
- Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade. Não é assim?
- Absolutamente. (Platão, *República*, 369b-c).

A cidade ideada é composta por três classes distintas, cada uma definida pela sua natureza intrínseca e seu propósito específico. A saúde e a estabilidade do Estado não dependem da igualdade entre as partes, mas do desempenho excelente de cada classe na sua respectiva função. Para cimentar esta ordem social, é proposta a disseminação do “Mito dos Metais” (415a). Esta narrativa não é apenas uma justificação, mas uma ferramenta que visa naturalizar uma hierarquia funcional, transformando uma necessidade política (a especialização) numa verdade cosmológica (a natureza da alma de cada um). A sua função é promover a aceitação e a harmonia, mitigando o ressentimento de classe ao enquadrar o papel social como uma consequência da vontade divina (415a-c).

Assim, a primeira classe é a dos produtores. Ela é a base social e econômica da cidade e é composta por lavradores, artífices e comerciantes. A sua função primordial é suprir as necessidades materiais de toda a comunidade, como alimentação, habitação e vestuário (369d-371e). Eles são responsáveis por garantir a subsistência e o conforto do Estado. Simbolicamente, o deus misturou bronze e ferro nas suas almas, metais úteis e abundantes, mas não preciosos (415a). Embora constituam o fundamento econômico e populacional da cidade, o seu papel é o de obedecer e prover, não o de governar.

A segunda classe é a dos auxiliares. Ela também é chamada de classe dos guerreiros e guardiões auxiliares. Essa classe tem a função de guarda, pois visa proteger a cidade de ameaças externas e manter a ordem interna (374a-e). A sua função é análoga à dos cães de guarda de um rebanho: proteger os cidadãos com lealdade e bravura. O metal associado às suas almas é a prata, indicando o seu valor em relação à classe produtora (415a). A virtude que os define é a coragem (*andreia*), uma qualidade cultivada por meio de uma educação rigorosa que lhes ensina o que se deve e o que não se deve temer.

A terceira e última classe é a dos governantes. Ela também é nomeada como classe dos guardiões governantes. Essa classe está no ápice da estrutura social e na qual encontra-se a menor quantidade de cidadãos, porém os mais valiosos destes: os guardiões perfeitos, ou reis-filósofos e rainhas-filósofas. A estes, o deus misturou ouro nas suas almas, simbolizando a sua raridade, pureza e aptidão para liderar (415a). A sua função exclusiva é governar a cidade com

sabedoria (*sophia*), tomando decisões baseadas não em interesses pessoais, mas no conhecimento profundo do Bem e da justiça (412c-d, 428e). A perfeição do seu caráter, bem como a singularidade da sua formação e modo de vida, são o pilar sobre o qual repousa toda a estrutura do Estado justo.

Com a cidade fundada na estrutura tripartite, a investigação passa a identificar onde residem as quatro virtudes. A primeira virtude a ser investigada é a sabedoria. Essa virtude não reside na habilidade técnica dos seus artífices, mas na ciência que delibera sobre o bem da cidade como um todo. Esta virtude, por sua natureza, é encontrada exclusivamente na menor das classes: os guardiões perfeitos (428d-429a). É o seu conhecimento que guia o Estado, tornando-o verdadeiramente sábio.

A segunda virtude é a coragem. A coragem, na cidade ideada, não é uma bravura irrefletida. Platão a define da seguinte forma:

- Afirmando que a coragem é uma espécie de salvação.
- Mas que espécie de salvação?
- A da opinião que se formou em nós, por efeito da lei, graças à educação, sobre as coisas a temer que existem, e a sua qualidade. Por «salvação através de todas as vicissitudes», entendia eu o facto de uma pessoa a conservar no meio dos desgostos, dos prazeres, dos desejos e dos temores, sem a abandonar. (Platão, *República*, 429c-d)

Assim, ela é uma convicção forjada pela educação e indelével. Esta virtude é a excelência distintiva da classe dos auxiliares, os guerreiros cuja função é defender as doutrinas dos legisladores em todas as circunstâncias.

A terceira virtude é a temperança (*sophrosyne*). Diferentemente da sabedoria e da coragem, a temperança estende-se por todo o Estado. O conceito abrange autodomínio, moderação e, crucialmente, um acordo consensual sobre a estrutura de poder. Descrita como uma forma de “ordenação” ou “acorde” (430e), a temperança representa a concordância unânime entre as diferentes classes sobre quem deve governar e quem deve ser governado. É a harmonia que unifica toda a comunidade sob a liderança do elemento naturalmente superior (431e-432a).

Por fim, após identificar as três primeiras virtudes, a justiça revela-se por exclusão como o princípio fundamental que esteve presente desde o início. Para Platão, a justiça não é uma questão de direitos individuais, mas de ordem funcional e harmonia interna. Desse modo, a cidade ideada é construída sobre um princípio fundamental: o da especialização natural, conforme o qual “cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua

natureza é mais adequada” (433a). Essa é a base de toda a coesão, eficiência e harmonia da cidade justa.

Dessa forma, a justiça é o princípio organizador que garante que cada classe execute a função para a qual é naturalmente mais apta, sem interferir nas tarefas das outras (434c). Ela permite que a sabedoria, a coragem e a temperança existam e se preservem, assegurando a ordem funcional que constitui a saúde do Estado. Por conseguinte, a maior das injustiças, a doença fundamental que leva a cidade à ruína, é a “confusão e a mudança dessas três classes umas para as outras” (434c).

Agora que a concepção de justiça foi identificada na cidade, o método dialético exige que se verifique se ela se aplica à alma do indivíduo. Como Sócrates sugere, “friccionando-as uma contra a outra, como de uma pederneira, faremos saltar a faísca da justiça” (435a). Este passo permite a Sócrates responder de forma cabal ao desafio lançado por Glauco e Adimanto, demonstrando o valor intrínseco da justiça como uma condição interna da alma.

Sócrates argumenta que, tal como a cidade, a alma individual é composta por três partes distintas: 1) parte racional: o princípio superior, ao qual cabe comandar, pois detém a sabedoria para avaliar e direcionar as outras partes; 2) parte irascível: associada à coragem, à cólera e à indignação. Em uma alma justa, esta parte se alia à razão; e 3) parte apetitiva (ou concupiscente): a maior porção da alma, ligada aos desejos, apetites e paixões primitivas (comer, beber, amar). Sua índole é insaciável e deve ser governada pela razão para não se desviar pelos prazeres sensíveis. As partes irascível e apetitiva constituem a dimensão irracional da alma, que deve obedecer à parte racional para que o indivíduo seja justo e equilibrado, conforme Bastos (2013, p. 296).

Ainda de acordo com Bastos (2013, p. 295), a filosofia platônica estabelece que a essência do homem reside em sua alma, que atua como “senhora do corpo”. A verdadeira natureza humana (*anthrópouphýsis*) está ancorada na alma, que é a sede do pensamento e da verdade, enquanto o corpo é a sede das sensações e um obstáculo ao conhecimento autêntico.

Através de exemplos de conflitos internos (como ter sede, mas recusar-se a beber), Sócrates demonstra a existência destes três elementos e estabelece uma correspondência direta com as classes da cidade: 1) a classe dos governantes corresponde à parte racional da alma e sua função é governar com sabedoria; 2) a classe dos auxiliares corresponde à parte irascível da alma e sua função é ser aliada da razão e deve manifestar-se com coragem para defender as suas ordens; e 3) a classe dos produtores (ou artífices) corresponde à parte concupiscente da alma, ela tem múltiplos e conflituosos apetites que devem ser governados.

Para Platão, na alma “há um princípio melhor e outro pior”, ou seja, existe uma parte racional, que comanda, e uma que obedece, a irracional, composta de paixão, desejo, apetite. Esta última pode se recusar a obedecer, quando seus desejos e apetites se tornarem tão fortes que não escutem a razão. Cada princípio da alma tem uma função específica: a um cabe comandar e ao outro, obedecer. O princípio racional deve governar, pois nele reside a sabedoria para avaliar e direcionar o desejo, a paixão, o apetite que devem obedecer – essa é sua função. Assim, os dois princípios devem efetuar o que lhes compete: “a parte concupiscente que em todos nós ocupa a maior porção da alma”, cuja índole é insaciável de desejos e apetites, deve ser governada, orientada e subordinada pelo princípio racional, para que não se deixe levar pelos prazeres oriundos das sensações e do desejo de riqueza. (Bastos, 2013, p. 296)

Com esta analogia estabelecida, a definição final de justiça no indivíduo torna-se clara. A justiça é uma ordem e harmonia internas, um estado psíquico no qual cada parte da alma cumpre a sua função natural: a parte racional governa com sabedoria, a parte irascível, quando sua aliada, defende as ordens da razão, e ambas governam a parte concupiscente. Platão utiliza uma poderosa metáfora para selar o seu argumento, equiparando a justiça à “saúde, beleza e bem-estar da alma” e a injustiça à “doença, fealdade e debilidade” (444d-e).

Como vemos, o percurso dialético da *República* não se limita a definir a justiça, ele a reinventa, transmutando-a de uma norma de conduta externa para uma condição de ordem interna. O argumento parte das definições convencionais de Céfalo e Polemarco, focadas em ações como pagar dívidas ou retribuir favores, para chegar a uma concepção profundamente psicológica. Ao responder ao desafio de Glauco e Adimanto, Sócrates demonstra que a justiça não é valiosa pelas suas consequências, reputação ou recompensas divinas. O seu valor é intrínseco, pois a justiça constitui a própria saúde, a ordem e a harmonia da alma. Ser justo é ter uma alma bem ordenada, na qual a razão governa as paixões. Assim, a justiça não é um sacrifício em prol dos outros, mas a condição fundamental para o bem-estar e a felicidade do próprio indivíduo, sendo, em última análise, o seu próprio bem e a sua maior recompensa.

2.2 O PROJETO DE PLATÃO PARA AS MULHERES

Assim que a definição de justiça é alcançada e a cidade ideada é constituída, Sócrates quer passar a descrever e analisar as quatro constituições políticas e seus quatro tipos de caráter correspondentes, que são viciosos porque se desviam da constituição “direita”. Porém, Adimanto sugere que Sócrates retorne ao que havia comentado anteriormente a respeito da comunidade das mulheres e das crianças:

- Parece-nos que estás a perder a coragem e que te furtas a uma parte completa, e não pequena, da discussão, para não teres de a analisar, e que julgas que nos passará despercebido que disseste vagamente que, em relação a mulheres e filhos, seria evidente para todos que são comuns os bens dos amigos.
- E não era uma afirmação correcta, ó Adimanto?
- Era - respondeu ele -. Mas essa afirmação correcta, como tudo o mais, precisa de ser discutida. Que carácter tem essa comunidade? É que podia haver muitas! Há muito que aguardamos, crentes que nos dirás alguma coisa sobre a procriação de filhos: como fazê-la e, uma vez gerados, como os criar, e toda essa questão da comunidade de mulheres e filhos, que anuncias. Pois supomos que arrastará consigo alterações grandes, e até radicais, conforme for bem ou mal realizada. Agora, pois, já que te ocupas de outra constituição antes de analisar esta suficientemente, fomos do parecer que ouviste, de não te largar antes de explicares tudo isto como o resto. (Platão, *República*, 450a-c)

Inicialmente, Sócrates se mostra resistente em se aprofundar na questão e sua cautela se justifica uma vez que ele próprio afirma que a questão comporta muitas inverossimilhanças (450d), pois trata-se de um assunto complexo e que poderia gerar uma discussão sem fim, sem contar que muitos ficariam tão surpresos com a radicalidade que sequer acreditariam que tal coisa seria possível e se fosse possível, questionariam se seria a melhor escolha para a cidade (450a). Assim, ele antevê a possibilidade de sofrer algumas objeções, o que de fato acontece. Essas objeções, como dissemos antes, são chamadas de três “ondas” de oposição e aqui nos concentraremos na primeira “onda”, de 451c a 457c, pois será nela que Platão defenderá a possibilidade de as mulheres serem guardiãs. Assim, passemos à sua análise.

A classe dos Guardiões pode ser entendida como dupla, englobando tanto os auxiliares quanto os governantes, visto que é dos auxiliares que serão selecionados os membros mais capazes para se tornarem os futuros governantes-filósofos. Por essa razão, essa classe só poderia ser composta pelos melhores cidadãos, pois estes detinham as habilidades mais elevadas, tanto físicas quanto intelectuais. Assim, quando Platão defende que essa classe pode ser ocupada também por mulheres, ele causa uma certa curiosidade, pois era uma proposta muito radical para aquele período, pois:

[...] além de não ter nenhum correspondente na cultura clássica, não parecia pertinente a qualquer pensamento político mais sério. Para Aristófanes, esse era um magnífico argumento para a comédia e, para Aristóteles, era uma total desmedida, um foco de inimizades. (Franklin, 2010, p. 141)

Ademais, Sócrates salienta que faz sua investigação enquanto fala (451a), e isso significa que ao iniciar uma demonstração, ele não sabe se o que dirá estará de acordo com a verdade, então teme enganar seus amigos (451a), mas seus interlocutores o asseguram que não são ignorantes, incrédulos e mal-intencionados: “Glauco sorriu e disse: — Mas, ó Sócrates, se nos acontecer alguma coisa de mal devido ao teu discurso, absolvemos-te como inocente de um crime que não nos iludiu. Mas toma confiança, e fala” (Platão, *República*, 451b).

Resolvidas essas complicações iniciais, a discussão avança.

- Temos, pois, de voltar agora atrás, ao que devia talvez ter dito naquela sequência. Pode ser que assim seja bem, que depois de ter delimitado até ao fim o papel dos homens, passemos agora ao papel das mulheres. De resto, és tu que me convidas a fazê-lo. (Platão, *República*, 451c)

No entanto, longe de ser uma digressão, a análise do Livro V representa a aplicação mais rigorosa e, para a sociedade ateniense, mais chocante do princípio da justiça. É, como argumenta Bastos (2013, p. 296), a “pedra angular” de toda a construção da cidade justa. Platão, através de Sócrates, está ciente do alcance inovador das suas propostas, expressando hesitação através da metáfora das três “ondas” que precisa enfrentar.

A tarefa de Platão é provar que a natureza (*physis*) sexual não é a natureza relevante para o governo. A argumentação se desenvolve em três etapas lógicas: 1) estabelecer o princípio fundamental, que é cada um executar sua tarefa específica, de acordo com a sua natureza (453b); 2) determinar se a diferença entre o homem e a mulher é o tipo de diferença que impede a realização da mesma função cívica; e 3) redefinir que a natureza essencial para a função do guardião deve ser encontrada na alma, e não no corpo.

A proposta de Platão para as mulheres começa, de fato, a ser discutida quando Sócrates diz que anteriormente investigou o papel dos homens no Estado Ideal e estabeleceu que eles seriam guardiões de rebanho e, agora, portanto, iria atribuir-lhes nascimento e educação semelhantes aos cães de guarda:

Para homens nados e criados como nós explicámos, não há, em minha opinião, outra posse ou uso correcto dos filhos e das mulheres do que seguirem aquele impulso que lhes comunicávamos de início. Pois tentamos estabelecer estes homens como uma espécie de guardiões de rebanho.

- Tentamos, sim.

- Sigamos esse caminho, portanto, atribuindo-lhes nascimento e criação semelhantes,

e vejamos se nos convém ou não. (Platão, *República*, 451c-d)

Para Sócrates, os cães de guarda, tanto os machos quanto as fêmeas, fazem tudo em comum: caçam, fazem a vigilância e pastoreiam o rebanho juntos e isso acontece porque foi dada às fêmeas a mesma educação que os machos receberam. Portanto, as mulheres, para se tornarem guardiãs, devem receber a mesma educação que os homens, ministrando a elas as artes da música, ginástica e também da guerra (452a).

Utilizando a proposição de que, se homens e mulheres executam as mesmas tarefas, devem ter a mesma educação, Platão avança na compreensão de uma estrutura igualitária para os sexos. Parece considerar que o argumento da natureza distinta é frágil quando se trata de naturezas superiores. Mesmo concordando que as naturezas são distintas (Platão, *República*, 453e). (Franklin, 2016, p. 107)

Segundo Townsend (2017, p. 222), Sócrates escolheu bem seu exemplo inicial de cães de caça, pois uma matilha de cães errantes não cozinha sua comida, e todos perseguem a presa juntos. Isso simplifica a resposta à questão da mulher. Para qualquer um que, como Glauco, já treinou ou criou cães para uma tarefa, seria um desperdício não caçar com as cadelas também.

Assim que Sócrates sugere que homens e mulheres poderiam exercer as mesmas tarefas, ele teme ter incorrido em grave erro, já que anteriormente havia definido que justiça consistia em cada um fazer o que lhe é próprio e como costumeiramente se acreditava que homens e mulheres possuíam naturezas diferentes, eles deveriam, então, executar tarefas diversas, como vemos no seguinte passo:

- Digamos então na vez deles: “Ó Sócrates e Glauco, não há necessidade nenhuma de que os outros discutam convosco, porquanto vós mesmos, quando principiastes a fundar a cidade, concordastes em que cada um deve executar a sua tarefa específica, de acordo com a sua natureza?”
- Concordamos acho eu. Como não o faríamos?
- “Será possível que a mulher não seja completamente diferente do homem por natureza?”
- Como não haveria de ser diferente?
- “Logo, convém prescrever a cada um dos sexos um trabalho diferente, conforme a respectiva natureza?”
- Sem dúvida.
- “Então como é que não vos enganáveis há momentos e não estáveis em contradição convosco mesmos, ao declarar que homens e mulheres deviam efectuar o mesmo serviço, quanto têm uma natureza tão diferenciada?” Meu caro amigo, tens alguma resposta a dar?
- Assim de repente - respondeu ele - não é lá muito fácil. Mas peço e pedirei que esclareças a nossa discussão, seja ela qual for.
- É esse aspecto mesmo, ó Glauco, e outros que tais, que eu já tinha previsto há muito, e por isso temia e hesitava em abordar a lei sobre a posse e educação das mulheres e filhos. (Platão, *República*, 453b-c-d)

Entretanto, para que as mulheres sejam admitidas na classe dos guardiões, Sócrates acha

necessário começar a investigar se é possível que a natureza feminina tome parte em todos os trabalhos do sexo masculino, ou em apenas alguns, ou mesmo em nenhum, e a quais deles pertencem os trabalhos de guerra (453a).

A proposta de refundar a cidade está fundamentada nas questões da justiça (Platão, *República*, 369a), mas na sequência da construção do projeto irá estabelecer tipos de homens para essa cidade justa. E é nesta construção harmônica e díspare de sociedade que a ideia subversiva de igualdade entre homens e mulheres surge: educação igualitária para algumas naturezas (Platão, *República*, 451d). Sua intervenção inicia na seleção pela natureza (Platão, *República*, 451e) e desenvolve-se ao ponto de refundar toda a estrutura social a partir da igualdade da execução das tarefas. (Franklin, 2016, p. 107)

É neste momento que surge a primeira “onda” de oposição a Sócrates, pois a possibilidade de admitir as mulheres como guardiãs pode ferir o conceito de justiça adotado anteriormente na fundação da cidade ideada, uma vez que Sócrates definiu como justiça cada um fazer o que lhe é próprio, de acordo com a sua natureza (453b) e, aparentemente, a natureza das mulheres é completamente diferente da natureza dos homens, então seria contraditório que ambos exercessem as mesmas tarefas.

Para escapar da contradição, Sócrates propõe que analisem de qual natureza estão falando para, enfim, decidir se é possível a admissão das mulheres como guardiãs e logo fica claro que a natureza que deve ser observada é a que leva em consideração as ocupações (454b), pois levar em consideração a natureza em geral seria ridículo.

- [...] é-nos lícito, ao que parece, perguntar a nós próprios se a natureza dos calvos e dos cabeludos é a mesma, e não contrária, e, depois de assentarmos em que é contrária, se os calvos forem sapateiros não consentir que os cabeludos o sejam, e se, por sua vez, o forem os cabeludos, proibi-lo aos outros.
- Ridículo, não há dúvida!
- Ridículo, na verdade, por outra razão: é que não supusemos então uma natureza igual ou diferente, mas apenas observámos aquela espécie de diferença e semelhança que tem por alvo as ocupações. Dizíamos, por exemplo, que o médico e aquele que tem vocação para a medicina tinham a mesma natureza. Ou não achas?
- Acho, sim.
- Mas o médico e o carpinteiro têm uma natureza diversa.
- Inteiramente. (Platão, *República*, 454c-d)

Assim, a diferença de natureza só é relevante se for funcional ao propósito em questão. A diferença entre um médico e um sapateiro é funcionalmente relevante, pois suas naturezas (capacidades e conhecimentos) os predispõem a tarefas totalmente distintas. Ao aplicar isso aos sexos, Platão conclui que a diferença entre homem e mulher só é relevante para a *polis* se for funcionalmente ligada à capacidade de guardião:

- Portanto - prossegui eu - se se evidenciar que, ou o sexo masculino, ou o feminino, é superior um ao outro no exercício de uma arte ou de qualquer outra ocupação, diremos que se deverá confiar essa função a um deles. Se, porém, se vir que a diferença consiste apenas no facto de a mulher dar à luz e o homem procriar, nem por isso diremos que está mais bem demonstrado que a mulher difere do homem em relação ao que dizemos, mas continuaremos a pensar que os nossos guardiões e as suas mulheres devem desempenhar as mesmas funções. (Platão, *República*, 454d-e)

Assim, homens e mulheres diferem apenas em seus papéis sexuais.

[...] embora Xenofonte aconselhe cuidado com as cadelas prenhes, para que em seu amor pelo trabalho (*φιλοπονία*) não prejudiquem a si mesmas ou a seus filhotes, no entanto nem sequer é uma questão se as fêmeas trabalhassem nas mesmas tarefas que os machos. Consideradas em termos de animais, embora as tarefas de gerar e criar filhotes exijam uma parte generosa da vida da fêmea, não há nenhuma razão essencial para que uma tarefa não possa ser retomada antes ou depois da outra. Da mesma forma, embora os cães de Sócrates dificilmente sejam cães de colo, sua imagem, no entanto, retrata o gênero feminino como capaz de domesticação, uma adição retórica valiosa. (Townsend, 2017, p. 222)

A distinção de sexo é, portanto, reduzida por Platão a uma diferença de função biológica (procriação), que não tem relação direta com a função política (governança). Desse modo, a natureza do corpo é descartada como o critério essencial para a participação na classe dos guardiões.

Entretanto, em 455d, Sócrates admite uma diferença quantitativa de desempenho entre os sexos quando afirma que em todas as ocupações humanas, o sexo masculino se sobressai em relação ao feminino, mas mesmo assim não existem funções próprias para mulheres, enquanto mulheres, nem aos homens, enquanto homens, na administração da cidade, já que as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os sexos, logo:

- A aptidão natural, tanto do homem como da mulher para guardar a cidade é, por conseguinte, a mesma, excepto na medida em que a desta é mais débil, e daquele mais robusta.
- Parece que sim.
- Logo, devem escolher-se mulheres dessa espécie para coabitar e ajudar a guardar a cidade juntamente com esses homens, uma vez que são capazes e aparentadas com eles quanto à sua natureza.
- Absolutamente. (Platão, *República*, 456a-b)

Sócrates não está defendendo a igualdade absoluta de desempenho, mas sim a igualdade de distribuição potencial. Se a natureza de um indivíduo é determinada pela sua alma, então a distribuição de almas virtuosas e capazes não é exclusiva de um sexo. Pode haver homens com natureza mais fraca e mulheres com natureza mais forte, e é a natureza mais forte (independente do sexo) que deve ser recrutada. Em suma, a natureza do corpo é apenas o invólucro biológico

que abriga a verdadeira essência funcional: a alma. A diferença sexual é, na visão platônica, apenas uma distinção superficial e não determinante para as funções de Guardiã.

A identidade de natureza não é uma negação da diferença física, mas sim uma afirmação de que a natureza essencial — a natureza do ser racional — é a mesma em homens e mulheres. Se a alma é o princípio do governo e da razão, e se ambos os sexos possuem almas capazes de filosofia, a natureza que importa é idêntica.

Dessa forma, Sócrates considera ter demonstrado ser possível admitir as mulheres como guardiãs, uma vez que devem ser escolhidos para a função os homens e as mulheres que demonstrarem mais aptidão para a tarefa, e, assim, ambos terão a mesma natureza.

Para Sócrates, sua lei não fere o seu conceito de justiça e ela não é uma utopia, pelo contrário, as leis que impediam as mulheres de participar da administração da cidade é que iam contra a natureza (456c). Agora, resta-lhe demonstrar que sua proposta é a melhor para a cidade.

Para alcançar este último objetivo, Sócrates defende que a educação será o instrumento indispensável para formar o homem justo e o verdadeiro cidadão, sendo o processo pelo qual a justiça se institui como virtude da alma. Ademais, o processo formativo é também um processo de seleção e revelação. É por meio dele que os governantes observam e testam o espírito dos jovens, identificando suas verdadeiras aptidões e vícios. A educação, portanto, confirma o caráter de cada homem e mulher e desvela qual função eles devem ocupar na *polis*.

A concepção platônica de educação é expressa metaforicamente na imagem da caverna (514a-517c) porque ela ilustra o processo de ascensão da alma desde a ignorância até a iluminação filosófica, expondo as implicações éticas e políticas dessa jornada.

- Imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta, de acordo com a seguinte experiência. Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no género dos tapumes que os homens dos ‘robertos’ colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles. (Platão, *República*, 514a-b)

É assim que inicia, no Livro VII, a exposição da caverna. É-nos dito, logo no início, que a condição inicial dos prisioneiros é a de uma ignorância profunda. Acorrentados desde a infância, são forçados a olhar para uma parede onde são projetadas sombras de objetos. Para estes prisioneiros, as sombras são a única realidade e, caso não consigam se libertar de suas

correntes, morrerão nestas terríveis condições. As correntes, por sua vez, representam as opiniões, os costumes e a ignorância.

Platão continua narrando o que se passa ao entorno da caverna e como isso é interpretado pelos prisioneiros:

- Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda a espécie de objectos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de lavor; como é natural, dos que os transportam, uns falam, outros seguem calados. (Platão, *República*, 515a)

Essas sombras e esses sons pouco audíveis são, ao serem projetados e penetrarem na caverna, tomados como o real e verdadeiro. Assim, a caverna representa o plano sensível no qual todos nós estamos encerrados inicialmente e o homem que está preso no fundo da caverna é a representação do homem rude, simplório, primitivo, e que por desconhecer as leis que regem tanto a vida social quanto o cosmos, está sujeito a cometer erros e a ser ludibriado pelas impressões que a ele são apresentadas, já que desconhece a justa percepção da realidade, pois tem dela apenas imagens distorcidas.

Entretanto, por curiosidade, um dos prisioneiros fabrica um instrumento que lhe permite escapar da caverna e chegar ao lado de fora. No entanto, esse processo de libertação é doloroso e confuso.

- Considera pois - continuei - o que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e curados da sua ignorância, a ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam deste modo. Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objectos cujas sombras via outrora. Que julgas tu que ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objectos mais reais? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objectos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele se veria em dificuldades e suporia que os objectos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam? (Platão, *República*, 515d)

A subida subsequente para fora da caverna é ainda mais penosa, simbolizando o árduo caminho da educação filosófica. Assim, essa jornada no mundo exterior representa a transição para o domínio inteligível.

A educação designa o processo de ascensão da alma, a *periagogé*, o “giro do olhar”, transcendendo o mero âmbito dos sentidos. Os seres humanos se escondem “em uma morada subterrânea em forma de caverna”, no mundo das sensações, da imagem, do aparente e acidental. Encontram-se de “pernas e pescoços amarrados em cadeias”, o que lhes impossibilita de “virar a cabeça” e ver o mundo das Ideias, o real, a essência. Os homens veem apenas “estátuas e figuras”, “sombras em desfile” que consideram a realidade. (Bastos, 2013, p. 298)

Inicialmente, o prisioneiro libertado fica deslumbrado pela luz do sol e só consegue ver os reflexos e as sombras dos objetos reais. Gradualmente, a sua visão habitua-se, permitindo-lhe ver os próprios objetos, as estrelas e, finalmente, o próprio sol. Platão identifica explicitamente o sol como o análogo da Ideia do Bem, a fonte de toda a realidade e verdade no mundo inteligível.

- Meu caro Gláucón, este quadro - prossegui eu - deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública.
- Concordo também, até onde sou capaz de seguir a tua imagem. (Platão, *República*, 517b-c)

Assim, no cume da hierarquia do Ser e do Saber encontra-se a Ideia do Bem, descrita por Platão (505a) como “a mais elevada das ciências”. Esta Ideia é o princípio unificador de toda a sua metafísica, epistemologia e ética, a fonte última de toda a realidade, verdade e bondade. Por ser transcendente, Sócrates hesita em defini-la diretamente, recorrendo à Analogia do Sol para explicar a sua função.

- Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objectos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar correctamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correcto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem. (Platão, *República*, 508e-509a)

A Ideia do Bem desempenha uma função dupla no mundo inteligível, análoga à do sol no mundo visível: 1) a função epistemológica: assim como o sol gera a luz, que permite ao olho ver, a Ideia do Bem confere inteligibilidade aos objetos do conhecimento (as outras Formas) e a capacidade de conhecer à alma. Ela é a “causa do saber e da verdade” (508e). Sem a iluminação do Bem, as Formas permaneceriam na obscuridade; e 2) a função ontológica: tal como o sol não é apenas a causa da visibilidade, mas também da gênese e do crescimento, a Ideia do Bem é a causa do Ser e da essência de todas as outras Formas. Contudo, ela própria transcende a essência, estando “acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder”

(509b). O Bem é, assim, o princípio supremo que confere existência a toda a realidade inteligível.

Dessa forma, o sol está para o sensível, assim como a Ideia de Bem está para o inteligível. Desse modo, para explicar como o conhecimento pode ser alcançado, Platão afirma que essas duas realidades ontológicas devem ser divididas em partes desiguais. A parte sensível é dividida entre os objetos sensíveis e suas imagens. E a parte inteligível é dividida em duas almas, uma que precisa dos objetos do mundo sensível para formular suas hipóteses e outra que já parte diretamente das Ideias (510b). Assim, há uma hierarquia também entre o conhecimento:

Pega agora nas quatro operações da alma e aplica-as aos quatro segmentos: no mais elevado, a inteligência, no segundo, o entendimento; ao terceiro entrega a fé, e ao último a suposição, e coloca-os por ordem, atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que os seus respectivos objectos têm de verdade. (511e)

A metáfora do Livro X sobre a criação da cama reforça esta hierarquia. Platão descreve três níveis: Deus cria a Forma única e verdadeira (a Ideia da cama); o artífice fabrica uma instância particular dessa Forma; e o pintor imita a instância do artífice, estando “afastado três pontos da verdade” (597b-d). Esta hierarquia ontológica do Livro X, na qual a Forma única criada por Deus é a fonte de toda a realidade derivada, serve como um microcosmo da função da Ideia do Bem em todo o cosmos inteligível. Assim como a Ideia da cama é o princípio singular que confere “ser” a todas as camas particulares, a Ideia do Bem é o princípio singular que confere Ser e Essência a todas as Formas.

Dessa maneira, a jornada epistemológica para conhecer as Formas e, em última instância, a Ideia do Bem, traduz-se diretamente na qualificação suprema para governar. Por isso, o filósofo tem uma obrigação moral e política de regressar à caverna. Este retorno não é uma escolha, mas o pagamento de uma dívida legal e moral. Como Platão (519e) justifica, “[...] à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos [...]”. O regresso do filósofo é o ato supremo de justiça, pelo qual o indivíduo iluminado retribui à comunidade que possibilitou a sua educação, completando o ciclo da cidade justa e reforçando o ideal fundamentalmente anti-individualista da justiça platônica. O seu conhecimento não é meramente teórico, é a apreensão do princípio que deve ordenar tanto a alma individual como a vida em comunidade, estabelecendo a ponte entre a metafísica e a ação política.

A célebre tese do rei-filósofo, apresentada no Livro V, é a conclusão lógica de toda a argumentação metafísica e epistemológica da *República*:

- Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que actualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o género humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade e que há pouco descrevemos. (Platão, *República*, 473c-d).

Assim, o governo dos filósofos fundamenta-se na definição de justiça proposta no Livro IV. Uma tal ordem social exige uma harmonia precisa e uma compreensão do todo. Apenas os filósofos, que contemplaram a ordem perfeita do cosmos das Formas unificado pelo Bem, possuem a “visão clara” (484c) na sua alma. Este modelo permite-lhes legislar com base na “verdade absoluta” sobre o belo, o justo e o bom, em vez de se basearem nas opiniões mutáveis que dominam o mundo sensível. A sua governança não é arbitrária, é a aplicação técnica do conhecimento metafísico à esfera política, tornando-os os supremos artífices do Estado justo.

O filósofo é descrito como um “pintor que utiliza o modelo divino” (500e). Ao contemplar a ordem e a racionalidade do mundo das Formas, ele esforça-se por replicar essa mesma ordem na “constituição” da cidade e na alma dos cidadãos. O seu objetivo é moldar a sociedade à imagem da perfeição inteligível.

A sua motivação para governar não provém da ambição. Os filósofos prefeririam dedicar a vida à contemplação, mas aceitam o poder como uma necessidade e um dever para com a cidade que os educou, evitando assim o maior dos castigos: “ser governado por quem é pior do que nós” (347c). O seu governo é relutante e focado unicamente no bem comum, garantindo que a justiça – a harmonia funcional do todo – seja realizada por quem compreende a Forma da Justiça em si.

O ponto central da análise é que a natureza e a educação não são forças opostas, mas interdependentes. As aptidões naturais não são suficientes por si sós; elas requerem o cultivo educacional para se realizarem plenamente. As disposições naturais são como sementes ou “presentes dos deuses”. O seu desenvolvimento depende do “terreno” em que são cultivadas, ou seja, da educação que recebem.

- Por conseguinte, essa natureza filosófica que postulámos, se, julgo eu, se lhe deparar o género de ensino que lhe convém, é forçoso que, desenvolvendo-se, atinja toda a espécie de virtudes; se, porém, for semeada e plantada num terreno inconveniente e aí for criada, cairá no extremo oposto, a menos que se dê o caso de um deus qualquer vir em seu socorro. (Platão, *República*, 492a)

Dessa forma, uma educação boa aprimora as qualidades naturais, resultando em excelência e virtude. Já uma educação viciosa pode corromper até os indivíduos mais bem-

dotados, gerando homens perversos. Portanto, o conceito platônico de natureza não corresponde a um inatismo determinista. A natureza é a condição *sine qua non*, mas “é necessária a educação para aprimorar e direcionar tais aptidões. A alma educada orientará a coragem, a ira, o desejo, evitando os excessos e a falta absoluta.” (Bastos, 2013, p. 301)

A paideia platônica é firmada na música, visando agudez e harmonia de espírito, e na ginástica, objetivando agilidade e força física, demonstrando o ideal do *kalokagathos* da antiga aristocracia: o homem virtuoso e vigoroso, com corpo e mente equilibrados. A educação é um processo contínuo, constante e paulatino, demanda vigilância constante. É uma relação intrínseca entre a razão e a paixão, sem perder de vista que ambas são inerentes ao humano, daí demanda a permanente busca pela excelência, pela *areté*. A educação é a reinvenção da existência dentro das possibilidades humanas. (Bastos, 2013, p. 302)

Assim, como afirma Bastos (2013, p. 298-299), a justiça, tanto no indivíduo quanto na cidade, é definida como o cumprimento da função específica para a qual cada um está naturalmente inclinado e essa harmonia funcional é alcançada através da educação, que atua como o principal instrumento para revelar, aprimorar e direcionar as aptidões naturais.

Através da imagem da caverna, diz Bastos (2013, p. 298), Platão define a educação não como a inserção de conhecimento, mas como a “conversão da alma” (*periagogé*), um processo de reorientar o olhar da ignorância (o mundo sensível) para a verdade (o mundo das Ideias).

Portanto, a formação do cidadão virtuoso e a estrutura da cidade justa são indissociáveis de um sistema educacional que cultiva as qualidades naturais e reprime os vícios, garantindo que a parte racional da alma governe sobre as paixões e os apetites.

Para tornar o homem justo e capaz da verdadeira cidadania é preciso formá-lo para exercer suas funções, em outras palavras, somente a educação, a *paideia*, pode instituir a justiça como virtude da alma. Daí a razão de, na república platônica, a justiça ser indissociável da educação. (Bastos, 2013, p. 298)

Dessa forma, ao oferecer às mulheres a mesma educação que os homens, a classe dos guardiões será composta pelos indivíduos mais aptos da cidade, abarcando tanto os melhores homens quanto as melhores mulheres. Logo, a proposta de Platão não é apenas possível, mas também se revela de grande relevância para o bem-estar e a excelência da *polis*.

Podemos concluir então que o cerne da argumentação platônica reside na tese da identidade de natureza, que é funcional e não biológica. O critério para a formação da classe dos guardiões é a capacidade da alma (*psyché*) de exercer as virtudes.

A verdadeira natureza que define o valor de um cidadão para a *polis* ideal é a natureza da sua alma. Essa natureza é caracterizada: 1) pela aptidão para o raciocínio, para a dialética e

para a apreensão das Formas (Ideias), especialmente a Forma do Bem; 2) pela coragem, que significa manter firmes as convicções racionais diante do medo e da dor; e 3) pela temperança, que domina os apetites inferiores da alma.

Platão afirma que a alma humana, independentemente do corpo em que habita, tem a mesma estrutura tripartida (racional, irascível e apetitiva).

- 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 actividades, de acordo e com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem. (Platão, *República*, 455d)

Assim, a natureza da alma é, essencialmente, a capacidade de alcançar o *logos*, ou seja, de participar da Razão Universal, uma vez que se a mulher pode ser treinada em música, ginástica e filosofia, ela pode participar do *logos* e, conseqüentemente, da classe dos guardiões filósofos.

Ao aceitar o *logos* como o marcador da natureza relevante, Platão realiza uma reconfiguração da natureza feminina. A mulher não é mais definida primariamente por sua natureza biológica, mas pela sua natureza racional.

2.3 JUSTIÇA E NATUREZA ESTÃO EM CONFLITO?

A transição do Livro IV para o V da *República* de Platão estabelece uma ponte crucial, ligando a definição de justiça na alma e na *polis* às inovações radicais na estrutura social. No Livro IV, a justiça é definida como a harmonia funcional que surge quando cada classe social e cada parte da alma cumpre a sua função específica e natural sem interferência. Essa definição, que exige que os mais aptos governem, leva diretamente ao desafio do Livro V, no qual Sócrates defende que a diferença de natureza entre homens e mulheres não é relevante para a função de guarda e de governo, e isso ocorre porque a aptidão está baseada na alma e não em determinação biológica.

Entretanto, como vimos, em alguns momentos Platão afirma na própria *República* que as mulheres são mais débeis que os homens (457a). Diante disso, alguns comentadores questionaram se tais afirmações contradizem o seu argumento de igualdade de natureza e, por consequência, se a admissão das mulheres na classe dos guardiões violaria o princípio da justiça.

Iniciaremos a discussão com o ponto de vista de Julia Annas. Para a comentadora, o argumento de Platão tem três pontos importantes que precisam ser discutidos: 1) o primeiro ponto diz respeito à incompletude do próprio argumento; 2) o segundo ponto diz respeito ao fato de que Platão não estava preocupado com os desejos ou com as necessidades das mulheres; por fim, 3) o terceiro e último ponto da autora está diretamente ligado ao segundo, uma vez que a proposta de Platão leva em consideração apenas o que é mais vantajoso para o Estado, então não está preocupado com os direitos das mulheres.

A respeito da incompletude do argumento, Annas (1976, p. 309) afirma que Platão deixa claro que o cerne da discussão acerca da justiça é saber se as diferenças indiscutíveis entre homens e mulheres importam quando decidimos se eles devem ser capazes de manter certas ocupações. No entanto, quando Platão se questiona se existe alguma ocupação que seja específica para as mulheres, ele imediatamente responde que não, afirmando que os homens são melhores em absolutamente todas as atividades — embora nem todos os homens sejam melhores que todas as mulheres (455d) — pois são superiores às mulheres física e mentalmente (Annas, 1976, p. 309).

Para Annas, essa é uma falha grave no argumento de Platão, pois é como se ele estivesse afirmando coisas diferentes ao mesmo tempo. Em adição, ele também dá mais munção para que o objeter o questione a respeito da suposta inferioridade intelectual das mulheres:

O que é mais importante no presente contexto, entretanto, é que Platão resume seu argumento em 455d-e dizendo que não há atividade cívica que pertença a uma mulher como tal ou a um homem como tal. Mas enquanto ele argumenta que não há atividades apropriadas para uma mulher como tal, porque os homens poderiam fazê-las melhor, onde está o argumento de que não existem competências especificamente masculinas? (Annas, 1976, p. 309, tradução nossa)

Para Annas (1976, p. 309), o personagem Sócrates não responde a esta pergunta e o seu objetor sequer considera questioná-lo a este respeito, uma vez que está sendo pastoreado pelo filósofo. O objetor, por exemplo, poderia contra-argumentar dizendo que, já que os homens são superiores em tudo, não existiria motivo para admitir mulheres na classe dos guardiões, uma vez que no Estado Ideal a eficiência máxima é a exigida.

Essa esquiva de Sócrates em enfrentar essa questão deixa uma enorme lacuna no argumento platônico, uma vez que quem é contrário à ideia de que homens e mulheres podem desempenhar as mesmas funções não está preocupado com as ocupações exclusivamente femininas, pois estas são irrelevantes e mal pagas, o que importa são as funções que acreditam que só os homens podem desempenhar, pois oferecem, além de tudo, poder e *status* social. (Annas, 1976, p. 309, tradução nossa)

Annas (1976, p. 310-314) também afirma que Platão não enfrentou a questão da inferioridade intelectual das mulheres porque sua analogia com os cães o permite pensar predominantemente nas questões de força física e, assim como na natureza, a força física não seria um impedimento para a realização das mesmas tarefas por ambos os sexos, já que elas podem ser compensadas com uma adequação das tarefas levando a força em consideração, por exemplo, dando às mulheres tarefas que exigem menos força.

Annas (1976, p. 314) ainda argumenta ser notável que, em uma obra com propostas tão radicais sobre as mulheres quanto a *República* e tão dedicada à justiça, a desigualdade dos sexos não seja apresentada como uma injustiça. Annas ressalta, ainda, que as medidas propostas para tratar os sexos igualmente não são justificadas como ações que tornarão o Estado mais justo em comparação com seus rivais.

Sobre o segundo ponto, Annas defende que Platão não estava preocupado com os desejos ou com as necessidades das mulheres, ou seja, “nada é dito sobre se os papéis atuais das mulheres as frustram ou se elas levarão vidas mais satisfatórias como Guardiãs do que como serviçais em casa”. (Annas, 1976, p. 311, tradução nossa). Muito pelo contrário, o interesse de Platão é utilizar as aptidões dos cidadãos em atividades que sejam benéficas para o Estado, portanto, se as mulheres ficassem em casa, seus talentos seriam desperdiçados em tarefas desnecessárias (Annas, 1976, p. 311-312, tradução nossa).

Logo, de acordo com Annas, o que importa para Platão é a utilidade de todos os

cidadãos, em prol do desenvolvimento do Estado. Dessa forma, quando Platão afirma que a configuração atual do Estado é contra a natureza, ele quer dizer que

A atual configuração é contrária à natureza apenas no sentido de que as mulheres não fazem de fato os trabalhos que são capazes de fazer. Não há nenhuma sugestão na presente passagem de que por “contrário à natureza” Platão quer dizer algo mais forte, como, por exemplo, que os papéis atuais das mulheres são impostos a elas de uma maneira que deforma suas vidas. (Annas, 1976, p. 313, tradução nossa)

Assim, a autora defende que Platão quer ocupar as mulheres fora de casa porque os trabalhos domésticos não são prioridade no Estado Ideal.

O terceiro e último ponto da autora está diretamente ligado ao segundo, uma vez que a proposta de Platão leva em consideração apenas o que é mais vantajoso para o Estado, então não está preocupado com os direitos das mulheres.

É notável em um trabalho que faz propostas sobre as mulheres tão radicais quanto as da *República*, e que tem tanto a dizer sobre justiça quanto a *República* tem, que a desigualdade dos sexos não seja apresentada como uma injustiça, e que as propostas de tratamento dos sexos igualmente não são apresentadas como medidas que tornarão o Estado mais justo que seus rivais. (Annas, 1976, p. 314, tradução nossa)

Desta feita, conforme afirma Annas (1976, p. 317), o argumento de Platão de que as mulheres deveriam ser guardiãs tem, portanto, três defeitos cruciais: 1) é inválido contra um antifeminista; 2) é irrelevante para os fatos sobre os desejos das mulheres; e 3) é irrelevante para a injustiça da desigualdade sexual.

Agora passaremos a analisar o pensamento de Morag Buchan acerca do tema. Para Buchan (1999, p. 136), a primeira dificuldade em interpretar a ideia que Platão tem de justiça encontra-se na língua porque a palavra usada em grego, Δικαιοσύνη (*Dikaiosyne*), não tem uma tradução exata. Outrossim, a palavra grega era mais utilizada em contextos morais e não legais, como nós usamos hoje. Assim, a palavra “justiça” tem mais a ver com “fazer o bem” e a interpretação do que significa fazer o bem na *República* é controversa para muitos comentadores.

Assim, Buchan (1999, p. 137) aponta que Julia Annas define a justiça de maneira muito específica e limitada: para Annas, a justiça pressupõe equidade ou direitos em níveis individuais, tratando as pessoas como seres humanos, e não com base no seu sexo. Para Platão, a justiça não implica preocupação com os direitos e o bem-estar dos indivíduos. Buchan (1999, p. 136) defende que, para o filósofo, a justiça é um conceito moral que consiste em cada um fazer as tarefas para as quais está apto, utilizando todo o seu potencial em prol do Estado. Dessa

forma, as mulheres podem integrar a classe dos Guardiões não por uma crença em direitos iguais, mas sim por utilidade para o Estado.

De acordo com Buchan, é nesse ponto que a interpretação da proposta platônica deve se concentrar: as mulheres possuem capacidades necessárias a essa classe, como a concepção dos filhos.

As mulheres encontram seu caminho para a Classe Guardiã, não porque Platão considera que elas deveriam ter oportunidades iguais como seres humanos, mas porque ele reconhece que algumas têm as capacidades que seriam necessárias aos Guardiões. Além de precisar de tais mulheres para a produção de crianças superiores, Sócrates decretou que a justiça é servida quando todo o potencial é totalmente usado na posição apropriada na sociedade. Ele seria culpado de inconsistência lógica se excluísse as mulheres simplesmente com base em seu sexo. (Buchan, 1999, p. 138, tradução nossa)

Buchan também contrasta a *República* com obras como o *Timeu* (90e-91a), onde Platão associa mulheres a almas “fracas” ou “inferiores”, e as *Leis* (781a-d), que relegam mulheres a papéis domésticos. Logo, sua conclusão é que Platão reforça estereótipos de gênero ao instrumentalizar o feminino, mesmo ao propor inovações. Platão não via as mulheres como inaptas, mas como recursos políticos controláveis. Sua inclusão na guarda é uma estratégia utilitarista, não um reconhecimento de igualdade ontológica ou direitos individuais. Inclusive, quando defende que mulheres podem receber a mesma educação que os homens, é porque sua inferioridade, tanto na alma quanto no raciocínio, as torna subversivas e perigosas, logo, a educação as tornará disciplinadas e controladas.

Por esses motivos, Buchan (1999, p. 142) considera que o argumento de Platão tem consistência lógica, pois está totalmente de acordo com sua concepção de justiça, a qual requer que todos aqueles capazes de qualquer tarefa tenham permissão de realizá-las. No entanto, para Buchan (1999, p. 141-142) a desigualdade reside dentro da própria classe dos guardiões, pois há uma divisão entre os que de fato governarão e os que auxiliarão, pois Platão afirma, em 460c, que os filhos dos homens superiores deverão ser separados dos filhos dos homens inferiores, pois a qualidade das almas é de extrema importância para o funcionamento do Estado Ideal, uma vez que ele só poderá existir quando os reis forem filósofos.

Segundo Sócrates, a natureza filosófica, devidamente ensinada, desenvolverá toda a excelência. Assim, a alma filosófica é a alma que contém a maior parte da noção de Forma, que é transcendente e que percebe o absoluto. É a alma masculina, do tipo superior, que cai na existência terrena no corpo de um homem. A espécie inferior que menos viu da visão celeste, as almas menos filosóficas ou não filosóficas, são as que acabam no corpo de uma mulher. De acordo com isso, filosofia e liderança política cabem naturalmente aos homens. Para Platão, mulheres e filosofia são termos contraditórios. (Buchan, 1999, p. 142, tradução nossa)

Sendo assim, a autora defende que as mulheres não têm uma alma apta à filosofia, por conseguinte, não podem governar, mas são admitidas na classe dos guardiões porque a procriação não afeta as outras habilidades femininas e, como os melhores filhos são importantes para o Estado, também é importante serem concebidos pelas melhores mulheres, por isso que as mulheres são admitidas numa classe de elite da qual sairão os governantes.

Há uma diferença na alma dos homens e das mulheres e mesmo as melhores mulheres são inferiores aos homens. Dessa forma, Platão nunca concede às mulheres o mesmo *status* e nem sugere que têm as mesmas capacidades, isto porque, para ele, o sexo masculino é o padrão, então as mulheres têm uma função secundária, de apoio. (Buchan, 1999, p. 141, tradução nossa)

As mulheres não chegarão ao governo da *polis*, ficando restritas à classe dos guardiões auxiliares.

Dessa forma, Buchan (1999, p. 142) considera que o argumento de Platão tem consistência lógica, pois está totalmente de acordo com sua concepção de justiça, a qual requer que todos aqueles capazes de qualquer tarefa tenham permissão de realizá-las. Se Platão não estivesse certo de que as mulheres e os homens são dotados das mesmas capacidades, ele teria sabotado o seu Estado Ideal e, de acordo com Buchan (1999, p. 139), isso é improvável, pois ele poderia ter pensado numa alternativa que excluísse as mulheres de uma classe com tanto poder.

Já Étienne Helmer, em *Semelhantes inferiores: quais lugares para as mulheres na cidade justa de Platão?*, admite que existem duas posições clássicas e antagônicas sobre o tema, uma defendendo Platão como promotor da igualdade de gênero e outra dizendo que ele mantém as mulheres em subordinação. O autor, por outro lado, defende as duas posições e afirmam que as duas devem ser mantidas juntas por conta da natureza da racionalidade da obra, já que sua reflexão política quanto à cidade justa não se limita à integração dos três grupos funcionais (governantes, guardiões e produtores), mas consiste também na delimitação do território físico e simbólico da cidade. Assim,

[...] pensar “o impensável” a respeito das mulheres, a saber, sua participação nas funções políticas mais altas, Platão sonda a necessidade e os limites da partilha dos sexos e dos gêneros na cidade – sexo que se refere à diferença biológica, e gênero, às “relações sexuais tais como são compreendidas pela cultura e pela história” (Perrot 2004, 92-93). (Helmer; Mafra, 2022, p. 153)

Destarte, para o autor, o pensamento de Platão deve ser compreendido na sua totalidade,

unindo as duas perspectivas.

Contra uma tal abordagem, nossa tese é dupla. De uma parte, as duas posições devem ser consideradas juntas, ao invés de separadas: as mulheres não são para Platão nem iguais aos homens, nem inferiores a eles, elas lhes são “inferiores semelhantes” ou “semelhantes inferiores” – prefere-se o termo “semelhante” do que “igual”, uma vez que a igualdade comporta uma ideia de valor ausente nas passagens em que Platão advoga, em termos puramente funcionais, a favor do papel político das mulheres. (Helmer; Mafra, 2022, p. 154)

Podemos dizer que a análise de Helmer se divide em duas partes. Na primeira parte dela, intitulada *Semelhantes: sair do oikos, entrar na polis*, eles detalham como Platão tenta retirar as mulheres da esfera doméstica tradicional. Helmer aponta duas razões para Platão desafiar a partilha tradicional de tarefas: a tendência do espaço doméstico a se fechar e resistir à comunidade política, e a influência feminina em acentuar essa retirada para o particular.

[...] espaço doméstico tende, por sua parte, enquanto espaço fechado, a se subtrair dessa visada comunitária, ou a lhe resistir constituindo-se em espaço privado ou particular dela; em segundo lugar, as mulheres influenciam as práticas e as mentalidades domésticas no sentido dessa retirada ao particular ou ao privado, o que a acentua. Essa última tendência não é certamente o apanágio das mulheres, como mostra a vida doméstica dos timocratas descrita por Sócrates na *República*: para admirar em segredo suas riquezas e fruir de prazeres privados, eles se protegem atrás das paredes de suas casas, onde “honram sob o manto da sombra (ὕπὸ σκότου) o ouro e a prata, pois possuirão porões e depósitos (ταμεία καὶ [...] θησαυρούς) que lhes pertencem exclusivamente, onde os colocarão para ocultá-los (κρύψειαν), e, além disso, muralhas ao redor das habitações farão delas tipos de ninhos privados [...]” (*Rep.* VIII, 548a). Adorando assim em privado um valor distinto daquele que lhes vale exercer o poder na cidade – a honra –, eles arranham a comunidade cívica. Para evitar tais desvios, a residência dos guardiões da cidade justa será submetida a uma exigência radical de transparência, e obedecerá para isso a limitações arquitetônicas opostas às que existem na casa do timocrata: “que nenhum [guardião] tenha habitação nem porão (ταμειῶν) assim disposto que todo mundo não possa entrar aí à vontade” (*Rep.* III, 416e). (Helmer e Mafra, 2022, p. 155)

Helmer (2002, p. 156-157) também destaca que, nas *Leis* (871a), Platão expressa a ideia de que o *genos* ou raça das mulheres seria muito mais dissimulador e artificioso que aquele dos homens. Conforme o autor, Platão argumenta que as mulheres, por essa razão, transformariam a habitação em um lugar propício a atos injustos ou, no mínimo, trabalhariam contra o senso de comunidade.

Esses dois adjetivos exprimem uma propensão ao segredo, e fazem da casa um lugar opaco, retirado sobre si mesmo e fechado à exigência de comunidade e de visibilidade exigida pela política justa. O primeiro termo e aqueles da mesma família, formados em torno do verbo *λανθάνω*, são frequentes em Platão quando são examinadas as condições de possibilidade de um ato justo. (Helmer, 2022, p. 156)

Para neutralizar essa força antipolítica, Platão busca politizar as mulheres, demonstrando sua semelhança com os homens no que tange à capacidade política. Na *República*, isso se dá pela suspensão do sexo como critério definidor para funções de poder, priorizando as aptidões; nas *Leis*, o argumento é mais político, ressaltando que não integrar as mulheres privaria a cidade de metade de seus recursos e seria seguido por medidas que promovem uma educação similar para ambos os gêneros. Apesar disso, Helmer (2022, p. 159) observa que, mesmo nas *Leis*, a atribuição explícita de funções elevadas às mulheres limita-se majoritariamente às sacerdotais, com a maioria dos outros cargos parecendo exclusivamente masculinos.

Na segunda parte, chamada *Inferiores: ainda o oikos*, Helmer (2022, p. 160) aborda a persistente noção de inferioridade feminina. Platão, tanto na *República* quanto nas *Leis*, afirma a fraqueza da natureza feminina em comparação à masculina (*Rep.* V, 451d-e, 455e, 456a). Essa inferioridade moral e psicológica se reflete em uma inferioridade jurídica e política, como a necessidade de representação masculina em ações judiciais e a idade mais tardia para assumir encargos.

Helmer (2022, p. 161) sugere que a desigualdade na distribuição de encargos políticos nas *Leis* leva à conclusão precipitada de que as mulheres permanecem essencialmente ligadas ao *oikos*. No entanto, essa permanência no doméstico ganha um novo sentido devido à educação igualitária, que busca “fazer penetrar o espírito da cidade – seu ideal de comunidade – no seio mesmo das famílias, em resumo, politizar a casa onde as mulheres exercem um papel preponderante” (Helmer, 2022, p. 161). Assim, ao limitar a participação plena das mulheres nos cargos mais altos, ele lhes delega a função de guardiãs do espírito comunitário dentro da própria casa, transformando o lar em um instrumento de formação cívica.

Para os autores, essa ambivalência não invalida a coerência da teoria da justiça platônica. Pelo contrário, ela a situa em uma tensão produtiva entre o ideal filosófico puro e a realidade histórica que o próprio Platão reconhecia como uma força a ser considerada, concluindo, portanto, que a análise da posição platônica sobre a natureza feminina revela uma proposta filosófica de enorme complexidade.

O autor afirma que a aparente contradição entre a defesa de uma natureza comum e a afirmação de uma hierarquia de gênero se resolve quando compreendemos sua filosofia como um diálogo entre o ideal e a necessidade. Assim, a visão platônica é o produto de um pensamento radicalmente inovador que reconhece uma humanidade compartilhada, mas que não se desvencilhou completamente das limitações de seu tempo. Desse modo, o resultado, perfeitamente capturado na noção de “semelhantes inferiores”, é uma teoria profundamente

ambivalente: um projeto que abre as portas da vida pública para as mulheres com base em uma lógica de justiça, mas que, ao mesmo tempo, reflete a tensão indelével entre a razão filosófica e o peso da história, concluem eles.

Em conformidade com o que foi demonstrado, reconhecemos que a proposta platônica para as mulheres, por ser muito ousada para a sua época, pode, aparentemente, harmonizar-se com pautas contemporâneas a respeito da igualdade de gênero, mas como apontam Julia Annas e Morag Buchan, o objetivo principal de Platão não é a afirmação dos direitos ou a libertação das mulheres, mas a construção de um Estado Ideal, coeso e estável. Entretanto, discordamos das autoras no que diz respeito ao utilitarismo, pois o critério de Platão para a organização da cidade não é a maximização da felicidade para o maior número de pessoas. Seu projeto político é fundamentado em uma concepção de ordem justa baseada na natureza e na virtude, que visa o Bem em si. Como ressalta Araújo (2021, p. 95) ao analisar a ética platônica, a justiça é concebida como “um fim em si mesma e não um meio para alcançar outros objetivos”, o que a distancia fundamentalmente de um cálculo utilitarista.

Assim, a motivação deve ser encontrada nos próprios alicerces da filosofia política platônica: seu conceito de justiça. Logo, a chave para a proposta de Platão não está em uma noção moderna de direitos, mas em seu próprio conceito técnico de justiça, que ele define como um princípio de especialização funcional. Na *República*, uma cidade é justa quando cada cidadão se ocupa da única tarefa para a qual sua natureza é mais capacitada. Esse princípio é encapsulado na fórmula “fazer o que lhe compete” (433a). A justiça, portanto, é a ordem correta e harmoniosa que surge quando a função segue a natureza.

Dessa forma, a inclusão das mulheres na classe dos guardiões não é uma exceção a essa teoria, mas sua aplicação mais rigorosa e logicamente consistente. O argumento socrático se desenvolve da seguinte forma: se a natureza e as aptidões para as funções mais importantes da cidade estão distribuídas entre indivíduos de ambos os sexos, então excluí-las seria uma violação direta do princípio de justiça. Por conseguinte, forçar uma mulher com a natureza de uma filósofa a se limitar à reclusão do *oikos* — a mesma reclusão que definia a vida feminina ateniense — seria, no sistema platônico, a personificação da injustiça: a violação da natureza em favor do costume. A igualdade funcional entre homens e mulheres não é uma concessão, mas uma exigência da justiça platônica. Longe de ser uma contradição em seu sistema, a proposta platônica é uma prova de sua coerência filosófica.

No entanto, essa coerência teórica coexiste com afirmações ambivalentes sobre a “fraqueza” feminina e propostas mais conservadoras em diálogos posteriores, como presente nas *Leis*. Com isso, neste estudo, defendemos que o paradoxo, longe de ser uma inconsistência

acidental, constitui uma sofisticada e deliberada estratégia dialética. Esta defesa foi realizada com o auxílio do texto *Paradoxo e Natureza no Livro V da República*, de Marcelo P. Marques.

O objetivo último do paradoxo platônico é operar uma transformação radical na compreensão do que é “natural”. A contradição serve para revelar que a palavra “natureza” opera em dois planos distintos, e confundi-los é a fonte de todo o erro. Esta distinção não é uma definição pré-existente, mas a conclusão necessária e a recompensa intelectual para quem enfrenta a luta dialética proposta pelo texto.

Por um lado, a natureza pensada como essência, que unifica o gênero humano (452E6-453A4) e que efetivamente justifica a formação comum a homens e mulheres; natureza constitutiva e unificante, que reaparece na natureza do belo em si e que se opõe à multiplicidade de coisas belas (V 476B4-8). Por outro lado, as naturezas particularizantes e distintas do homem e da mulher, que justificam suas funções reconhecidamente diferentes na cidade hoje (V 453B7-C6). (Marques, 2010, p. 439)

A contradição força, assim, uma clivagem no próprio conceito de “natureza”. De um lado, há as naturezas particularizantes, o plano da *dóxa*. Estas referem-se às diferenças óbvias, visíveis e aceitas sem crítica, como a função biológica de procriação, que justificam a separação de papéis na cidade comum. Por outro lado, revela-se a natureza como essência unificadora, o plano da *epistème*. Esta refere-se a uma “natureza humana inteligível”, uma essência comum a ambos os sexos que só pode ser apreendida pela razão.

Com base nos argumentos de Marques (2010, p. 430), a *dóxa* pode ser definida como a opinião corrente e hegemônica. O exemplo mobilizado por Platão no Livro V é a crença na diferença de natureza entre homens e mulheres. Essa *dóxa* se sustenta em dois pilares frágeis: o que é contrário ao costume e o que é “risível” aos olhos. No entanto, como Marques (2010, p. 431) elucida, essa objeção visual é metafórica. A questão não é a literalidade da nudez feminina, mas a violação de um espaço de “visibilidade” pública, uma dimensão axiológica amplamente partilhada. Os “olhos” ofendidos são os da convenção, do juízo comunitário que aceita o que sempre foi e rejeita o que fere seu senso de propriedade. A *dóxa*, portanto, julga com base na aparência imediata e na conformidade com o hábito, evitando uma análise racional sobre se o costume é, de fato, bom.

É um equívoco, contudo, restringir a *dóxa* à mera percepção sensível. Aprofundando a análise, Marques (2010, p. 432) esclarece que a *dóxa* é um tipo de julgamento (*doxázein*) e, nesse sentido, uma modalidade do discurso. Ela não é pré-racional, mas sim um exercício de racionalidade interrompido. O erro do opinar reside no fato de que o movimento de perguntar e responder é detido prematuramente. O pensamento fica preso à literalidade das palavras e a valorações culturais não examinadas, como quando se afirma que homens e mulheres têm

“naturezas diferentes” sem investigar o que significa “natureza” e que tipo de “diferença” é relevante para a função em questão.

Assim, no diálogo platônico, o paradoxo não é uma falha lógica, mas uma estratégia deliberada. Ao propor teses que colidem frontalmente com a opinião comum, Sócrates não busca apenas chocar, mas iniciar o movimento do pensamento. O paradoxo funciona como um catalisador que obriga o interlocutor a abandonar o conforto do costume e a embarcar em um exame dialético, movendo-se do que meramente parece para o que verdadeiramente é.

A primeira “onda”, que propõe a igualdade funcional entre homens e mulheres, é um estudo de caso exemplar dessa estratégia. Conforme descrito por Marques (2010, p. 431), Sócrates confronta diretamente a *dóxa* que considerava a proposta risível. Ele demonstra que o que parecia ridículo aos olhos é superado pelo que se revela como o melhor nos argumentos. A experiência e a reflexão mostram que o costume pode e deve mudar quando a razão indica um caminho superior. O que era um obstáculo visual e cultural é desmantelado por um exame racional da natureza e da função.

Nesse processo, Platão estabelece uma distinção metodológica crucial, apontada por Marques, entre a erística e a dialética. A erística é a argumentação combativa que se prende à literalidade das palavras e à contradição aparente (a antilogia). Platão, contudo, não a apresenta como uma técnica meramente maliciosa; é um risco permanente, um erro no qual se pode cair mesmo sem querer. É o estado padrão do debate quando a vigilância intelectual falha.

O primeiro comentário é mais realista que irônico; de fato, mesmo sem querer (*ákontes*), eles fizeram como muitos fazem: se lançaram na antilogia, acreditando estar fazendo dialética e não erística (*oíesthai ouk erízein allà dialégesthai*). Ou seja, mesmo para o dialético bem intencionado, a antilogia erística é um risco permanente; a contradição não é uma escolha deliberada, é um acontecimento no processo mesmo de pensar; mas o *erízein* consiste em ficar preso às palavras, por oposição ao *dialégesthai*, que implica em examinar o que se diz e distinguir segundo as formas (*kat' eíde diairoúmenoi tò legómenon episkopeîn*). (Marques, 2010, p. 433)

A dialética, em contraste, é a arte superior de ir além das palavras para distinguir segundo as formas. O dialético não se contenta com a aparente contradição de que naturezas diferentes devem ter funções diferentes. Ele investiga: “Que tipo de diferença é relevante?” A tarefa dialética é discernir entre as diferenças diferentes, compreendendo que a diferença biológica da procriação não é, por si só, relevante para a aptidão de governar.

Em oposição direta à *dóxa*, a *epistéme* representa o conhecimento verdadeiro, estável e fundamentado. Ela não se ocupa das múltiplas e mutáveis coisas belas, mas da Beleza em si; não das diversas ações justas, mas da Justiça em si. A *epistéme* é o conhecimento das essências que constituem a verdadeira realidade. Para Platão, é esse tipo de saber que permite ao

governante tomar decisões baseadas na verdade e no bem universal, em vez de se guiar por costumes locais, opiniões flutuantes ou interesses particulares.

Penso que este é um dos sentidos fundamentais da ideia do bem, enquanto princípio inteligível, aplicado ao exercício cognitivo: fazer com que quem pensa saiba fazer incidir o conhecimento maior da forma (do em si) na situação particular em questão, de acordo com as exigências do problema visado; o bem é, assim, um princípio de discernimento, que permite ao indivíduo pensar e saber o que é pensável e que, assim, é o melhor; ele é o valor (cognitivo, discriminador) maior que permite a inteligibilidade e o exame dos seres e dos valores em questão, caso a caso. (Marques, 2010, p. 435-436)

O argumento de Marques (2010, p. 436) demonstra que a investigação dialética sobre homens e mulheres, ao superar as diferenças fenomênicas, aponta para a existência de uma natureza humana inteligível que lhes é comum. Este é o objeto da *epistême* neste contexto. É o acesso a essa natureza essencial, e não às suas manifestações particulares que “parecem diferir” (*diaphéron phainetai*), que justifica a atribuição das mesmas funções. O rigor filosófico consiste em investigar se as diferenças aparentes correspondem a diferenças essenciais relevantes para a função em questão. A conclusão de que homens e mulheres podem ser guardiões não é uma mera opinião (*dóxa*), mas uma consequência derivada do conhecimento científico (*epistême*) dessa natureza comum.

A *epistême* manifesta-se na prática como uma capacidade superior de discernimento. Com base na análise de Marques, o filósofo é aquele capaz de discriminar os diferentes planos de semelhança e diferença, de categorizar corretamente as “diferenças diferentes”. É aqui que a Ideia do Bem se revela como o princípio inteligível que fundamenta a governança. Como aponta Marques (2010, p. 435), “o bem é, assim, um princípio de discernimento”. É o Bem que permite à alma do filósofo fazer incidir o conhecimento da forma “em si” sobre os casos particulares, distinguindo o que é verdadeiramente nocivo do que apenas parece bom para a maioria. Este poder de discernimento, que conecta a metafísica à prática política, é a principal qualificação para o exercício do poder.

Ao estabelecer metodicamente a superioridade da *epistême* sobre a *dóxa* como o único guia seguro para a ação correta e para a organização da cidade, Platão constrói a premissa indispensável para sua tese política mais audaciosa e controversa.

A argumentação de Platão ao longo do Livro V tece uma conexão inquebrável entre conhecimento e poder. Se a justiça na cidade depende de que cada função seja exercida de acordo com a natureza e visando o bem; se a determinação dessa natureza e desse bem exige um conhecimento que transcende a opinião; e se apenas os filósofos possuem o método (dialética) e o acesso (*epistême*) a essa verdade inteligível, então a conclusão se torna uma

necessidade lógica: os filósofos devem governar.

A análise de Marques revela que a longa discussão sobre a primeira “onda” não foi um desvio, mas a “preparação do ambiente argumentativo” (2010, p. 439) para esta conclusão. Ao demonstrar na prática como a *epistème* pode corrigir e superar a *dóxa* hegemônica, Platão justifica por que o poder deve ser confiado àqueles que possuem um conhecimento de natureza radicalmente distinta. A primeira onda não é apenas uma premissa; é uma prova de conceito. Ao vencer um argumento difícil contra normas sociais profundamente enraizadas, Platão demonstra o poder e a eficácia de seu método filosófico, tornando a reivindicação de que tal método deve deter o poder político muito mais persuasiva.

O governo do filósofo é, assim, o maior dos três paradoxos, a terceira e mais avassaladora “onda”. Contudo, ela só se torna defensável porque as duas “ondas” anteriores já prepararam o terreno. A demonstração prática, no caso da igualdade funcional, de que o que é contrário à *dóxa* pode ser, na verdade, o mais alinhado com a natureza (*katà phýsin*) e com o bem, torna a tese final mais palatável. O rei-filósofo é a encarnação política da supremacia da *epistème* sobre a *dóxa*.

Em suma, a análise de Marcelo P. Marques revela a arquitetura do argumento de Platão. A complexa distinção epistemológica entre a opinião, presa às aparências, e a ciência, voltada para as essências, não é um fim em si mesma, mas sim o alicerce sobre o qual se estrutura a ordem política idealizada na *República*.

3 A TRAGÉDIA EM ATENAS

O estudo da tragédia na cidade de Atenas representa um mergulho não apenas numa forma de arte, mas numa instituição social e pedagógica fundamental para a formação do cidadão ateniense. Nascida de rituais religiosos vinculados ao culto de Dioniso, a tragédia transcendeu a sua origem para se tornar um pilar da vida cívica, um espaço onde a *polis* se representava e se questionava.

A sua institucionalização pelo Estado, sob a tirania de Pisístrato no século VI a.C., foi uma manobra política concebida em meio a crises aristocráticas, transformando os concursos trágicos num evento de importância nacional, precisamente porque o teatro se revelou o espaço ideal para a cidade processar as suas mais profundas interrogações sobre justiça, guerra e identidade cívica.

Situado ao lado dos principais órgãos políticos e judiciários, o espaço teatral tornava-se o palco no qual a *polis* confrontava as tensões de sua própria evolução, dramatizando a passagem de um pensamento predominantemente mítico para um pensamento de carácter jurídico. Desse modo, compreender a tragédia mostra-se essencial para decifrar a própria alma da cidade ateniense, que se fazia teatro como forma de se pensar e se definir diante de seus cidadãos.

É nesse contexto que o tragediógrafo Eurípides emerge como uma figura inovadora, cujo trabalho reflete as tensões da democracia ateniense e os traumas decorrentes da Guerra do Peloponeso. Suas peças humanizam os heróis, conferem voz a personagens tradicionalmente marginalizados — como mulheres e escravos — e recorrem a uma linguagem mais direta e acessível, características que, não raramente, lhe renderam críticas por seu afastamento dos modelos tradicionais.

Dessa forma, a análise da peça *Hécuba* evidencia esses traços centrais da dramaturgia euripídiana. Por meio da protagonista — uma rainha reduzida à condição de escrava e uma mãe que perde todos os seus filhos —, a tragédia investiga a brutalidade da guerra, a violação de leis sagradas, como a hospitalidade (*xenia*), e a conversão da dor em uma busca por vingança justificada. Hécuba destaca-se, assim, como uma figura de notável agência feminina, que mobiliza tanto a persuasão quanto a ação para reivindicar justiça, tornando-se um instrumento da crítica de Eurípides à desumanização produzida pela guerra.

Assim, este capítulo se dividirá da seguinte forma: 1) na subsecção 3.1, pretende-se esclarecer como a tragédia se consolidou a partir da confluência de imperativos religiosos, políticos e poéticos; 2) após a contextualização geral, a subsecção 3.2 destacará a obra de

Eurípides, cuja produção se distingue marcadamente de seus predecessores; e 3) na subseção 3.3, o capítulo culminará na análise da peça *Hécuba*, destacando a destruição dos seus laços familiares, o seu poder de fala e a interpretação da peça como uma crítica de Eurípides à guerra do Peloponeso.

3.1 O CONTEXTO HISTÓRICO DA TRAGÉDIA

Antes de adentrarmos na análise do texto trágico, faz-se necessário rodeá-la com algumas informações pertinentes, a fim de melhor compreendê-la. Uma destas informações diz respeito à tragédia grega. Esta breve introdução à tragédia busca enfatizar a importância desta arte para a formação do cidadão grego e, assim, deixar clara a importância de estudá-la. De acordo com Romilly (1998, p. 13), a tragédia grega tem origem religiosa, pois estava vinculada ao culto de Dioniso, deus do teatro, do vinho e das festas.

O vocábulo “tragédia” provavelmente derivou-se de “tragoidia”, uma palavra formada por duas outras: “tragos”, que se traduz por “bode”, e “*ōidē*”, que quer dizer “canto”. Assim, etimologicamente, tragédia significa “canto do bode”. De acordo com uma das interpretações que procuram explicar a causa dessa origem, conta-se que Dioniso, em Ícaro, havia ensinado aos homens, pela primeira vez, a arte de cultivar vinhas. Assim que as videiras cresceram, um bode, acusado de tê-las destruído, fora castigado com a morte. Após persegui-lo e esquartejá-lo, os homens, sobre a sua pele, começaram a dançar e a beber até caírem desmaiados. Esse acontecimento, ao que parece, passou a fazer parte dos rituais dionisíacos e a ser comemorado anualmente. Haja vista que, durante os festivais, após um bode ser oferecido a Dioniso, cantava-se e dançava-se até a exaustão. (Santos, 2005, p. 42-43)

Inicialmente, de acordo com Santos (2005, p. 42), o culto a Dioniso era clandestino, pois a aristocracia, que determinava os cultos oficiais, recusava-se a aceitá-lo, já que se tratava de um deus estrangeiro. Algumas fontes apontam como sendo possivelmente a Trácia ou a Frígia o local de origem deste culto, que propiciava embriaguez e que era em tudo oposto ao ideal de harmonia e beleza, pois, como nos lembra Piqué (1998, p. 205), Dioniso é associado a frutos como a uva e o figo, o que o difere de Deméter, deusa dos cereais. Enquanto os frutos proporcionam um prazer instantâneo, sendo uma oferta da natureza, os grãos, por sua vez, eram a base da sustentação e símbolo do esforço humano e da civilização através do cultivo, sendo, também, menos palatáveis de imediato. Dioniso, portanto, encarna o contato direto e sem esforço com o prazer.

Assim, nas Dionísias Urbanas, uma das mais importantes festas religiosas de Atenas, passaram a ocorrer os concursos nos quais eram encenadas as peças trágicas, evento esse sempre acompanhado de sacrifícios e procissões.

As Dionísias Urbanas ou Grandes Dionísias tinham a seguinte forma. Iniciavam-se por uma procissão que escoltava uma antiga imagem de Dioniso ao longo da estrada que conduzia à cidade de Eleutéria e regressava depois ao altar do deus, em Atenas, onde um bode era sacrificado em meio a danças e canções. Uma virgem conduzia a procissão através do caminho, adornada com ornamentos dourados, portando a cesta sagrada, cheia de bolos e flores. Os outros participantes da procissão conduziam

presentes rurais (uvas, figos, vinho etc.) e o animal a ser sacrificado. Um falo era carregado no alto.

Neste cortejo ritual já podemos perceber a forma fundamental da constituição de grupos. Da massa amorfa são destacados os participantes ativos que se dirigem para um objetivo, mas a interação com o outro grupo que se forma simultaneamente ao longo do caminho, ou seja, os espectadores, é tão importante quanto o próprio objetivo pelo qual se forma o cortejo. O objetivo da *pompé* é naturalmente um santuário no qual terá lugar o sacrifício, mas o próprio caminho também tem significado, é "sagrado". Em algumas outras procissões religiosas são apresentadas já dramatizações de caráter mimético da partida, o abandono do santuário, prefigurando no ritual a futura forma dramática. (Piqué, 1998, p. 204)

Torna-se claro, então, de acordo com Piqué (1998, p. 207), como as procissões, hinos e danças de caráter festivo-religioso prefiguravam de certo modo as formas que o teatro grego mais tarde assumiria. O divertido *kômos* e a solene *pompé* são a contrapartida puramente ritual dos coros cômicos e trágicos do teatro grego. Será justamente nesse ambiente religioso e festivo que o teatro será introduzido posteriormente.

Essa introdução ocorreu em Atenas no século VI a.C., sob a tirania de Pisístrato. Preocupado com o apoio popular, Pisístrato estabeleceu a regulamentação das representações teatrais em Atenas e, fazendo uso da religião contra a aristocracia, deu patrocínio estatal ao culto de Dioniso, que era o mais popular no momento, e à sua festa mais importante, as Dionísias Urbanas.

O regime tirânico foi ao mesmo tempo uma emanção da aristocracia e uma reação contra ela. O poder estava nas mãos de famílias célebres que o administravam ou através de um regime monárquico ou de um regime oligárquico. O poder podia ser transmitido ou hereditariamente ou de forma eletiva, mas sempre estava nas mãos da aristocracia. Com o surgimento de uma série de crises no seio da aristocracia ocorriam casos em que um aristocrata tomava o poder indevidamente, apoiado por outros aristocratas e/ou por um grupo de cidadãos. Pisístrato foi um desses tiranos "populares". Na verdade, tomou e perdeu o poder três vezes na segunda metade do século VI a.C. Foi justamente durante o último período de tirania que Pisístrato, preocupado com o apoio popular, estabeleceu a regulamentação das representações teatrais em Atenas. Antes disso o teatro tinha um caráter privado e voluntário. Temos notícia que eram já apresentadas "peças" em Atenas desde 558 a.C., associadas a Téspis, o primeiro autor de que temos notícias. Mas foi Pisístrato quem determinou que fossem encenadas em uma das festas mais populares, justamente as Grandes Dionísias Urbanas, em fins de março. Pisístrato com isso estava fazendo uso da religião contra a aristocracia, reorganizando as festas tradicionais e especialmente dando patrocínio estatal ao culto mais popular no momento, o de Dioniso e de sua festa mais importante, as Dionísias Urbanas. (Piqué, 1998, p. 207)

A respeito da influência do Estado no evento, Vernant e Naquet afirmam (1999, p. 10) que:

A tragédia não é apenas uma forma de arte, é uma instituição social que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade coloca ao lado de seus órgãos políticos e judiciários. Instaurado sob a autoridade do arconte epônimo, no mesmo espaço urbano e segundo

as mesmas normas institucionais que regem as assembleias ou tribunais populares, um espetáculo aberto a todos os cidadãos, dirigido, desempenhado, julgado por representantes qualificados das diversas tribos, a cidade se faz teatro, ela se toma, de certo modo, como objeto de representação e desempenha a si própria diante do público.

Logo, concluímos, com a ajuda de Piqué (1997, p. 208), que o surgimento do teatro trágico foi possível graças à união de três vertentes: uma religiosa, uma política e uma poética.

Com o desenvolvimento do gênero teatral, que praticamente tornou-se o gênero literário mais importante na Grécia durante o século V a.C., as Grandes Dionísias atraem um público cada vez maior. É a própria cidade, Atenas, que se reúne em peso para assistir anualmente, em um momento especial do calendário religioso, tragédias e comédias. É, portanto, para a *polis* que as peças serão direcionadas. Mas não só. Aos poucos, estrangeiros também participarão, muitos vindos de outras cidades gregas, alguns vindos mesmo de outros países, exclusivamente para assistir às representações teatrais. O teatro ateniense passa a ser cada vez mais o rosto mais atrativo que a cidade mostra de si mesma, símbolo de sua importância cultural diante de seus vizinhos e, de certa forma, parte da política hegemônica ateniense na área do Mediterrâneo oriental a partir das vitórias contra as invasões persas. (Piqué, 1998, p. 208)

Após as mudanças feitas por Pisístrato, o evento passou a ser programado: as apresentações das peças ocorriam em três dias consecutivos e em cada um deles eram apresentadas quatro peças, sendo três tragédias e uma peça satírica. Durante o festival, segundo Santos (2005, p. 45), todo o povo era convidado a participar, incluindo as mulheres, os estrangeiros e os escravos, e quem não tinha como pagar a entrada, tinha o valor custeado pelo Estado. Romilly (1998, p. 15) destaca que, por esse motivo, o espetáculo adquiriu características de uma manifestação nacional. Ao final do terceiro dia, um tribunal eclético decidia qual tragédia se sagraria vencedora e o campeão ganhava uma coroa.

Para alguns estudiosos, uma tragédia alcançava o reconhecimento como vitoriosa quando conseguia provocar a catarse no público, um prazer característico da tragédia que surge da expurgação do terror e da compaixão suscitados por aquele espetáculo teatral. Como podemos ver na *Poética*, de Aristóteles, quando, ao definir o que é tragédia, o filósofo afirma que:

A tragédia é a imitação de uma ação elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da ação e não da narração e que, por meio da compaixão e do temor, provoca a purificação de tais paixões. (Aristóteles, *Poética*, 1449b)

Como afirma o filósofo, a tragédia não é imitação de pessoas, mas imitação de ações (1450b), bem como da vida, e, por isso, a boa e má sorte das personagens dependem das suas ações, ou seja, é de responsabilidade de quem as pratica.

A tragédia evidencia imitativamente a condição humana. A todo momento, estamos sujeitos a uma reviravolta interpretativa de nossas ações que pode nos ser favorável ou desfavorável em termos de bem-estar. Se não podemos jamais ter controle sobre isso, pelo menos estarmos preparados para essa condição vulnerável já faz uma grande diferença. É nesse sentido que a tragédia é formadora do cidadão. Tudo está sujeito à mudança. Aprender a viver através da tragédia seria, portanto, aprender a estar pronto para descobrir mais uma vez o caminho que leva até onde já se está. (Bocayuva, 2008, p. 48)

Ao aplicar o princípio aristotélico ao contexto histórico da tragédia, o estado de bem-aventurança ou infortúnio do herói é visto como a experiência profunda de um indivíduo que enfrenta as consequências de suas ações. A maioria das peças trágicas exige que os personagens respondam por seus atos, como é o caso em *Antígona*. Em função de seus valores religiosos e familiares, a protagonista desafia a consciência coletiva e o decreto de Creonte, que proibia o sepultamento de seu irmão Polinices. Por essa transgressão (*hybris*), a protagonista é sentenciada a ser sepultada viva. (Santos, 2005, p. 47).

Ainda levando em consideração o contexto histórico e político, vemos que aqui está começando a surgir o pensamento jurídico grego, pois emergem as primeiras noções de responsabilização dos cidadãos.

O momento histórico da tragédia grega corresponde a um estado particular de articulação entre o mito e o pensamento jurídico que está em pleno trabalho de elaboração. Trata-se de duas categorias que irão se confrontar nos palcos gregos, exprimindo o debate entre o passado mitológico e o presente da cidade, ou seja, a fase de transição entre um conjunto de valores marcadamente religiosos, valores do *oikos*, lar, e os novos valores democráticos. Está-se, pois, diante de um momento significativo em que os valores coletivos da *polis* recém fundada se sobrepõem aos valores individuais da aristocracia. (Santos, 2005, p. 42)

Podemos ver que a tragédia foi uma instituição cívica essencial, o espaço no qual a sociedade ateniense confrontou as dolorosas tensões de sua transição de um mundo mítico para um mundo jurídico. No palco, a *polis* se observava, se questionava e, em última análise, se definia, forjando uma nova compreensão do homem e de seu lugar na comunidade.

Foi através do julgamento de heróis como Édipo, Antígona e Orestes que a comunidade explorou as complexas e duradouras noções de ação, intenção, culpa e responsabilidade. O herói, ao ser forçado a prestar contas de seus atos, inaugurou uma forma de subjetividade, na qual o indivíduo é definido não apenas por seus feitos, mas pela sua capacidade de responder por eles.

Dessa forma, a tragédia não apenas refletiu as mudanças de seu tempo, mas participou ativamente da “formação do homem interior” (Santos, 2005, p. 48). Ao dramatizar o conflito

entre o indivíduo e a lei, entre o destino e a escolha, ela estabeleceu as bases conceituais para a figura do sujeito de direito, uma construção que se tornaria absolutamente central para toda a tradição jurídica e filosófica do Ocidente.

Por fim, Franklin (2016, p. 92) nos lembra que a base de uma sociedade está nos discursos que ela mesma faz sobre si, o que vai ao encontro da afirmação de Deschanel (1867, p. 1) de que tudo depende do povo e o povo depende do discurso. Estas colocações são importantes porque Franklin (2016, p. 92) também acrescenta que os lugares onde os cidadãos poderiam proferir discursos eram o teatro e o tribunal. Esta afirmação é corroborada por Piqué (1998, p. 212), quando nos apresenta o local onde as peças eram exibidas:

A princípio as peças eram representadas na *Ágora*, onde eram montadas arquibancadas de madeira. Este lugar era a praça e mercado públicos da cidade. Lá, ao ar livre, os camponeses vendiam seus produtos, os peixeiros e os padeiros tinham seus tabuleiros e os banqueiros e cambistas tinham suas mesas. A *Ágora* era o lugar por excelência para encontros e conversas em geral. A partir da instauração do regime democrático em Atenas (508 a.C.), passou também a ser o local de encontro da *Ecclesia*, a Assembléia dos Cidadãos, principal órgão legislativo da cidade.

Embora a *Poética* de Aristóteles reforce que a trama é o elemento mais importante, ela também admite que, em alguns casos, as peças eram moldadas pelo caráter individual das personagens e sua conexão com as demandas cotidianas (*Poética*, 1456a1-2), como afirma Kibuuka (2012, p. 73).

Assim, quando tragediógrafos, bem como comediógrafos, escrevem peças nas quais as mulheres têm o poder da fala, há uma subversão do *status quo* e uma insurreição do poder feminino por meio da palavra, ou seja, as mulheres proferem discursos que legitimam sua condição de cidadãs nos mesmos moldes dos homens, como afirma Franklin (2016, p. 97).

Não podemos deixar de salientar que dentre os principais tragediógrafos se destacam Ésquilo (525-455 a.C.), Sófocles (495-405 a.C.) e Eurípides (480-406 a.C.), que, conjuntamente, nos deixaram 33 peças, segundo Romilly (1998, p. 18). Neste estudo, analisaremos Eurípides e sua peça *Hécuba*, com o objetivo de analisar o potencial de fala de sua protagonista que dá nome à obra.

3.2 EURÍPEDES

Eurípides (480-406 a.C.) foi um dos maiores tragediógrafos da Grécia Antiga e, apesar de ser contemporâneo de Sófocles e Ésquilo, suas obras apresentam diferenças consideráveis entre si, principalmente por Eurípides se afastar da tradição mítica e divina.

Como consequência desse distanciar, Eurípides promove também uma humanização dos personagens trágicos que não se apresentam mais em sua grandeza aristocrática, mas estão em consonância com a nova realidade de Atenas marcada, no século V, pela democracia. (Marquardt, 2007, p. 22)

Por conta de suas inovações, Eurípides recebeu duras críticas, uma delas vinda da comédia *Rãs*, escrita por Aristófanes e apresentada em 405 a.C., logo após a morte de Eurípides. Nesta peça, Dioniso e seu servo Xantias fazem uma longa e penosa viagem ao Hades, onde o deus do teatro participa de uma contenda cujo o objetivo é decidir quem, entre Eurípides e Ésquilo, é o maior poeta grego.

A razão que o empurra para a façanha, essa é à medida do deus do teatro: trazer do Hades um poeta de qualidade, Eurípides nas preferências do deus, que venha revitalizar a mediocridade que, após a morte de Eurípides e de Sófocles, se instalou na cena da tragédia. (Silva, 2014, p. 14)

Mas essa não é uma disputa vã, uma vez que o contexto político atravessa todas as produções literárias da época. Devemos nos lembrar de que a Guerra do Peloponeso causou grandes transformações no modo de viver e pensar do mundo grego. Iniciada em 431 a.C. e findada em 404 a.C., a guerra tinha por objetivo o controle da Grécia Antiga. Por um lado, Atenas, com a Liga de Delos, e, por outro, Esparta, com a liga do Peloponeso, se enfrentaram por um longo período, ora de trégua, ora de conflitos sangrentos, o que causou grandes baixas de ambos os lados. Esparta se sagrou vencedora, mas teve tantas perdas que nem foi possível comemorar a vitória.

Durante o período de conflito, Atenas passou por profundas crises políticas, principalmente após a morte de Péricles, quando dois demagogos assumiram o poder em sequência: Cléon (427-421 a.C.) e Hipérbolo (420-417 a.C.).

415-413 a.C. foi tempo de uma aventura decisiva para os interesses de Atenas: a tentativa de ocupação da Sicília, que pretendia cortar as relações entre esta e Esparta e garantir a Atenas uma vantagem decisiva na guerra, saldou-se num tremendo desastre. A instabilidade gerada por este insucesso abriu espaço à revolta das cidades aliadas de Atenas e à instauração de um regime oligárquico na cidade (411 a. C.). Com

o regresso da democracia (410 a.C.), os últimos anos não tinham trazido a Atenas estabilidade ou vantagem. (Silva, 2014, p. 9)

Após esses sucessivos fracassos, a vitória em Arginusas não significou sossego aos atenienses, pois ela foi conquistada ao custo de muitas vidas e perdas de muitas embarcações. Além disso, o mau tempo e a contenda entre almirantes não permitiram que os corpos dos soldados fossem recuperados. “Em consequência, ao sabor da vitória, sobrepôs-se o amargo da revolta; perseguidos como responsáveis por tantas baixas, os oito almirantes foram, após o regresso, todos eles condenados à morte.” (Silva, 2014, p. 10). Logo insurgiram revoltas e um clima de insatisfação com a punição sofrida pelos almirantes se instaurou na cidade, com a polarização política entre facções oligárquicas e democráticas.

Neste período, muitos nomes ficaram conhecidos, sendo um deles o de Alcibíades, sobrinho de Péricles e importante figura na guerra, uma vez que comandou as tropas atenienses em várias batalhas.

É neste contexto que Aristófanes escreve sua peça, cujo apelo central é questionar os tragediógrafos acerca de soluções para os conflitos políticos, como encontramos na introdução das *Rãs*: “Que receita têm, para a crise que agita Atenas, Ésquilo e Eurípides? Que opinião pode dar cada um deles sobre Alcibíades?” (Silva, 2014, p. 10).

A princípio, Dioniso se demonstra inclinado a escolher Eurípides como melhor tragediógrafo, uma vez que ele representa os anseios da “modernidade” da época, entretanto, terá como sua lição “aprender, com a evolução dos acontecimentos, sobre o que seja a verdadeira qualidade poética, de interesse para a cidade” (Silva, 2014, p. 15). Este é o tom da crítica de Aristófanes a Eurípides. Segundo Marquardt (2007, p. 23), através deste debate temos uma visão das acusações sofridas pelo poeta trágico.

A primeira crítica a ser feita pelo comediógrafo a Eurípides diz respeito aos seus apoiadores no Hades: enquanto Ésquilo é apoiado por pessoas de caráter, Eurípides é apoiado por marginais. “Nesta proporção das respectivas audiências, fica patente uma primeira distinção ética entre os dois poetas, Ésquilo representando a tradição e os princípios do antigamente, Eurípides a imoralidade reinante.” (Silva, 2014, p. 18).

A segunda crítica é em relação à linguagem que Eurípides usa para escrever suas tragédias. O personagem Eurípides critica a exuberância do discurso de Ésquilo, pois este usava uma linguagem nobre, rebuscada e opulenta, o que a torna distante, ao contrário da sua, que é direta, simples e compreensível ao grande público. Entretanto:

Aristófanes constrói a perspectiva de que ocorreu um empobrecimento da tragédia de Eurípides se comparada à de Ésquilo. O personagem Eurípides discorre em vários momentos sobre a linguagem rebuscada e pesada de Ésquilo: “e dizia uma dúzia de palavras bovinas” *rhémata bóeia* v. 925, com termos desconhecidos do público, *agnóta tóis teoménois*, v. 927, contrapondo-a à sua, simples, direta e compreensível ao grande público, linguagem submetida a um regime de emagrecimento, *tò báros apheillon*. (Marquardt, 2007, p. 24)

A terceira crítica diz respeito à verbosidade dos personagens de Eurípides, que o comediógrafo considera que entrega o enredo de pronto, além de ser irrelevante para a compreensão da peça.

Eurípides afirma, no verso 954 das *Rãs*, que ensinou seus personagens a “matraquear”, *lalêin*. A escolha pelo verbo *lalêin* é expressiva, pois significa mais que falar, discutir, discorrer. Seu sentido primeiro é o de falar, “jogar conversa fora” deixando claro que o comediógrafo considerava inúteis as longas digressões dos personagens de Eurípides. (Marquardt, 2007, p. 25)

A quarta, última e, também, mais importante crítica feita a Eurípides diz respeito à sua modernidade e, conseqüentemente, ao seu afastamento da tradição, uma vez que, ao ouvir os anseios sociais do período, empobrece seus personagens, tornando-os menos nobres.

Essa nova mentalidade está ligada diretamente à introdução, no universo trágico, de dois outros aspectos. O primeiro deles é o da apresentação de personagens menos nobres. Eurípides, ainda nas *Rãs*, vangloria-se de fazer falar mulheres, escravos, amas, ao lado de senhores, v. 950-1. Considera-se, por isso, democrático, v. 953. O segundo é a introdução na tragédia de pequenas intrigas domésticas, *oikéia prágmata*, v. 960. (Marquardt, 2007, p. 25)

Assim, a crítica feita por Aristófanes é que Eurípides, com suas inovações, representa o que há de mais decadente na cultura grega de seu período. Ao dar voz às mulheres e escravos, torna seus personagens menos nobres e dignos de admiração; ao se tornar mais acessível às massas, é tido como menos majestoso; ao aumentar os personagens e dar a eles mais falas e mais ações, tornou suas peças menos solenes.

Também não podemos esquecer que Eurípides enfrenta, em seu tempo, a acusação de ser misógino e, por conta da natureza deste estudo, não se pode ignorá-la. A tradição interpretativa que aponta Eurípides como misógino se baseia em cinco biografias a respeito do tragediógrafo.

São elas: (1) uma *Vida* anônima intitulada Γένος Εὐριπίδου καὶ βίος (“*Nascimento e vida de Eurípides*”), ou simplesmente *Genos*, que prefaciava os manuscritos medievais das obras do tragediógrafo e que como outras *Vidas* desse tipo consiste num vultoso compilado de fontes elaborado ao longo de séculos, apresentando inúmeras variantes e interpolações (por sua extensão e detalhamento, esta é referida

normalmente como a *Vida* de Eurípides); (2) o verbete biográfico do *Suda*, famigerado léxico bizantino do século X d.C., apropriado posteriormente pelo gramático e escoliasta Manuel Moschopoulos, que viveu entre os séculos XIII e XIV d.C.; (3) a *Vida* latina de Aulo Gélio (século II d.C.), que integra suas *Noctes atticae* (“*Noites áticas*”) e parece ter sido elaborada a partir do mesmo modelo helenístico que o verbete do *Suda*; (4) a sinopse biográfica de Thomas Magister, gramático e escoliasta contemporâneo de Moschopoulos, cujas informações não apresentam novidade em relação à *Genos*, exceto no que afirma que a mãe de Eurípides, Clito, foi sim uma verdureira; e, por fim, (5) a *Vida* de Sátiro de Calate, biógrafo do século III a.C., escrita na forma de um diálogo e conservada em estado fragmentário. (Silva, 2020, p. 40)

Estas biografias, salienta Silva, narravam a vida de figuras históricas e contavam seus feitos, mesmo que suas narrativas fossem, por vezes, alegóricas. No entanto, as biografias revelam um tratamento drasticamente distinto dado a Eurípides, cujos textos são frequentemente rotulados como apelativos e vexatórios — críticas que inexistem nas abordagens sobre Ésquilo e Sófocles.

Ao compará-las, em especial à *Vida de Ésquilo*, que se limita a informações de cunho militar-aristocrático, à narrativa de uma nobre morte mítica e à transcrição de epitáfios em tom elevado, é possível observar uma radical mudança de paradigma, condizente com o antagonismo que começa a ser produzido entre esses dois autores desde ao menos *As rãs* de Aristófanes – peça que trouxe ao palco um concurso poético entre os dois autores em 405 a.C., cerca de um ano depois da morte de Eurípides –, e que foi perpetuado pela prática de eruditos e biógrafos helenísticos e bizantinos. O contraste com o caráter de Sófocles, seu principal rival e contemporâneo (isto é, contra quem Eurípides competiu mais vezes nos concursos trágicos), retratado na sua *Vida* como bastião da cordialidade e cidadão exemplar, também não poderá ser deixado de lado. (Silva, 2020, p. 41-42)

Silva também afirma que muitos biógrafos recorriam às obras de seus biografados, bem como às demais obras de seu tempo, para de lá extrair informações a respeito do caráter da figura a ser biografada:

As obras dos poetas eram assim perscrutadas em busca de informações que pudessem ser interpretadas sob uma chave biografizante, e, no caso de figuras como Eurípides e Safo, alvos corriqueiros dos comediógrafos, as comédias dos séculos V e IV a.C. eram também uma fonte profícua, com suas caricaturas ácidas, seu testemunho picante e vívaz, contemporâneo ou cronologicamente próximo dos autores que tomava por personagens. Ao que tudo indica, os biógrafos antigos estavam mais preocupados com a verossimilhança do que com a veracidade desses retratos dinâmicos que trouxeram à lume e que desafiam as distinções corriqueiras entre verdade e ficção. (Silva, 2020, p. 43-44)

Conforme Silva (2020, p. 43), encontramos o seguinte trecho na *Genos*: “III. [§1] Mostrava-se sombrio, cômico e austero, além de avesso ao riso [*misógelo*] e misógino [*misógynes*] [...]”. Para Silva (2020, p. 45), esta passagem nos traz os seguintes qualitativos a respeito do caráter de Eurípides:

σκυθρωπός (“sombrio”; a palavra figura em várias de suas tragédias, por exemplo, para descrever Hipólito [*Hipólito* 1152] e Medeia [*Medeia* 271]), σύννους (“cônscio”), αὐστηρός (“austero”) e, finalmente, μισόγελως (*misógelos*, traduzido como “avesso ao riso”) e μισογύνης (“misógino”, “avesso às mulheres”). Percebe-se o paralelismo morfológico: ambas são formadas a partir do radical *miso-* (μισο-), associado ao verbo *miséo* (μισέω, “odiar”, “rejeitar”). Segundo Pierre Chantraine, em seu *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (p. 705), μισέω “exprime une attitude plus qu’un sentiment”. Seu oposto é o radical *philo-* (φιλο-), associado ao verbo *philéo* (φιλέω, “amar”, “estimar”). Em consulta ao *Thesaurus Linguae Graecae*, verificou-se que as únicas ocorrências de *misógelos* na literatura indexada provêm das biografias de Eurípides.

Dessa forma, a fama negativa de Eurípides na Antiguidade muito se deve à caracterização feita por comediógrafos, bem como suas próprias personagens servem como matéria-prima de análise, como no caso de Fedra. No entanto, Lefkowitz (1978, p. 460) não considera essas fontes confiáveis, justamente por serem anedotas, mas esses dados biográficos, embora completamente ficcionais e sem valor histórico, são, no entanto, dignos de interesse como uma forma de nova mitologia popular e difundida.

Analisando Fedra, na Tragédia *Hipólito*, por exemplo, sabemos que, influenciada por Afrodite, ela se apaixona por seu enteado Hipólito e, quando este a rejeita, por cultuar Ártemis com exclusividade, Fedra falsamente o acusa de estupro, o que posteriormente será motivo para sua morte.

Vejamos melhor a tragédia *Hipólito*: Hipólito, ao recusar a sexualidade e a transição para a vida adulta, é levado à ruína, culminando na sua morte após uma falsa acusação de Fedra, que se suicida para, paradoxalmente, preservar sua honra. As divindades Afrodite e Ártemis são apresentadas não apenas como opostas, mas como forças complementares que regem o ciclo da vida, desde a selvageria e a pureza juvenil (Ártemis) até a união sexual e a procriação (Afrodite). A tragédia de Hipólito reside em sua incapacidade de reconhecer e integrar esses dois aspectos fundamentais da existência humana. Assim, percebemos que a peça é mais inclinada a criticar a falta de moderação e um alerta a respeito das consequências de uma vida desequilibrada do que a algum tipo de misoginia de Eurípides, por mais que Hipólito tenha falas problemáticas.

Portanto, notamos que muitas das acusações feitas a Eurípides na Antiguidade são, paradoxalmente, as razões que nos motivaram a escolhê-lo como fonte. Isso se deve à importância de estudar o contexto histórico do século V a.C. para, assim, compreendermos a participação feminina na sociedade ateniense e, por consequência, entender o projeto político de Platão para as mulheres. Neste sentido, voltamos a ressaltar que o contexto de guerra vivido por Eurípides é crucial para justificar as suas escolhas narrativas e a natureza de sua obra.

3.3 HÉCUBA

Nesta subseção, trabalharemos com a tragédia *Hécuba*, situada no contexto da Guerra de Troia, guerra esta que durou aproximadamente dez anos. O conflito bélico inicia quando Paris, filho do rei de Troia, visita Esparta. Aproveitando-se de sua posição como hóspede de Menelau, rei espartano, ele se apaixona pela rainha Helena e a leva consigo durante a ausência do anfitrião. Ao fazer isso, Paris viola a lei da hospitalidade, que era sagrada para os gregos e estava sob a égide de Zeus. Neste sentido, Malta (2000, p. 120) explica que a hospitalidade pressupõe uma relação de troca entre o hóspede e o hospedeiro. O autor assinala ainda que o anfitrião deve tornar-se amigo do estrangeiro, pois é com quem ele precisa estabelecer uma amizade.

Por essa razão, a violação da lei de hospitalidade é considerada uma falta grave e serve como um dos principais pretextos para a mobilização de todos os líderes gregos contra Troia, desencadeando o longo conflito. Assim, quando Menelau descobre que sua esposa não está em Esparta, considera que ela foi raptada e declara guerra à Troia e ganha apoio dos demais gregos, pois na ocasião de seu matrimônio, todos os pretendentes rejeitados por Helena juraram a Tíndaro, seu pai, que socorreriam juntos quem quer que ameaçasse o lar do escolhido pela mais bela mulher da Grécia. Além disso, os gregos estavam convencidos de que recuperar Helena significava recuperar a honra grega frente a um desaforo cometido por um bárbaro.

Hécuba, por sua vez, era a rainha de Troia e esposa de Príamo, o último rei da cidade, e a mãe de muitos filhos e filhas, incluindo o famoso herói Heitor e a profetisa Cassandra. A peça de Eurípides se desenrola após a queda de Troia, enquanto Hécuba e as demais mulheres troianas são levadas como espólio de guerra pelos gregos.

Após dez anos de guerra, os gregos queriam retornar para sua terra, no entanto, suas naus ficaram retidas no Quersoneso Trácio por causa dos ventos desfavoráveis, por isso o cenário da tragédia é uma praia dessa região.

A tragédia inicia ao nascer do sol, quando o fantasma de Polidoro aparece sobre a tenda de Hécuba e Agamêmnon relatando o que havia se passado durante a guerra e antecipando o que aconteceria com ele e com sua irmã Polixena. Em seguida, o fantasma desaparece e surge Hécuba desesperada, pois Polidoro se manifestara como um pesadelo:

Ah! Noite imersa em trevas! Por que me enlouquecem
estas visões noturnas aterrorizantes,
estes fantasmas?
Ai! Terra bendita, mãe
dos sonhos de asas negras!

Afasta de mim um pesadelo sobre meu amado filho que vive aqui na Trácia e sobre Polixena, minha querida filha — mensagem pasmosa!! (Eurípides, *Hécuba*, vv. 99-106)

Do mesmo modo, o fantasma de Aquiles aparece para Odisseu e exige que Polixena seja sacrificada sobre o seu túmulo para que os gregos, enfim, pudessem partir para casa. Odisseu, sem saída, se encaminha à tenda de Hécuba para cumprir o sacrifício. O coro avisa Hécuba do que estava por vir:

Em vez de aliviar as tuas penas
 assumimos o encargo de te dar
 uma notícia realmente horrível;
 aqui estamos em tua presença
 trazendo-te a mensagem dolorosa:
 dizem que os gregos todos decidiram
 sacrificar agora a tua filha
 para agradar a Aquiles no outro mundo! (Eurípides, *Hécuba*, vv. 99-106)

É importante salientar que os sacrifícios eram um importante tipo de rito fúnebre adotado pelos gregos entre os séculos VIII e V a.C., como afirma Queiroz (2017, p. 73):

[...] as refeições e os sacrifícios funéreos eram realizados no ato da inumação do cadáver, no 3º, 9º e 30º dia após o sepultamento. Depois desse período, o falecido receberia novas libações nas festividades populares anuais em que os mortos são homenageados, como na *nekýsia* (“dia dos mortos”) e na *genésia* (“dia dos pais”). Outras situações em que se poderia ofertar oblações extras ao falecido seriam nos casos em que alguém, mesmo não participando dos ritos fúnebres oficiais, deseja homenagear o falecido através da oferta pessoal de libações posteriores ou desejasse pedir/agradecer por algo, ou ainda, como no caso de Aquiles, o próprio morto, através de aparições ou manifestações em sonhos, exigisse novos alimentos e sacrifícios especiais.

Aqui há uma diferença muito importante no ritual fúnebre praticado, que é a exigência de Aquiles por um sacrifício humano, pois, normalmente, sacrificava-se um animal. Entretanto, a exigência de Aquiles se justifica porque

Quando observamos os poemas homéricos e as tragédias gregas, percebemos que os ritos em honra aos cadáveres variavam de acordo com as circunstâncias e o *status* no qual o morto se encontra. Por isso a atitude do espírito de Aquiles, que tem como intenção, mesmo depois de morto reafirmar entre os vivos a sua distinção e superioridade hierárquica. (Queiroz, 2017, p. 75)

Na sua argumentação acerca dos rituais aos mortos, Queiroz (2017, p. 74-75) ainda pontua que, assim como terminou, a guerra também se iniciou com um sacrifício humano,

quando a deusa Ártemis exigiu o sacrifício de Ifigênia, filha de Agamêmnon, para que os ventos pudessem soprar e empurrar as naus gregas em direção à Troia.

Hécuba, já profundamente amargurada por sua condição de escrava, entra em desespero ao ser informada de que perderá mais um de seus filhos. Ela tenta, então, persuadir Odisseu a poupar a vida da jovem, lembrando-o de um favor passado no qual ela salvou a vida dele em circunstância semelhante. No entanto, Odisseu permanece impassível, sentindo-se obrigado a cumprir o sacrifício. Ele justifica sua decisão pela necessidade de respeitar os ritos: tanto na ida a Troia quanto no retorno, os gregos tiveram de oferecer sacrifícios humanos. Com receio das consequências divinas e da fúria do exército caso não cumprisse o sacrifício, ele se negou a atender o pedido da escrava.

Além disso, neste trecho podemos ver que apenas Polixena serviria como sacrifício, pois ela era um prêmio de guerra:

Deixa-me esclarecer-te, Hécuba infeliz,
e não permitas que neste momento a cólera
te leve a confundir o autor de um bom conselho
com um rude inimigo. Salvaste-me a vida
e de meu lado desejo salvar a tua.
Minhas palavras são sinceras, mas não posso
agora desmentir as já pronunciadas
diante de nossos soldados reunidos:
após a conquista de Troia tua filha
seria oferecida ao melhor guerreiro
das forças gregas que viesse procurá-la
para sacrificá-la junto ao bravo Aquiles. (Eurípides, *Hécuba*, vv. 389-400)

Assim, Odisseu convence os outros guerreiros a cumprirem o sacrifício, pois Aquiles, por seu desempenho na guerra, merecia mais honrarias que todos os outros combatentes, como Queiroz (2017, p. 75) explica a seguir:

Polixena, assim como Efigênia (entregue à Deusa Artêmis em sacrifício), era filha de um rei. Quando se tornou escrava devido às circunstâncias, se tornou um prêmio valoroso de guerra e, como bonificação, este deveria ser entregue aquele que mais se destacou durante a Guerra de Troia, no caso Aquiles. Como ele morreu durante os combates, não teve tempo hábil para receber o seu prêmio, por isso ele exigia que este fosse entregue após a sua morte. A sua distinção entre os acaios continuava a existir mesmo ele já habitando o Hades.

Além disso, Polixena aceita ser sacrificada, pois prefere a morte à escravidão, favorecendo, assim, Odisseu, que não precisou ignorar as súplicas de Hécuba, o “que poderia desencadear acontecimentos terríveis em seu destino” (Queiroz, 2017, p. 85).

Não tentes refutar-me, minha mãe querida;
 não faças gesto algum para deter-me aqui
 e nada fales. Deves mesmo incentivar-me
 em minha decisão de preferir a morte
 em vez de sujeitar-me a humilhações sem conta.
 Quem não está habituado à desventura
 pode até suportar o jugo, porém sofre
 ao estender a nuca, e perdendo a vida
 é mais feliz do que quando ainda existia.
 A desventura máxima é viver sem honra! (Eurípides, *Hécuba*, vv. 498-507)

No momento de sua morte, Polixena demonstra altivez, bravura e coragem. Além disso, pede que não violem seu corpo: “Combatentes gregos, vencedores de Troia, morro satisfeita. Não quero que nenhum de vós toque em meu corpo!” (Eurípides, *Hécuba*, vv. 523-525).

Queiroz (2017, p. 77-78) também destaca que, durante o sacrifício, podemos perceber que não há traços de violência porque, como ela estava sendo oferecida, não poderia ser maltratada. Desse modo, suas amarras são removidas e ela é conduzida pacificamente para o altar do sacrifício. Além disso, os próprios gregos iniciam alguns rituais fúnebres, pois querem honrar sua bravura e deixar claro que ela não tinha sido vítima de um crime.

Após o sacrifício de Polixena, Hécuba foi dar continuidade à preparação de seu funeral, pois ela era a parente mais próxima e, por isso, deveria estar à frente do rito (Queiroz, 2017, p. 79). Antes de iniciar as lamentações sobre o cadáver, Hécuba recebeu uma nova notícia igualmente ruim: seu filho mais novo, Polidoro, havia sido encontrado morto na praia: Ai! Infeliz de mim! Agora vejo morto meu filho Polidoro, que eu imaginava estar em casa de um anfitrião na Trácia” (Eurípides, *Hécuba*, vv. 895-898).

Vale lembrar que, em algum momento da guerra, o rei Príamo confiou a vida de Polidoro a Poliméstor, rei do Quersoneso Trácio, e, além disso, deu a Polidoro parte do tesouro real, pois, caso se salvasse, poderia usar os bens materiais para escapar da vida miserável e continuar sua linhagem (Queiroz, 2017, p. 72).

São consideradas amigas duas partes que estão unidas por deveres recíprocos. Ambos estão comprometidos com a reciprocidade de valores. Por isso a hospitalidade no mundo antigo exige amizade e cordialidade de ambas as partes [...]. E Príamo acreditava realmente que existia essa relação de amizade e reciprocidade entre ele e Poliméstor. Não é à toa que ao perceber que os muros de Troia estavam na eminência de cair, enviou a Trácia para ser protegido e acolhido pelo seu amigo Poliméstor. (Queiroz, 2017, p. 88)

No entanto, durante a viagem de fuga, Poliméstor assassinou o jovem Polidoro para roubar o tesouro e jogou seu corpo ao mar, ultrajando o seu cadáver. O ultraje era praticado quando se desejava demonstrar superioridade sobre o inimigo através da humilhação, negando-

lhe os devidos ritos fúnebres. O funeral conferia ao homem seu status de ser humano e sua importância perante a sociedade. Ao impedir a realização dos funerais, o indivíduo era rebaixado à categoria de animal, pois, assim como estes, serviria de pasto para outros animais, perdendo sua dignidade póstuma, salienta Queiroz (2017, p. 80).

Suspeitando que seu filho havia morrido por ganância, pois seu corpo fora mutilado por um gládio, Hécuba implora que Agamêmnon o vingue, pois, diferente de Polixena, Polidoro morreu de modo criminoso, já que estava na condição de hóspede, e a lei de hospitalidade exigia a amizade do anfitrião. Queiroz (2017, p. 81-82) relembra que hóspede e anfitrião podem trocar presentes como sinal de cordialidade, mas Polidoro teve seus pertences roubados por Poliméstor. Além disso, Polidoro não recebeu as devidas honras fúnebres, tendo seu corpo violado.

Agamêmnon, apesar de comovido pelo crime cometido por um anfitrião, não atende ao pedido de Hécuba, pois isso poderia colocá-lo em conflito com os outros gregos, já que Poliméstor era um amigo dos gregos e Polidoro era filho de um inimigo. O risco era grande: “Fatalmente ele seria julgado pelos seus companheiros, perderia apoio, sua imagem de soberano seria manchada e até possivelmente questionariam a sua posição de líder e poder” (Queiroz, 2017, p. 87). Ademais,

Outra questão levantada por Agamêmnon é a sua preocupação em relação ao julgamento que por ventura, o exército vai realizar em relação a sua atitude em auxiliar Hécuba a matar um rei trácio, aparentemente motivado pelo amor por sua cativa e concubina Cassandra. (Queiroz, 2017, p. 86)

Para resolver esse impasse com Agamêmnon, Hécuba decide vingar-se por conta própria e suplica para que ele permita que ela se vingue com as próprias mãos.

Levando em consideração os teus receios
e as concessões à multidão onipotente,
incumbo-me de te livrar desses temores.
A tua omissão será suficiente
quando eu tramar e executar minha vingança
contra o hipócrita assassino; não pleiteio
tua cumplicidade. Mas, se teus soldados
manifestarem solidariedade ao trácio,
ou se tentarem socorrê-lo no momento
de ele sofrer a merecida punição,
esforça-te por dominá-los sem mostrar
que atuas para me apoiar em meu intento.
Fica tranqüilo quanto ao resto, meu senhor;
eu mesma cuidarei da execução do plano. (Eurípides, *Hécuba*, vv. 1135-1148)

A sugestão de Hécuba é que Agamêmnon não participe ativamente de sua vingança, mas que garanta a não interferência dos seus soldados. O objetivo é que Agamêmnon afaste os lacaios caso estes percebam o plano de Hécuba e tentem resgatar Poliméstor. Contudo, esse impedimento deve ser executado de forma discreta, para que os aqueus não percebam que Agamêmnon está de acordo com as ações de Hécuba (Queiroz, 2017, p. 88).

Queiroz (2017, p. 86) afirma que durante esse processo, Hécuba e Agamêmnon deixaram de ser adversários e se tornaram parceiros em função de um propósito comum: vingar-se do anfitrião sem piedade. Contudo, Agamêmnon também pontua algumas questões. Ele deseja atender o pedido de Hécuba, mas enfatiza que cooperará porque a atitude de Poliméstor violou a lei sagrada da hospitalidade. Dessa maneira, a retaliação de Hécuba seria uma via para a punição divina e a justiça humana frente ao ultraje dos cadáveres. Em outras palavras, ele irá agir para promover a retidão.

Assim que recebe o consentimento de Agamêmnon para executar sua vingança, Hécuba, atrai Poliméstor e seus filhos para sua tenda com a ajuda das outras cativas.

Vai procurar o anfitrião cruel e dize-lhe:
 “A velha Hécuba, ex-rainha de Ílion,
 mandou-me vir até aqui para chamar-te
 a fim de tratar de um assunto dela e teu.
 Leva também teus filhos para esse encontro;
 eles devem ouvir o que ela vai dizer”. (Eurípides, *Hécuba*, vv. 1267-1272).

Atendendo ao chamado, Poliméstor chega ao acampamento acompanhado por seus dois filhos e por sua escolta. Percebendo que essa comitiva poderia frustrar seus planos, Hécuba insiste que a informação que tinha a transmitir era de natureza confidencial e pede para que ele a ouça reservadamente. Como ele não acredita que ela oferece perigo, tanto por ser mulher quanto por ser uma anciã em situação de escravidão, ele dispensa a sua escolta e adentra na tenda de Hécuba e declara:

És minha amiga e tenho aqui a proteção
 das tropas gregas. Deves explicar-me agora:
 que tipo de socorro um braço afortunado
 pode prestar a uma amiga infortunada?
 Aqui me tens, pronto e disposto a te ajudar. (Eurípides, *Hécuba*, vv. 1286-1290).

Hécuba, dando continuidade ao seu plano, inicia o diálogo pedindo informações sobre seu filho Polidoro. Ela pergunta se ele ainda está vivo e seguro. O rei trácio mente e garante a ela que o filho está perfeitamente bem e feliz. Hécuba o elogia e faz a segunda pergunta crucial: se o ouro que acompanhava o filho está intacto. Poliméstor responde que o ouro está seguro em

seu próprio palácio, ao que Hécuba o adverte a conservá-lo, sem cobiçar bens alheios. Poliméstor, arrogantemente, garante que tem bens próprios suficientes.

Hécuba, então, sugere que há um antigo e vasto tesouro dos Priamidas escondido. Poliméstor, demonstrando ganância, pergunta se devem levar essa mensagem a Polidoro. Hécuba afirma que sim, e, insistindo que o segredo deve ser compartilhado, exige a presença dos filhos de Poliméstor, justificando que eles deveriam saber, pois um dia Poliméstor morrerá. O trácio concorda com a sabedoria do cuidado.

Após confirmar o esconderijo do tesouro em Troia, Hécuba o atrai para sua tenda com a promessa de que parte das riquezas que ela ainda tem será dele. Quando Poliméstor se confunde com a localização, Hécuba o tranquiliza, afirmando ser uma das tendas destinadas às cativas, onde não há aqueus, sendo, portanto, segura. Ela o apressa a entrar, citando a iminente partida dos gregos. Ela promete que, após receber o devido, Poliméstor se juntará a Polidoro.

Enquanto Hécuba atrai sua vítima, o Coro manifesta sua convicção de que Poliméstor receberá o castigo merecido.

Ainda não sofreste a punição,
mas a receberás (nós a veremos!).
E como alguém que distante da terra
cai de repente no profundo mar,
despenharás de tuas esperanças
e perderás a vida. Se incorremos
em dívidas diante da justiça
e das onividentes divindades,
a morte e nada mais pode quitá-las.
Os feitos que te condenam à morte
levar-te-ão por certo ao negro Hades.
Tua existência chegará ao fim
entre mãos muito fracas para a guerra. (Eurípides, *Hécuba*, vv. 1336-1348)

A cena atinge seu clímax quando se ouve um grito prolongado vindo da tenda: “Ai! Infeliz de mim! Elas me estão cegando! As mulheres tiraram a luz de meus olhos! [...] Ai! Outro golpe! Agora massacram meus filhos!” (Eurípides, *Hécuba*, vv. 1349-1352).

Para o homem grego, a cegueira representava um castigo superior à morte, destaca Queiroz (2017, p. 90), pois um homem cego tornava-se inútil para a sociedade e dependente dos outros, equiparado a escravos ou crianças.

Poliméstor também teme que os corpos de seus filhos sejam violados e, então, clama por ajuda. Quando Agamêmnon aparece, ele conta o que Hécuba havia feito, mas diz que assassinou Polidoro por medo de que ele tentasse vingar Troia no futuro. Mas Hécuba afirma que se esse fosse realmente o caso, Poliméstor entregaria Polidoro, vivo ou morto, aos gregos,

juntamente com suas riquezas. Após Hécuba e Poliméstor travarem um longo debate, Agamêmnon diz que Hécuba tem a razão e que a vingança foi justa.

Por ter sido contrariado, Poliméstor chama Hécuba e as demais escravas de “cadelas assassinas” e ofende as mulheres como um todo:

se já se falou mal de todas as mulheres,
se ainda há quem fale e quem falará,
serei sucinto: nem a terra, nem o mar,
produzem criatura mais cruel que elas.
Quem já as encontrou um dia em seu caminho
conhece tanto quanto eu esta verdade. (Eurípides, *Hécuba*, vv. 1527-1532)

Ainda muito insatisfeito, Poliméstor faz duas profecias sobre Hécuba e Agamêmnon: a primeira é que Hécuba morrerá ao cair no mar transformada em “cadela de olhos flamejantes” e a segunda é sobre a morte de Cassandra, última filha de Hécuba viva, que está sob domínio de Agamêmnon como espólio de guerra e é levada por ele como sua concubina. Por esse motivo, Agamêmnon ordena que abandonem Poliméstor numa ilha deserta e em seguida, parte com suas embarcações de volta à sua terra, chegando ao fim a tragédia.

Nesta peça, podemos destacar alguns comportamentos de Hécuba que a distanciam da figura feminina que comumente encontramos na Grécia Antiga. O primeiro deles diz respeito ao seu poder de persuasão. Em vários momentos da peça, Hécuba trava longos debates com os homens ali presentes, como Odisseu, Agamêmnon e Poliméstor. Agamêmnon, ao final da peça, acolhe os argumentos de Hécuba e julga justa a sua vingança, uma vez que Poliméstor ultrapassou a fronteira que separa os seres humanos e os monstros ao assassinar o seu hóspede.

Neste ponto, podemos comparar Hécuba ao herói Odisseu, pois ele também pune o Ciclope Polifemo com o cegamento após ele descumprir as regras que regem a hospitalidade.

O segundo ponto importante diz respeito à sua luta contra a violação do corpo de sua filha Polixena. Diante da ameaça de violência contra sua filha, Hécuba age diretamente para tentar restabelecer a ordem. Sua intervenção não é apenas um apelo emocional, mas uma estratégia para controlar a situação. Hécuba pede que os gregos impeçam que a multidão toque em sua filha, argumentando que a indisciplina de muitos soldados é perigosa e incontrolável. Ela demonstra saber que a junção de muitos “sem freios” pode levar ao caos, justificando seu pedido de proteção não apenas pela dignidade de Polixena, mas pelo risco de desordem generalizada para os próprios gregos:

- Vai ao local onde os gregos estão e dize-lhes
que ninguém deverá tocar em minha filha

e que terá de dispersar-se a multidão.
 Muitas pessoas reunidas não têm freios
 e a indisciplina dos soldados e marujos
 é tão danosa quanto o fogo que se alastra,
 e até os bons mostram-se maus quando ela impera. (Eurípides, *Hécuba*, vv. 805-811)

A atitude de Polixena, por sua vez, representa um tipo de coragem diferente. Em vez de suplicar por sua vida ou debater politicamente, ela usa a verdade sobre seu próprio caráter para se impor. Com uma nobreza que surpreende a todos, Polixena escolhe a morte com dignidade a ter que viver como escrava e sofrer a desonra, afirmando:

Desejo morrer, soldados,
 livre de ignóbeis laços sob os vossos golpes.
 Sendo princesa, eu coraria de vergonha
 se algum de vós me chamasse de escrava agora! (Eurípides, *Hécuba*, vv. 729-732)

O seu discurso tem um efeito imediato: “O exército aclamou-a” (Eurípides, *Hécuba*, vv. 731). O seu comportamento altivo é reconhecido porque emana de uma “boa origem”, como nota o Corifeu (Eurípides, *Hécuba*, vv. 508). Essa demonstração de integridade e de “boa origem” tem um efeito imediato e poderoso, conquistando o respeito do exército grego. Dessa forma, seu ato ético consegue momentaneamente superar a brutalidade da lógica de guerra.

O terceiro e último ponto está ligado ao segundo, pois diz respeito à figura de Hécuba como mãe, pois, apesar de ter perdido sua terra e ter sido rebaixada de rainha à escrava, foram as mortes de seus filhos que despertaram em Hécuba a imensa vontade de vingança, isto porque, segundo Lessa (2018, p. 596), os principais componentes trágicos que marcam Hécuba são a morte e a perda dos laços familiares. Assim, “Talvez a grande questão posta à reflexão por Eurípides seja como reage uma mãe diante de uma situação extrema” (Lessa, 2018, p. 596).

Desse modo, podemos afirmar que o fio condutor da tragédia é a destruição do núcleo familiar de Hécuba. Por isso, na escrita dessa tragédia, Eurípides centralizou nas representações femininas uma intensa potencialidade de fala e de ação, que quebra o paradigma da mulher grega como uma figura passiva, ou até mesmo apática.

Assim, motivada pela intensa dor de se ver desprovida dos laços de amizade e de cordialidade que a uniam aos seus familiares e à sua pátria, além de ser destituída do direito de prantear e honrar seus mortos, Hécuba transforma sua dor em um impulso de vingança. Ao ser apoiada pelas demais mulheres troianas, a rainha e suas aliadas são representadas como figuras atuantes, capazes de reivindicar justiça pelos horrores sofridos.

A vingança de Hécuba é importante em dois níveis diferentes. Em primeiro lugar, Hécuba, como mãe, sente a necessidade de fazer justiça por seu filho; em segundo lugar, caberá

a ela asseverar a importância de cumprir a lei que diferencia os homens dos monstros, portanto, os gregos dos bárbaros. Assim, “a amizade será entendida como elemento de coesão da família, mas também da *polis* – ou seja, do microcosmo e do macrocosmo” (Lessa, 2018, p. 597), ultrapassando a família e se tornando um sentimento de solidariedade coletiva.

Ademais, enquanto a tragédia retrata a guerra de Troia, a Atenas em que Eurípides vive enfrenta a guerra do Peloponeso, como vimos anteriormente. Essa perspectiva é importante para entendermos a importância da personagem Hécuba para aquele momento. Lessa (2018, p. 597) salienta que “Eurípides concebe a guerra como um mal provocado pela loucura dos homens, que se traduz em sofrimentos para todos”. Por isso, tanto a tragédia quanto a própria personagem Hécuba se tornam um recurso que o tragediógrafo utiliza para criticar a guerra e tentar impedir que Atenas enfrente os mesmos males que se abateram sobre Troia.

4 HÉCUBA E A GUARDIÃ PLATÔNICA

O presente capítulo tem como objetivo investigar a possibilidade de recepção da figura trágica de Hécuba como uma guardiã platônica, a partir de uma leitura que articula tragédia, filosofia política e teoria crítica do discurso. Longe de propor uma identificação acrítica ou anacrônica entre a heroína euripidiana e a personagem normativa elaborada por Platão na *República*, busca-se examinar em que medida Hécuba pode ser compreendida como portadora de disposições funcionais e discursivas compatíveis com o exercício do comando, da deliberação racional e da defesa de critérios de justiça em contextos de colapso institucional.

A comparação entre Hécuba e a guardiã platônica revela-se particularmente fecunda quando se considera que Platão, ao admitir a possibilidade de mulheres exercerem a função de guardiãs, rompe com pressupostos tradicionais que vinculavam a excelência política à diferença sexual. A tragédia de Eurípides, por sua vez, oferece um campo privilegiado para observar personagens femininas que, mesmo privadas de estatuto político e relegadas à margem da polis, manifestam capacidades de julgamento, persuasão e ação que tensionam os limites do pensamento político clássico. Nesse sentido, Hécuba emerge não apenas como vítima da guerra, mas como sujeito capaz de articular discursos racionais, confrontar autoridades e orientar ações segundo critérios éticos reconhecíveis.

Dessa forma, na subseção 4.1, o capítulo estabelecerá um diálogo entre Hécuba e o conceito de *logos* parresiástico, tal como elaborado por Michel Foucault. A análise buscará demonstrar que a fala de Hécuba não se reduz a uma expressão de dor ou ressentimento, mas constitui um exercício de verdade pronunciada em situação de risco, a partir de uma posição de extrema vulnerabilidade. A *parresia*, nesse contexto, revela-se um elemento central para compreender a autoridade discursiva que Hécuba conquista mesmo à margem das instituições formais da polis.

Na subseção 4.2, a leitura será ampliada por meio da aproximação com o texto *Pode o subalterno falar?* problematizando as condições de possibilidade da fala de sujeitos historicamente silenciados. A análise de Hécuba permitirá tensionar a noção de subalternidade, evidenciando como, na tragédia, a voz feminina escravizada não apenas fala, mas é ouvida, produzindo efeitos concretos no campo ético e político.

Por fim, na subseção 4.3, o capítulo retornará à *República* para discutir Hécuba à luz da figura da guardiã. Assim, defender-se-á que Hécuba pode, sim, ser recepcionada como uma guardiã, pois, embora situada em um contexto trágico, sua notável capacidade de exercer uma fala parresiástica em meio à desordem, bem como de orientar a ação segundo critérios racionais,

permite reconhecê-la como uma personagem que compartilha, sob o ponto de vista funcional, das disposições para o comando e da excelência que, em Platão, não se vinculam a distinções de sexo.

4.1 O LOGOS PARRESIÁSTICO

Nesta subseção, examinaremos se o *logos* atribuído a Hécuba corresponde ao *logos* que Platão estabelece como requisito para a guardiã da cidade ideada, bem como se a personagem trágica manifesta as virtudes necessárias ao exercício dessa função. Para isso, é preciso compreender que o termo grego *logos* é um dos mais ricos e multifacetados da Antiguidade, reunindo significados que variam conforme o contexto filosófico e cultural. Essa polissemia não é acidental: o *logos* atravessa praticamente todos os campos do pensamento antigo — da cosmologia ao direito, da retórica à ética — podendo designar discurso, razão, princípio de ordem cómica, definição, proporção, entre outros sentidos.

Partamos, portanto, da análise do *logos* em Platão. Antes de tudo, é essencial evitarmos uma leitura simplista que reduza o platonismo a uma filosofia estritamente logocêntrica. Como afirma Lopes (2018, p. 23), no âmbito das modalidades discursivas, o *logos* constitui um dos polos de uma tensão fundamental com o *mythos*. A obra platônica demanda, assim, mais do que a mera assimilação de definições: ela nos coloca diante do próprio movimento do pensamento.

Desse modo, a narrativa tradicional que descreve uma passagem linear “do *mythos* ao *logos*” mostra-se insuficiente para captar a complexidade do pensamento platônico. Em vez de rejeitar o mito em favor da razão, Platão articula uma interação dinâmica entre essas duas modalidades discursivas, não buscando a eliminação de uma delas, mas a ativação de sua tensão constitutiva.

Nesse cenário, *logos* e *mythos* assumem funções distintas, ainda que complementares. Conforme observa Lopes (2018, p. 24), o *mythos* é monológico, narrativo e simbólico, operando em um regime inverificável e não submetido a critérios externos de verdade. Já segundo Brisson (1982, p. 139-140), o *logos* caracteriza-se como discurso dialógico, argumentativo e verificável, cuja validade depende de sua adequação ao objeto descrito.

Assim, de acordo com Lopes (2018, p. 24-27), as principais propriedades do *logos* enquanto modo discursivo podem ser sintetizadas da seguinte maneira: 1) o *logos* tem um discurso verificável e argumentativo, cujo valor depende de sua adequação ao objeto, apoiado em uma estrutura racional avaliável externamente; 2) o *logos* apresenta uma reflexão que toma a si mesmo como objeto, na medida em que se volta sobre si para justificar seus fundamentos, ao passo que o *mythos* opera como reflexão especular, funcionando como espelho de uma totalidade não acessível à crítica; e 3) o *logos* corresponde às compreensões, reflexões e interpretações que podemos extrair de um contexto mais amplo. O *mythos*, por sua vez, representa esse horizonte total e abrangente de compreensão do mundo, dentro do qual o

entendimento particular se torna possível.

Essa distinção evidencia uma relação de mútua dependência: o *logos*, ao dissecar uma parte singular da realidade, carece de direção sem o horizonte de significação fornecido pelo *mythos*; inversamente, um *mythos* que não é interrogado pelo *logos* permanece estático e não examinado.

As duas modalidades correspondem, assim, a dois pólos de uma mesma força; uma tensão criadora. Não é possível compreender ou interpretar sem um horizonte de compreensão e interpretação previamente dado, isto é, sem uma condição de possibilidade; do mesmo modo que não faz sentido postular esse horizonte sem um movimento hermenêutico a jusante, isto é, sem uma finalidade. (Lopes 2018, p. 24)

A originalidade de Platão consiste justamente em ativar essa tensão dinâmica, utilizando o *logos* para sondar o mundo que o *mythos* abre (Lopes, 2018, p. 24-25). Seu projeto não consiste em escolher o *logos* em detrimento do *mythos*, mas em articular sua complementaridade para enfrentar questões filosóficas que nenhum dos dois poderia abordar de modo isolado.

À luz desse panorama, podemos nos voltar mais diretamente ao diálogo que nos interessa. Passemos, portanto, ao exame do *logos* na *República*. Silva (2019, p. 86) sustenta que a *República* concebe o *logos* como uma fórmula definicional que, ao apreender a essência de conceitos como a justiça, revela uma estrutura interna de harmonia tanto na alma individual quanto na cidade ideada.

Com esses sentidos em vista, torna-se possível compreender por que, na *República*, o procedimento definicional assume papel tão decisivo. Na análise de Silva (2019, p. 53-54), a busca platônica por uma definição impõe requisitos rigorosos a qualquer *logos* que se pretenda válido. Uma resposta adequada à pergunta "O que é...?" deve transcender a enumeração de exemplos ou a descrição de características acidentais. Ela deve satisfazer a três critérios fundamentais que garantem sua robustez filosófica: 1) a universalidade: a fórmula definidora deve abranger todos os casos particulares do conceito a ser definido. Ela precisa ser coextensiva, não deixando de fora nenhuma instância relevante nem incluindo casos que não pertencem ao conceito; 2) a unidade: a fórmula deve ser única e expressar uma propriedade idêntica (*tauton*) e una em todos os casos. A justiça, por exemplo, não pode ser uma coisa na cidade e outra, fundamentalmente distinta, na alma; deve haver uma forma única que unifique a multiplicidade de suas manifestações; e 3) a explicabilidade: a fórmula deve ser informativa, revelando a essência e a forma do conceito. Ela deve explicar a causa pela qual as coisas são o que são,

funcionando como um paradigma a partir do qual se pode julgar corretamente os casos particulares.

Ademais, Silva (2019, p. 91-92) salienta que ao refletirmos sobre o padrão que deve determinar a verdade das coisas, o *logos* — tanto na acepção de linguagem quanto de pensamento — adquire um *status* privilegiado na construção do conhecimento. Essa proeminência do discursivo se manifesta na *República*, ao final do Livro III, quando Sócrates, ao refletir sobre a possibilidade de implementar na prática a cidade ideada concebida pelo pensamento, estabelece uma distinção decisiva entre o que é construído pelo *logos* e o que se realiza por meio de ações concretas. Nesse momento, ele observa que, embora a cidade justa tenha sido erguida apenas em palavras, isso não diminui o valor ou a correção do modelo elaborado. Ao perguntar se o fato de não conseguirem demonstrar a viabilidade prática dessa cidade tornaria seu discurso inferior, Glauco responde negativamente, confirmando que a força do *logos* não depende da exequibilidade do projeto, mas de sua função paradigmática. Assim, Platão afirma que o conhecimento racional pode produzir modelos ideais que, mesmo não sendo plenamente realizáveis, servem como critérios de julgamento e orientação.

- E então? E nós também, não estivemos a fazer com as nossas palavras o modelo de uma cidade boa?
- Absolutamente.
- Julgas então que falámos menos bem, se não pudermos demonstrar que é possível fundar uma cidade tal como a que dissemos?
- Sem dúvida que não. (Platão, *República*, 472e)

Dessa forma, a investigação sobre a justiça na *República* é um exemplo dessa busca por um *logos* definidor. Após descartar concepções comuns no Livro I, a investigação se volta para a construção da cidade ideada como um modelo ampliado no qual a justiça possa ser mais facilmente identificada. É nesse contexto que emerge a fórmula definicional da justiça: fazer o que lhe é próprio.

Silva (2019, p. 125–138) mostra que o significado dessa fórmula passa por um desenvolvimento substancial ao longo do diálogo. Inicialmente, ela surge como um princípio de especialização de ofícios na cidade: cada cidadão deve se ater à única função para a qual sua natureza é mais apta. No entanto, essa concepção externa e social aprofunda-se, numa viragem filosófica decisiva, para se tornar um princípio de ordem interna. A grande inovação platônica é essa interiorização da justiça, movendo-a da esfera da ação externa para a da estrutura psíquica. A justiça revela-se não apenas em ações, mas na arquitetura da própria alma, que, assim como a cidade, é composta por três partes: a racional, a irascível e a apetitiva.

Nesse patamar mais profundo, o *logos* da justiça descreve, segundo Silva (2019, p. 138-140), uma harmonia psíquica na qual cada parte da alma faz o que lhe é próprio em relação ao governo e à obediência. A justiça consiste, portanto, na ordenação adequada das partes da alma, segundo a qual a parte racional exerce o governo em virtude de sua capacidade deliberativa, a parte irascível lhe presta apoio quando corretamente orientada, e a parte apetitiva permanece submetida por meio da temperança. Este *logos* não é apenas uma descrição, mas a própria fórmula da ordem que constitui um indivíduo e uma cidade justa.

Na *República*, como vimos, ao construir sua cidade ideada, Platão é levado por uma lógica rigorosa a questionar radicalmente os papéis sociais. Se a cidade deve ser governada pela razão, então as funções sociais não podem ser distribuídas com base em convenções ou diferenças físicas irrelevantes, mas sim pela natureza da alma de cada indivíduo.

No Livro V, Sócrates desenvolve o argumento para a inclusão de mulheres na classe dos guardiões, a elite governante e guerreira da cidade. Ele sustenta que não há diferença de natureza entre homens e mulheres no que diz respeito à aptidão para governar. A distinção relevante não é o sexo, mas a alma:

- Portanto - prossegui eu - se se evidenciar que, ou o sexo masculino, ou o feminino, é superior um ao outro no exercício de uma arte ou de qualquer outra ocupação, diremos que se deverá confiar essa função a um deles. Se, porém, se vir que a diferença consiste apenas no facto de a mulher dar luz e o homem procriar, nem por isso diremos que está mais bem demonstrado que a mulher difere do homem em relação ao que dizemos, mas continuaremos a pensar que os nossos guardiões e as suas mulheres devem desempenhar as mesmas funções. (Platão, *República*, 454d-e)

A conclusão de Sócrates é lógica e inevitável: se uma mulher possui a alma de uma guardiã, ela deve, por justiça, receber a mesma educação musical, gímnica e filosófica que os homens e exercer as mesmas funções, incluindo a guerra e o governo da cidade (455d-456c).

As virtudes que qualificam a mulher para ser uma guardiã são precisamente a combinação de *logos* e *thymos*. É essa síntese que a torna apta para governar com justiça. A guardiã platônica não governa com base em emoções desordenadas, interesses privados ou convenções sociais, mas sim com base em seu conhecimento da verdade e do Bem, agindo com a coragem necessária para implementar decisões racionais em prol da harmonia e da justiça na *polis*.

Esse movimento nos conduz, por fim, ao ponto de inflexão metodológico deste capítulo: a comparação entre o *logos* interno platônico e o *logos* como ato corajoso analisado por Foucault. Enquanto o *logos* platônico se concentra na constituição de uma ordem interna, a análise de Foucault revelará o *logos* como uma prática externa e corajosa.

No curso *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II*, Foucault propõe retomar o estudo da “fala franca” (*parresia*) como modalidade do “dizer-a-verdade”. A essência dessa proposta reside em uma mudança de foco: enquanto anteriormente ele havia abordado a perspectiva de como a verdade era dita sobre o sujeito, agora Foucault passa a analisar a questão sob a ótica do discurso que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo. O filósofo define a *parresia* como uma modalidade específica de veridicção e sua análise traça uma evolução crucial do conceito, desde uma *parresia* política, entendida como um direito do cidadão na democracia ateniense, para uma *parresia* ética, focada na formação da alma do indivíduo, especialmente do governante.

Para demonstrar tal evolução, Foucault se opõe à análise epistemológica tradicional, cujo foco está nas estruturas dos discursos e no que é reconhecido como verdadeiro. Em contrapartida, ele propõe a análise das formas *aleiúrgicas* (processo de dizer a verdade). Esta abordagem concentra-se no ato de dizer a verdade e em como, nesse processo, o sujeito se manifesta e é reconhecido pelos outros como aquele que enuncia a verdade, ou seja, ele analisa o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta e com isso ele quer dizer que

Não se trata, de modo algum, de analisar quais são as formas do discurso tais como ele é reconhecido como verdadeiro, mas sim: sob de que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade, sob de que forma se apresenta, a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, quem diz a verdade, [qual é] a forma do sujeito que diz a verdade. (Foucault, 2011, p. 4)

A *parresia*, etimologicamente, significa “dizer tudo” (*pan-rhema*). No entanto, Foucault esclarece que a *parresia* pode ser empregada com dois valores: o valor negativo, “que consiste em dizer tudo, no sentido de que se diz qualquer coisa (qualquer coisa que passe pela cabeça, qualquer coisa que possa ser útil à causa que se defende, qualquer coisa que possa servir à paixão ou interesse de quem anima a fala)” (Foucault, 2011, p. 10).

E o valor positivo, que significa

[...] dizer a verdade, sem dissimulação nem reserva nem cláusula de estilo nem ornamento retórico que possa cifrá-la ou mascará-la. [...] é preciso não apenas que essa verdade constitua efetivamente a opinião pessoal daquele que fala, mas também que ele a diga como sendo o que ele pensa. (Foucault, 2011, p. 11)

Assim, o parresiasta, para Foucault, é aquele que expressa sua opinião pessoal com coragem, pois manifesta exatamente o que pensa e assume todos os riscos inerentes a isso, como

o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de deixá-lo com raiva. É, portanto, “a verdade, no risco da violência” (Foucault, 2011, p. 12).

Mas essa coragem também pode adquirir, em certo número de casos, uma forma máxima quando, para dizer a verdade, não apenas será necessário aceitar questionar a relação pessoal, amistosa, que se pode ter com aquele [com quem] se fala, mas pode acontecer até que seja necessário arriscar a própria vida. (Foucault, 2011, p. 12)

De acordo com Dotto (2024, p. 102), a *parresia* também está relacionada a uma atitude moral e a um procedimento técnico, de modo que, do ponto de vista moral, a lisonja é sua opositora, e do ponto de vista técnico, a sua opositora é a retórica.

A lisonja logra, mediante o discurso interessado e ardiloso do lisonjeador, sujeitar o lisonjeado a uma condição de ignorância, autoengano e, por fim, dependência. Desse modo, a lisonja age como um impeditivo para o conhecimento de si, que é um dos requisitos para a tarefa de autoconstituição ética do sujeito. A *parresia*, no entanto, é a antilisonja justamente na medida em que, mediante o discurso franco e verdadeiro, proporciona ao outro a quem se endereça condições de estabelecer uma relação independente, satisfatória, plena e autônoma consigo mesmo, ou seja, emancipando ao invés de subordinando o seu destinatário.

[...] Com a retórica, no entanto, a *parresia* estabelece uma relação mais complexa, ora servindo-se dos seus procedimentos técnicos, ora denunciando os seus efeitos persuasivos e prejudiciais. O conteúdo da *parresia* é a verdade; é à verdade que a *parresia* se vincula e a sua transmissão que assegura. A retórica, enquanto arte organizada com procedimentos técnicos, pode convir ao parresiasta para a transmissão da verdade e, nessa condição, seria sua aliada. Entretanto, se algum rhetor se valer da retórica em seu próprio proveito e não em vista da virtude daquele a quem se dirige, então a *parresia* será seu avesso, pois o que guia a *parresia* é a generosidade, o interesse do outro ao invés do benefício particular (Foucault, 2011, p. 34-36).

Foucault (2010, p. 15-19) estabelece uma distinção crucial entre a *parresia* e outras modalidades do dizer-a-verdade presentes na Antiguidade. Essa diferenciação nos ajuda a isolar a especificidade do ato de Hécuba. A primeira modalidade é a profecia. Nela, o profeta fala em nome de outro, um deus. Sua boca serve de intermediária para uma voz que vem de outro lugar e a verdade é enigmática, requerendo interpretação, portanto, o risco não é de quem profere o discurso. A segunda é a sabedoria. Aqui, o sábio mantém-se em silêncio e diz o ser das coisas de forma aforismática e obscura, destinada apenas aos capazes de compreendê-la. Na sabedoria, o risco é evitado pelo retiro e pelo silêncio. O terceiro é o ensino técnico.

Neste ponto, o professor ou técnico transmite um saber adquirido através de uma tradição, sem se implicar pessoalmente na verdade que transmite. Dessa forma, não há risco pessoal na transmissão do saber. Por fim, a *parresia*. O parresiasta diz a verdade em seu próprio nome, de forma clara, acreditando nela e assumindo um risco pessoal direto ao confrontar seu interlocutor. O risco é uma condição essencial do ato.

Desse modo, *parresia* não é uma técnica, mas uma atitude, uma modalidade específica do “dizer-a-verdade”, caracterizada pelos seguintes traços: 1) vínculo com a verdade: o parresiasta diz o que acredita ser verdade, existindo um vínculo fundamental e inquebrável entre o orador e o que é dito; ele “assina” a sua fala com a sua própria convicção; 2) coragem e risco: falar com *parresia* implica um risco pessoal, por isso o parresiasta, ao dizer uma verdade que pode ser desagradável ou ofensiva, arrisca a relação com o seu interlocutor, podendo provocar a sua ira, a ruptura de laços de amizade ou, no limite, a própria morte. A *parresia* é, por isso, inseparável da coragem; 3) o pacto parresiástico: a prática envolve uma coragem dupla. Por um lado, a coragem do orador que arrisca tudo para dizer a verdade. Por outro lado, a coragem do interlocutor que aceita receber essa verdade, mesmo que ela o fira; e 4) oposição à retórica: a *parresia* opõe-se termo a termo à retórica. O retórico é um técnico da persuasão que não necessita acreditar no que diz porque o seu objetivo é produzir convicção nos outros. Foucault descreve-o como um mentiroso eficaz. O parresiasta, pelo contrário, é um discursor corajoso de uma verdade em que ele próprio se arrisca.

Em suma, para que haja *parresia*, é preciso que, no ato de verdade, haja: primeiro, manifestação de um vínculo fundamental entre a verdade dita e o pensamento de quem a diz; segundo, questionamento do vínculo entre os dois interlocutores [...]. De certo modo, o parresiasta sempre corre o risco de romper essa relação que é a condição de possibilidade do seu discurso. (Foucault, 2011, p. 12)

Também vemos que Foucault (2011, p. 31) traça uma transformação histórica da *parresia*, que se desloca do campo político para o campo ético. Nos seus primeiros registros democráticos, a *parresia* não aparece como fala franca, mas como um direito e um privilégio do cidadão bem-nascido. É o direito de tomar a palavra na assembleia e opinar sobre os assuntos da *polis*.

E aí o termo *parresia* aparecia como designando o direito de falar, o direito de tomar publicamente a palavra, de dizer a sua palavra, de certo modo, para exprimir a sua opinião numa ordem de coisas que interessam à cidade. Dizer a sua palavra sobre os assuntos da cidade, é esse o direito que é designado pela palavra *parresia*. (Foucault, 2011, p. 31)

Todavia, no século IV a.C., Platão desenvolveu uma crítica radical a esta prática no seio da democracia, pois ela era nociva para a cidade, já que a liberdade irrestrita de palavra permite que qualquer um — os bons e os maus, os sábios e os insensatos — diga o que lhe apraz, favorecendo os interesses particulares e a lisonja em detrimento do bem comum.

Na democracia, a *parresia* é uma latitude [concedida] a cada um de dizer, o que é conforme à sua vontade particular, o que lhe permite satisfazer seus interesses ou suas paixões. A democracia, por conseguinte, não é o lugar em que a *parresia* vai se exercer como um privilégio-dever. A democracia é o lugar em que a *parresia* vai se exercer como a latitude, para cada um e para todos, de dizer qualquer coisa, isto é, o que bem lhe aprouver. E é assim, vocês se lembram, que Platão na *República* (no Livro VIII, em 557b) evoca a cidade repleta de liberdade e de fala franca (*eleutheria e parresia*), a cidade variada e heteróclita, a cidade sem unidade na qual cada um dá a sua opinião, segue suas próprias decisões e se governa como quer. (Foucault, 2011, p. 33)

Além disso, ela também era perigosa para o indivíduo, pois o orador que ousa dizer a verdade contra a vontade da multidão expõe-se à ira, à punição e à morte, pois o povo prefere ser lisonjeado “E o discurso verdadeiro deles o exporá à vingança ou à punição. É o perigo do indivíduo que diz a verdade no espaço democrático a que Sócrates, vocês se lembram, se refere numa passagem bem precisa da *Apologia*.” (Foucault, 2011, p.34).

Dessa forma, para Foucault, o problema fundamental é que a estrutura democrática, ao conceder a palavra a todos de igual forma, torna-se incapaz de operar uma “diferenciação ética”, isto é, de distinguir o discurso verdadeiro do discurso falso, o bom orador do mau orador.

Creio termos aí um problema que é fundamental e que precisamos tentar apreender. O que faz com que, na democracia, haja uma impotência do discurso verdadeiro? Será a impotência do discurso verdadeiro em si mesmo? Claro que não. É a impotência de certo modo contextual. É uma impotência devida ao marco institucional no qual esse discurso aparece e tenta fazer valer sua verdade. A impotência do discurso verdadeiro na democracia não se deve, é claro, ao discurso verdadeiro, ao fato de que o discurso seja verdadeiro. Ela se deve à própria estrutura da democracia. Por que a democracia não permite esse distinguir entre o discurso verdadeiro e o discurso falso? Porque em democracia não se pode distinguir o bom e o mau orador, o discurso que diz a verdade é útil à cidade, do discurso que diz a mentira, lisonja e vai ser nocivo. (Foucault, 2011, p.37)

É neste contexto que emerge a *parresia* como noção ética, pois diante da incapacidade da *polis* democrática fazer a diferenciação ética entre verdade e mentira, Platão propõe uma reversão: o discurso verdadeiro, fundamentado na ética e na filosofia, deve ser validado como o princípio de definição de uma boa *politeia*. Essa validação pressupõe uma escolha binária, ou democracia, ou dizer-a-verdade, levando à necessidade de banir o regime democrático (Foucault, 2011, p. 42).

Assim, é Sócrates quem, segundo Foucault (Foucault, 2011, p. 63), resolve a crise da *parresia* política ao fundar uma modalidade inteiramente nova de fala franca. Essa nova prática não se volta mais para as decisões da *polis*, mas para a alma e para a constituição do indivíduo como sujeito moral. Ele desloca o campo de aplicação da verdade do espaço público para o domínio ético do cuidado de si.

O foco deixa de ser a *polis* para ser a alma do governante. O objetivo do discurso verdadeiro passa a ser a formação do caráter do chefe, para que este, ao cuidar de si, possa governar corretamente os outros. A alma do príncipe torna-se o ponto de articulação entre a veridicção (*aletheia*), a governação (*politeia*) e a prática de si.

Para Foucault (2011, p. 70), este momento socrático — no qual a coragem de dizer a verdade sobre si e sobre os outros se torna inseparável da tarefa de cuidar de si mesmo — constitui o ato inaugural da filosofia. Ele estabelece a articulação duradoura entre as exigências da verdade, as estruturas de poder e os modos de constituição do sujeito ético. O legado socrático, nesta leitura, não é uma solução, mas a inauguração do problema fundamental da filosofia ocidental: a tarefa interminável de um sujeito que deve, simultaneamente, dizer a verdade sobre si mesmo e constituir-se através dessa mesma verdade, sempre no seio de relações de poder.

Embora sua *parresia* seja de natureza ética, Sócrates não deixa de assumir o risco fundamental da morte. Na *Apologia*, ele cita dois episódios cruciais: o caso dos generais das Arginusas, quando se opôs sozinho à vontade da assembleia, e o de Leão de Salamina, quando desobedeceu a uma ordem injusta dos Trinta Tiranos. Ao citar estes exemplos, Foucault (2011, p. 67) sublinha um ponto crucial: Sócrates demonstrou essa coragem “tanto num regime democrático quanto oligárquico”.

É a sua condenação à morte que sela a fundação dessa nova *parresia* ética. O evento final de sua vida demonstra que a coragem da verdade filosófica tem como objetivo último não a sobrevivência política, mas o cuidado de si como prática fundamental da existência. A morte, diz Foucault (2011, p. 70), deixa de ser um mero acidente político a ser evitado para se tornar a prova definitiva de uma vida dedicada à verdade e à alma. A transformação socrática da *parresia* de uma prática política para uma arte de viver ética estava completa.

A reversão socrática estabelece, então, uma oposição fundamental entre o dizer-a-verdade (*parresia*) e a democracia, criticada por ser intrinsecamente incapaz de sustentar um discurso ético e verdadeiro. Platão ilustra essa falha com a famosa analogia do navio, no qual o povo (o piloto) é cego e manipulado pelos demagogos (a tripulação), que governam por lisonja e interesse próprio, e não pela ciência do governo.

- Imagina, pois, que acontece uma coisa desta espécie, ou em vários navios ou num só: um armador, superior em tamanho e em força a todos os que se encontram na embarcação, mas um tanto surdo e com a vista a condizer, e conhecimentos náuticos da mesma extensão; os marinheiros em luta uns contra os outros, por causa do leme, entendendo cada um deles que deve ser o piloto, sem ter jamais aprendido a arte de navegar nem poder indicar o nome do mestre nem a data do seu aprendizado, e ainda

por cima asseverando que não é arte que se aprenda, e estando prontos a reduzir a bocados quem declarar sequer que se pode aprender; estão sempre a assediar o dono do navio, a pedir-lhe e a fazer tudo para que lhes entregue o leme; algumas vezes, se não são eles que o convencem, mas sim outros, matam-nos, a esses, ou atiram-nos pela borda fora; reduzem à impotência o verdadeiro dono com a mandrágora S. a embriaguez ou qualquer outro meio; tomam conta do navio, apoderam-se da sua carga, bebem e regalam-se de comer, navegando como é natural que o faça gente dessa espécie; ainda por cima, elogiam e chamam marinheiros, pilotos e peritos na arte de navegar a quem tiver a habilidade de os ajudar a obter o comando, persuadindo ou forçando o dono do navio; a quem assim não fizer, apodam-no de inútil, e nem sequer percebem que o verdadeiro piloto precisa de se preocupar com o ano, as estações, o céu, os astros, os ventos e tudo o que diz respeito à sua arte, se quer de facto ser comandante do navio, a fim de o governar, quer alguns o queiram quer não - pois julgam que não é possível e aprender essa arte e estudo, e ao mesmo tempo a de comandar uma nau. Quando se originam tais acontecimentos nos navios, não te parece que o verdadeiro piloto será realmente apodado de nefelibata, palrador, inútil, pelos navegantes de embarcações assim aparelhadas? (Platão, República, 488a-489a)

Assim, Platão propõe um modelo político que se afasta da democracia e permite fundamentar a governança na verdade e na ética filosófica, afastando os elementos de demagogia e lisonja que, a seu ver, caracterizam o regime democrático.

A tragédia *Hécuba*, por sua vez, serve como um estudo de caso da crise da *parresia* política que Foucault descreve. A peça dramatiza, inicialmente, a ineficácia do discurso verdadeiro num contexto de poder coletivo e demagógico. A personagem Hécuba inicia a tragédia em um estado de sofrimento paralisante, apresentada como uma figura de luto e passividade. Ela está desprovida dos laços de amizade e cordialidade, testemunhando a destruição de sua família e o dismantelamento das leis divinas e humanas que regiam sua vida. O sacrifício de sua filha Polixena pelos gregos e a descoberta do corpo de seu filho Polidoro, assassinado por Poliméstor (seu antigo hóspede), catalisam sua transformação.

É a partir desta desumanização radical que nasce a sua capacidade parresiástica. Tendo perdido seu *status*, sua família e sua pátria, Hécuba alcança um ponto no qual não há mais o que temer ou perder. Com a perda total da liberdade, do cálculo político e da lisonja, o que a move não é mais o interesse próprio, mas o interesse pela verdade da justiça, que se opõe ao interesse particular, pois, lembrando o que foi dito anteriormente neste estudo, caberá a Hécuba asseverar a importância de cumprir a lei que distingue os homens dos monstros, traçando, assim, a linha divisória entre gregos e bárbaros. Dessa forma, ela se torna o elemento de coesão entre a família e a *polis*. Seu discurso passa a ser a antilisonja, buscando emancipar o conhecimento da verdade em seus destinatários, em vez de subordiná-los.

A tragédia se desenrola como uma série de confrontos discursivos pelos quais Hécuba, a bárbara e escrava, desafia os representantes da *polis* grega e seus ideais. A primeira grande oportunidade de *parresia* ocorre quando Hécuba confronta Odisseu, o mestre da retórica e da

manipulação. O Coro descreve-o como o orador sagaz de fala sedutora, adulator de multidões, que privilegia a persuasão do exército sobre a verdade e o persuade a sacrificar Polixena.

As duas teses foram defendidas
com veemência quase equivalente,
mas Odisseu, o orador sagaz
de fala sedutora, adulator
de multidões, persuadiu o exército
a não amesquinhar o sacrifício
ao mais valente de todos os gregos
com vítimas servis, sem predicados,
para que na presença de Perséfone
ninguém pudesse com razão dizer:
“Os gregos retiraram-se de Troia
sem comprovar seu reconhecimento
aos companheiros mortos em combate
por defenderem a terra natal.” (Eurípides, *Hécuba*, vv. 171-183)

Odisseu chega para conduzir Polixena ao sacrifício, justificando que a ação é indispensável para manter a unidade do exército grego. Hécuba, então, se levanta e recorre a uma fala franca para revelar a ingratidão e a incoerência de Odisseu, recordando-lhe o momento em que ele suplicou por auxílio em Troia e de como ela honrou a lei da hospitalidade ao acolhê-lo.

No seu diálogo com Hécuba, esta confronta-o com uma verdade do passado: ela salvou-lhe a vida quando ele entrou em Troia como espião. Ela apela a um pacto de reciprocidade baseado nesta verdade. Seu discurso aqui não é retórico no sentido manipulador, mas utiliza a eloquência para denunciar o mau uso da lógica grega:

Recordas-te do dia em que vieste a Troia
como espião? Desfiguravam-te os andrajos
e teus olhos sangravam no rosto manchado.
Meu coração guarda até hoje esse episódio,
cuja impressão profunda nunca esquecerei.
Lembras-te de que Helena te reconheceu
e me fez a revelação, somente a mim?
Recordo-me de haver corrido um grave risco.
E de que me tocaste nos joelhos, súplice?
E de que minhas mãos quase não se moviam
sobre teu manto, como se estivessem mortas.
Naquele dia eras meu escravo. Ou não?
Para evitar a morte fui muito inventivo...
Recordas-te de que salvei a tua vida
e te deixei sair incólume de Troia?
Sim, e graças a ti contemplo a luz do dia. (Eurípides, *Hécuba*, vv. 304-319)

Entretanto, Odisseu ignora este apelo pessoal e justifica a sua ação com base na necessidade política e na vontade do exército:

- Salvaste-me a vida
e de meu lado desejo salvar a tua.
Minhas palavras são sinceras, mas não posso
agora desmentir as já pronunciadas
diante de nossos soldados reunidos:
após a conquista de Troia tua filha
seria oferecida ao melhor guerreiro
das forças gregas que viesse procurá-la
para sacrificá-la junto ao bravo Aquiles. (Eurípides, *Hécuba*, vv. 393-400)

Ela força Odisseu a ouvir a verdade dolorosa de que sua ação é baseada no cinismo e na conveniência, e não na justiça. A coragem de Hécuba reside em confrontar o herói mais astuto da Grécia, assumindo o risco de irritar o exército e piorar sua situação. Por outro lado, o discurso de Odisseu não reflete uma convicção pessoal que o coloque em risco, pelo contrário, alinha-se com a opinião da maioria para garantir o seu prestígio e a coesão do exército. Ele encarna o político que, como afirma Hécuba, visa somente lisonjear o povo e seduzir a multidão com bons discursos, ilustrando perfeitamente a crítica de Foucault à demagogia.

É muito ingrata a tua espécie, cujas falas
visam apenas a lisonjear o povo!
Antes eu nunca vos tivesse conhecido,
a ti e a teus colegas, que cuidais somente
de trazer malefícios a vossos amigos
e seduzir a multidão com bons discursos! (Eurípides, *Hécuba*, vv. 324-329)

Em contrapartida, Hécuba assume riscos enormes a partir de uma posição de absoluta impotência. Assim, ao examinarmos a trajetória da protagonista sob a lente do conceito de *parresia* de Foucault, somos levados a compreender sua fala não apenas como um lamento ou um apelo, mas como o ato supremo de “dizer a verdade sem dela nada esconder, sem escondê-la com o que quer que seja” (Foucault, 2011, p. 11), assumindo o risco inerente à verdade.

Hécuba, privada de estatuto e poder, recorre à palavra. Os seus argumentos contra Odisseu e, mais tarde, Agamêmnon, baseiam-se na justiça, na verdade e na lei divina. Porém, a sua condição de escrava anula a eficácia do seu discurso. Consciente desta limitação, ela lamenta:

ai, infeliz de mim! Tentamos dominar
outros conhecimentos e nos esforçamos
por adquiri-los, em vez de nos dedicarmos
à posse dos segredos da persuasão,
que reina sobre os homens como soberana;
por que não insistimos para conquistar,
mesmo a peso de ouro, a ciência perfeita? (Eurípides, *Hécuba*, vv. 1061-1167)

Esta passagem reflete uma consciência explícita da superioridade da retórica sobre a verdade num mundo regido pelo poder e pela persuasão. Os seus apelos falham porque, no espaço político da assembleia militar grega, não há lugar para uma “diferenciação ética” que valorize a verdade de uma escrava cativa.

O clímax da peça ocorre na confrontação entre Hécuba e Poliméstor, arbitrada por Agamêmnon. Este cenário prefigura a transição da *parresia* para a corte de um governante. Poliméstor constrói um discurso retórico e falso, alegando ter matado Polidoro como um serviço aos gregos e a Agamêmnon. Hécuba desmonta a narrativa de Poliméstor, expondo a sua verdadeira motivação: a “cupidez” pelo ouro. O seu discurso é uma acusação direta e arriscada.

Agora quero responder a este homem.
 Afirmas que mataste meu querido filho
 para poupar os gregos de uma dupla pena
 e para prestar um serviço a Agamêmnon.
 Devo dizer de início que jamais os bárbaros
 serão amigos dos aqueus — muito ao contrário.
 Qual o motivo de teu zelo, Poliméstor?
 Seria o desejo de algum casamento?
 Seriam os laços de sangue ou, porventura,
 outras razões? Iriam eles devastar
 as terras cultivadas de teu território
 antes de retornar ao mar com suas naus?
 Pensas que alguém aceitará tais desculpas?
 Se quisesses dizer apenas a verdade,
 o ouro e tua cupidez foram as causas
 da morte de meu filho. (Eurípides, *Hécuba*, vv. 1551-1566)

Hécuba argumenta que o assassinato de Polidoro violou a lei grega de hospitalidade, que os gregos afirmam defender. Ao acusá-lo, ela fala a verdade sem dissimulação e sem reserva: os gregos, supostos defensores da civilização e da lei, foram cúmplices da violação da lei moral fundamental.

Dize-me, afinal:
 quando existia Troia e suas muralhas
 ainda a protegiam, quando o velho Príamo
 ainda vivia e as armas de Heitor brilhavam,
 por que, então — se querias ser agradável
 a Agamêmnon — não mataste meu menino
 deixado a teus cuidados e sob o teu teto,
 ou por que não o entregaste vivo aos gregos?
 Mas não! Foi só após deixarmos de existir,
 depois do anúncio de que Troia estava em chamas
 aniquilada pelos nossos inimigos
 que assassinaste o hóspede em teu próprio lar! (Eurípides, *Hécuba*, vv. 1566-1577)

Hécuba demonstra que a lei moral que rege o cosmos é mais forte e mais antiga do que qualquer lei de guerra. Ela se constitui como o sujeito que pronuncia um discurso de verdade ao expor a falência ética da potência dominante. O discurso final de Hécuba a Poliméstor não é lisonja, nem demagogia, mas a revelação da verdade brutal de sua ganância. Hécuba, ao enfrentar o poder grego e um traidor, assume o risco total, conforme Foucault: o risco de irritar Agamêmnon e o risco de ser punida com a morte. Sua vida, já degradante, não importa mais, o que importa é a defesa da lei moral. Entretanto, Agamêmnon, na sua função de juiz, reconhece a verdade no discurso de Hécuba e a falsidade no de Poliméstor.

A minha opinião, se queres conhecê-la,
 é que nem os meus interesses como rei
 nem os dos muitos gregos sob o meu comando
 te compeliram a assassinar teu hóspede;
 moveu-te, Poliméstor, o simples desejo
 de conservar o ouro em teu próprio palácio;
 colhido pela desventura, preferiste
 falar como convinha às tuas ambições.
 Aqui talvez seja banal matar um hóspede,
 mas entre nós, os gregos, é um ato infame.
 Como seria então possível absolver-te
 sem incorrer numa justa condenação?
 Não vejo, Poliméstor, meios de apoiar-te.
 Ousaste agir dessa maneira degradante;
 suporta agora as conseqüências de teu crime. (Eurípides, *Hécuba*, vv. 1012-1126)

Neste momento, a *parresia* de Hécuba triunfa. O poder monárquico de Agamêmnon, ao contrário da assembleia anônima, pode julgar com base na verdade e na justiça, validando o modelo da *parresia* ética que Foucault identifica como central para o desenvolvimento posterior da filosofia. Hécuba, com sua fala franca, emancipa a verdade e condena Poliméstor a uma condição de ignorância (cegueira) e dor.

A Hécuba de Eurípides é a personificação dramática da *parresia* em seu sentido mais apreciado. Sua jornada do silêncio ao discurso é a autoconstituição ética do sujeito que, ao se despir de todo o poder e *status*, encontra a coragem de dizer a verdade ao poder. Ela transforma a fala em um ato moral que denuncia a lisonja do oportunista Poliméstor e a retórica cínica do poderoso Odisseu. Ao usar sua eloquência para reivindicar os princípios éticos gregos abandonados pelos próprios gregos, Hécuba encarna a coragem da verdade contra a repressão e o cinismo. Sua voz, nascida da dor mais profunda, torna-se o veículo da justiça em um mundo onde a justiça falhou.

4.2 A QUESTÃO DA FALA SUBALTERNA

Na peça de Eurípides, Hécuba encarna uma jornada marcante, evoluindo de uma vítima passiva para uma decisiva agente de vingança justificada. Despojada de seu reino, marido e da maioria de seus filhos, sua transformação é catalisada pela dor extrema, que a impulsiona de um estado de lamento para uma posição de ação estratégica e violenta. É precisamente essa trajetória que nos permite investigar as possibilidades e os limites da agência em condições de subjugação absoluta.

Essa investigação dialoga diretamente com a questão seminal formulada pela teórica Gayatri Chakravorty Spivak em *Pode o subalterno falar?*. Longe de ser uma pergunta literal sobre a capacidade fonética, a questão de Spivak investiga se os grupos mais marginalizados — aqueles construídos por modos específicos de exclusão e cuja voz não pode ser ouvida — podem ser verdadeiramente representados no discurso hegemônico sem que sua fala seja apropriada ou distorcida. A pergunta interroga a própria estrutura que silencia e invisibiliza o sujeito oprimido.

O objetivo desta subseção é, portanto, analisar se Hécuba, em sua condição ambígua de ex-rainha e atual escrava, consegue “falar” no sentido spivakiano. Para tanto, examinaremos seus atos de fala e de ação não apenas como manifestações de dor, mas como formas calculadas de resistência e busca por representação. Ao analisar seus confrontos verbais e sua vingança física, questionamos se sua voz consegue romper o cerco do poder ou se, ao contrário, sua agência apenas se torna inteligível após ser absorvida e redefinida pela mesma estrutura que a oprime.

Para situar Hécuba nesse quadro teórico de forma rigorosa, é necessário primeiro definir o conceito de subalterno em Spivak, para então analisar como a rainha decaída se encaixa — e, crucialmente, como ela complica — essa categoria. Segundo Spivak, o termo “subalterno”, em particular, é frequentemente diluído para designar qualquer sujeito marginalizado. No entanto, o subalterno não é um sinônimo de oprimido. O termo descreve “as camadas mais baixas da sociedade construídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal” (Spivak, 2010, p. 12). Trata-se de um sujeito estruturalmente silenciado, cuja voz não pode ser ouvida porque não há um espaço dialógico que lhe permita se interpor no discurso hegemônico. A condição subalterna é marcada por uma impossibilidade de se tornar um membro pleno do estrato social dominante, existindo fora das linhas de mobilidade social e representação.

Formalmente, Hécuba se enquadra nessa definição. Como mulher, escrava e cativa de guerra, ela é despojada de todo poder político e jurídico. Sua voz é inicialmente ineficaz; seus apelos são ignorados pela lógica militar dos vencedores. Ela ocupa, sem dúvida, uma posição de extrema subalternidade, onde sua existência é definida inteiramente pelo poder que a subjuguou. Seus lamentos, a princípio, não geram ação ou reconhecimento, apenas a reafirmam em sua condição de vítima.

Contudo, o paradoxo central da agência de Hécuba reside em sua biografia: ela um dia foi rainha. Seu passado não é um detalhe irrelevante, pois lhe confere um capital simbólico e um domínio do discurso que a diferencia de um sujeito subalterno que jamais teve acesso ao poder. Ela conhece os códigos da elite, as leis sagradas e as ferramentas da retórica. Na tragédia, essa herança se manifesta em sua capacidade de empregar a *parresia*, o “dizer-a-verdade” franco e corajoso, uma forma de fala que pressupõe uma posição de autoridade moral, mesmo quando a autoridade política foi perdida. A posição única de Hécuba não apenas complica a categoria, mas demonstra a natureza absoluta da condição subalterna: mesmo possuindo conhecimento e habilidade retórica de elite, ela é estruturalmente silenciada. Seu caso prova que a subalternidade não é sobre uma falta de capacidade inata para falar, mas sobre uma ausência estrutural de uma audiência capaz de ouvir.

Essa dualidade — a escrava que fala como rainha — é o que torna Hécuba uma figura tão fascinante para a teoria de Spivak. Sua condição expõe a tensão entre a posição estrutural (a escrava silenciada) e a agência individual (a rainha que se recusa a ser silenciada). Essa dualidade se manifesta de forma mais aguda em seu poder de fala, que se torna o principal campo de batalha para sua resistência.

Na tragédia, a fala é uma arena fundamental de poder. Os confrontos verbais não são meros interlúdios, mas o palco onde se disputam a justiça, a verdade e a legitimidade. Os discursos de Hécuba com os líderes gregos, Odisseu e Agamêmnon, servem como um teste empírico para a teoria de Spivak, demonstrando as condições sob as quais a voz de um sujeito destituído de poder pode, ou não, ser ouvida.

O primeiro grande ato de fala de Hécuba é o confronto com Odisseu. Nesse momento, ela emprega a *parresia*, a fala franca e corajosa, não como uma súplica de escrava, mas como a cobrança de uma dívida moral. O paradoxo central de seu discurso reside aqui: Hécuba utiliza uma forma de fala de elite, a *parresia*, que pressupõe uma autoridade moral que sua posição de subalterna estruturalmente nega. Ela fala como se ainda possuísse essa autoridade ao lembrar Odisseu de um episódio passado em que lhe salvou a vida, um apelo pessoal e histórico a um código de honra.

Seu fracasso é profundamente revelador à luz da teoria de Spivak. Embora Hécuba “fale” com verdade, ela não é “ouvida”. Odisseu, representando a lógica política hegemônica, ouve as palavras de uma antiga rainha, mas as descarta por virem da boca de uma escrava. Ele subordina a dívida pessoal à vontade coletiva do exército, anulando a verdade individual de Hécuba em nome de uma razão de Estado. Este episódio ilustra perfeitamente a afirmação de que “esse espaço dialógico de interação não se concretiza jamais para o sujeito subalterno” (Spivak, 2010, p. 13). A estrutura de poder, encarnada por Odisseu, não possui os mecanismos para registrar a voz de Hécuba como legítima.

Nesse sentido, podemos citar um exemplo, presente em outra obra, que corrobora esta visão. Ele vem da comédia *Rãs*, de Aristófanes. Durante a descida ao Hades, Dioniso e seu servo Xantias deparam-se com situações de ameaça que expõem a covardia do deus. Após bravatas malsucedidas, Dioniso, incapaz de sustentar o papel heroico associado à figura de Hércules, transfere ao servo o disfarce e os riscos da jornada. Xantias, por meio da ironia, denuncia a inconsistência dessa valentia, mas sua crítica não produz correção nem reconhecimento: Dioniso, sem perceber a ironia, converte a verdade em comando e reafirma a hierarquia ao impor a troca de papéis. A cena revela, assim, como a fala lúcida do servo é ouvida apenas para ser neutralizada, funcionando como recurso cômico e não como princípio deliberativo.

Xantias

- Que valentia, Deus nos valha!

Dioniso

- Foi mesmo, caramba! E tu, não apanhaste um susto com este bate boca e estas ameaças?

Xantias

- Eu?! Nem por sombras! Entrou-me por um ouvido e saiu-me pelo outro.

Dioniso

- Pois então, já que és assim tão decidido e tão valente, passa tu para o meu papel. Se não sabes o que é cagar-se de medo, pega lá o cacete e a pele de leão. Em troca, faço eu de moço de fretes.

Xantias

- Pronto, passa para cá tudo isso depressa, vamos. Que jeito tenho eu senão obedecer? (Aristófanes, *Rãs*, vv. 491-500)

Retornando à tragédia *Hécuba*, vemos, em flagrante contraste, o discurso de Hécuba com Agamêmnon, após a descoberta do assassinato de seu filho Polidoro, alcançar sucesso. A diferença é crucial. Aqui, seu apelo não é pessoal ou histórico, mas estrutural e legal: ela invoca a lei sagrada da hospitalidade, violada por Poliméstor. Este é um código que Agamêmnon, como rei, não pode ignorar sem minar os alicerces de sua própria autoridade. Ele a ouve não porque

se compadece de uma cativa, mas porque o crime denunciado ameaça a própria ordem grega que ele representa. A voz de Hécuba só se torna audível quando se alinha a um código reconhecido e necessário ao poder.

Percebendo a futilidade da enunciação em um campo discursivo que a nega, a agência de Hécuba é forçada a transmutar-se da palavra para o corpo — um ato de violência que, por sua vez, exigirá uma nova forma de representação. Assim, A vingança de Hécuba contra Poliméstor é a consequência direta da falha do discurso em assegurar justiça. Quando a palavra se mostra insuficiente, a ação violenta emerge como a única forma de agência restante. Para analisar este ato, é fundamental recorrer à distinção que Spivak estabelece entre duas formas de representação. O primeiro termo, *Vertretung*, refere-se à representação política, no sentido de “falar por” ou agir como um procurador em nome de outrem, assumindo “o lugar do outro numa acepção política da palavra” (Spivak, 2010, p. 13). O segundo, *Darstellung*, denota a representação no sentido estético ou figurativo, “uma visão estética que prefigura o ato de performance ou encenação” (Spivak, 2010, p. 13).

Na análise de Spivak, há uma relação intrínseca entre o “falar por” e o “re-presentar”, pois, em ambos os casos, a representação é um ato de fala em que há a pressuposição de um falante e de um ouvinte. A autora argumenta ainda que o processo de fala se caracteriza por uma posição discursiva, uma transação entre falante e ouvinte e, nesse sentido, conclui afirmando que esse espaço dialógico de interação não se concretiza jamais para o sujeito subalterno que, desinvestido de qualquer forma de agenciamento, de fato, não pode falar. (Spivak, 2010, p. 13)

A jornada de Hécuba ilustra a interação crítica entre esses dois conceitos, especialmente à luz da crítica de Spivak ao intelectual que tenta falar pelo subalterno: Hécuba inicialmente busca a representação política. Ela pede que Agamêmnon atue em seu nome e puna Poliméstor. Ele, no entanto, recusa-se a ser seu procurador político. Diante disso, ela não espera que a justiça lhe seja concedida por outro, pois ela mesma se torna o agente da justiça. Ao tomar a vingança em suas próprias mãos, Hécuba recusa a mediação da *Vertretung* e reivindica para si uma agência direta e intransferível.

Após o ato de vingança — cegar Poliméstor e matar seus filhos —, a violência bruta de Hécuba precisa ser interpretada. É aqui que Agamêmnon, na figura do governante, reentra em cena. Tendo se recusado a falar por ela (*Vertretung*), ele agora assume o poder de interpretar e retratar sua ação (*Darstellung*). O julgamento final que ele conduz funciona como um ato de apropriação. A violência de Hécuba é submetida a um processo de interpelação pelo poder grego e seu ato disruptivo é cooptado, sanitizado e redefinido como “justiça”.

O paradoxo central da agência de Hécuba reside na sua significação contingente. Embora ela aja de forma autônoma, seu ato só adquire legitimidade quando é “re-presentado” e absorvido pela estrutura de poder que a oprime. Sua violência, como forma de “fala”, precisa ser traduzida pela audiência do poder para se transformar de crime bárbaro em justiça legitimada. Ela age, mas é Agamêmnon quem narra e sanciona o significado de sua ação, demonstrando a tese de Spivak (2010, p. 14) de que a ação do subalterno é imediatamente reinscrita e definida pelo discurso hegemônico.

Dessa forma, a trajetória de Hécuba, lida através da lente teórica de Spivak, reafirma a complexidade da questão sobre a agência e a fala do sujeito oprimido. A análise de sua personagem na tragédia de Eurípides nos impede de dar uma resposta simples, revelando as camadas de mediação que condicionam a voz do destituído de poder.

Como argumentamos, Hécuba não é uma subalterna arquetípica. Seu passado de realeza lhe concede ferramentas discursivas, como o conhecimento dos códigos de honra, a maestria da retórica, a coragem da *parresia*, que são, por definição, inacessíveis àqueles que nunca tiveram acesso ao poder. É essa bagagem que lhe permite navegar, ainda que precariamente, nas estruturas discursivas de seus opressores.

Então, pode Hécuba falar? Sim, Hécuba pode falar e agir, mas sua voz só se torna audível e sua ação legítima quando se alinham aos códigos e são apropriadas pela mesma estrutura de poder que a oprime. Ela não consegue criar um espaço autônomo de enunciação. Seu discurso só é eficaz quando apela a leis que o poder já reconhece, e sua ação só é consagrada como justiça quando um representante desse poder a enquadra como tal. Ela ilustra, de forma dramática, a tese central de Spivak:

[...] nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem o imbricar no discurso hegemônico. [...] Aqui Spivak refere-se ao fato de a fala do subalterno e do colonizado ser sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome de um(a) outro(a). (Spivak, 2010, p. 12-14).

Concluimos, portanto, que o cruzamento entre uma tragédia de 2.400 anos e a teoria do século XX revela a atemporalidade dos mecanismos de poder que governam a fala e a representação. A tragédia *Hécuba* demonstra a condição paradoxal do sujeito destituído de poder: sua agência, mesmo quando potente e transformadora, permanece circunscrita pela audiência do poder. Ela pode gritar, argumentar e se vingar, mas o significado final de seus atos depende daquele que tem a autoridade para ouvir, julgar e, em última instância, apropriar-se de sua voz para reafirmar o seu controle sobre o próprio sentido da verdade e da justiça.

4.3 HÉCUBA COMO GUARDIÃ

Nessa subseção reside o núcleo desse estudo, onde os paralelos entre a guardiã da *República* e a personagem trágica de *Hécuba* serão traçados de forma explícita. Buscaremos demonstrar como Hécuba, embora imersa, não na cidade ideada, mas em um mundo em ruínas, manifesta as virtudes platônicas da razão e da coragem. Analisaremos a profunda transformação da personagem, um movimento dramático crucial que a eleva de sua condição de subalternidade para a de uma agente moral determinada, pois compreender essa metamorfose é essencial para perceber como uma figura despojada de todo poder formal pode, ainda assim, ascender à função de restauradora da justiça.

Como vimos, a tragédia *Hécuba*, de Eurípides, nos apresenta a outrora poderosa rainha de Troia em seu estado de mais absoluta degradação: viúva, mãe enlutada e transformada em escrava dos vencedores gregos. O cenário inicial da peça retrata a anulação completa de Hécuba como sujeito político. Após a queda de Troia, ela se torna espólio de guerra, uma mulher cativa, despojada de seu status, sua pátria e sua família.

Nessa condição, sua fala é inicialmente uma fala subalterna. O conceito não se refere a uma incapacidade de produzir palavras, mas à incapacidade estrutural do poder dominante de ouvir ou registrar essa fala como legítima. Seus lamentos, embora pungentes, são ineficazes, pois sua voz, vinda de uma posição de subjugação, não possui legitimidade no cálculo político dos gregos. Ela fala, mas não é ouvida, pois a estrutura de poder não possui os mecanismos para registrar sua verdade como relevante.

A transformação de Hécuba é catalisada por uma sucessão de horrores. Primeiro, o sacrifício de sua filha Polixena a confronta com a brutalidade da lógica militar grega. Contudo, o ponto de inflexão decisivo é a descoberta do corpo de seu filho mais novo, Polidoro, assassinado por seu anfitrião, o rei Poliméstor. Este ato representa uma transgressão de ordem metafísica: a violação da lei sagrada da hospitalidade, um pilar da ordem moral e divina do mundo grego. A ganância de Poliméstor, que mata o jovem hóspede para roubar seu ouro, impulsiona Hécuba de um estado de luto paralisante para uma posição de ação estratégica e, por fim, violenta. Sua dor se converte em um motor para a restauração de um princípio universal.

Um dos atributos mais notáveis de Hécuba é o poder de seu discurso, que se manifesta como *parresia*. Conforme a análise de Michel Foucault, a *parresia* é o ato de “dizer-a-verdade” de forma franca e corajosa, assumindo todos os riscos que essa verdade comporta. Ela se opõe diretamente à retórica manipuladora — representada por Odisseu — que visa apenas a

persuasão. É a verdade dita como convicção pessoal, mesmo que isso possa irritar, ferir ou colocar em perigo de morte quem a profere. Em sua condição de escrava, mulher e bárbara confrontando generais gregos, o ato de Hécuba de dizer a verdade não é apenas corajoso, mas envolve riscos extremos, cumprindo a mais exigente definição de coragem parresiástica.

Nos discursos de Hécuba, esta prática atinge sua forma mais dramática e essencial. Em seus confrontos com Odisseu e Agamêmnon, sua fala transcende o lamento para se tornar uma acusação racional e moralmente fundamentada. O clímax de seu poder argumentativo ocorre no debate final com Poliméstor, perante Agamêmnon. Ali, Hécuba não apela à piedade, mas utiliza a lógica para desmascarar as mentiras do rei trácio, demonstrando que sua motivação foi a pura ganância. Essa capacidade de usar a verdade como arma não é meramente semelhante ao *logos* da guardiã, pois em um mundo em colapso, ela é a manifestação funcional desse *logos*: a razão mobilizada em defesa de uma ordem moral.

Assim, a excelência da guardiã não reside apenas na razão, mas na sua aliança com um espírito corajoso e Hécuba demonstra essa coragem de forma inequívoca. Sua disposição para confrontar verbalmente homens poderosos, sabendo que sua posição de escravizada torna sua fala um ato de insubordinação arriscado, já evidencia notavelmente esse espírito.

Essa coragem, no entanto, se manifesta de forma ainda mais decisiva na ação. O planejamento e a execução da vingança contra Poliméstor — atraindo-o para sua tenda, cegando-o e matando seus filhos — não é um ato de fúria cega, mas uma ação em que o a fúria sentida pelo assassinato de seus filhos fornece a força motriz, mas é canalizado e dirigida pelo *logos*, seu plano estratégico. Essa combinação de deliberação racional e execução corajosa é precisamente a harmonia da alma — a razão guiando o espírito irascível — que Platão exigia de seus guardiões.

Em um contexto onde as leis divinas e humanas foram violadas e os líderes gregos hesitam em agir, Hécuba assume a função de uma guardiã. Seu ato de vingança não é motivado por um interesse meramente pessoal, mas pela necessidade de punir a transgressão da lei sagrada da hospitalidade, restaurando um princípio moral fundamental para a coesão de qualquer comunidade, seja ela grega ou bárbara. Ela age para reafirmar uma ordem que transcende os interesses imediatos da guerra.

Ao fazer isso, Hécuba cumpre o dever mais elevado do guardião platônico: zelar pelo bem maior e pela justiça, não apenas para si, mas para a ordem como um todo. Assim, a análise comparativa confirma, portanto, a forte ressonância entre a personagem de Eurípides, que age para restaurar a ordem em um mundo desfeito, e o ideal de Platão, que projeta um guardião para preservar a ordem em uma cidade perfeita.

Conclui-se que Hécuba, embora não habite a cidade ideada e suas ações sejam indelevelmente marcadas pela dor e pela brutalidade do ciclo trágico, encarna funcionalmente o espírito da guardiã platônica. Sua personagem serve como uma poderosa ilustração literária da tese de que a capacidade para a liderança e a defesa da justiça reside no caráter e na excelência da alma, uma qualidade que transcende as barreiras de gênero, *status* social ou circunstância histórica, ecoando a radical proposta filosófica de Platão.

5 CONCLUSÃO

O presente estudo buscou investigar a possibilidade de aproximar a heroína trágica Hécuba, tal como concebida por Eurípides, da figura da guardiã idealizada por Platão no Livro V da *República*. O percurso investigativo partiu da análise do arcabouço teórico platônico sobre a justiça e a natureza da alma, transitou pelo contexto social e pedagógico da tragédia ateniense e culminou na análise comparativa entre as duas figuras femininas. Ao articular os domínios da filosofia e da dramaturgia, este estudo buscou demonstrar como a personagem euripidiana, embora imersa na contingência e na brutalidade do mundo trágico, encarna as disposições funcionais que Platão prescreveu como essenciais para a elite governante de sua cidade ideada.

O estudo da *República* permitiu concluir que o movimento filosófico decisivo de Platão foi redefinir a justiça com base na natureza da alma, em oposição direta ao costume que ditava os papéis de gênero. A proposta de admitir mulheres na classe dos guardiões não constitui, portanto, um apêndice excêntrico ao seu projeto político, mas uma consequência lógica e necessária dessa redefinição. Uma vez estabelecido que a justiça na polis consiste na adequação da função à aptidão natural de cada indivíduo, a argumentação socrática desvincula a capacidade para o governo da determinação biológica e a ancora na excelência da alma, tornando a diferença sexual funcionalmente irrelevante para o exercício das mais altas funções.

A análise da tragédia Hécuba, por sua vez, revelou a profunda transformação da protagonista, que evolui de uma vítima passiva, despojada de seu status, família e pátria, a uma agente ativa e estratégica. A investigação identificou na fala de Hécuba a manifestação de um *logos* parresiástico — um discurso corajoso e verdadeiro proferido em situação de extrema vulnerabilidade — e em suas ações, uma aliança fundamental entre a deliberação racional e o espírito corajoso. Mais do que uma vingança pessoal, seu ato visa à punição da violação da lei sagrada da hospitalidade, transformando-a em uma agente que restaura a ordem moral num mundo onde as instituições falharam.

Diante do exposto, este trabalho conclui que, embora Hécuba não habite a *Kallipolis* e suas ações sejam indelevelmente marcadas pela dor do contexto trágico, ela encarna, em termos funcionais, as virtudes essenciais da guardiã platônica. Sua capacidade de utilizar a razão para planejar, a coragem para agir e a fala para defender um princípio universal de justiça a alinha com o ideal platônico de um governante cuja alma é ordenada pela razão, na qual a parte racional delibera o plano, a parte irascível executa com coragem, e ambas governam a parte apetitiva, como o próprio lamento passivo inicial de Hécuba. Em um mundo onde a ordem ruiu, Hécuba se torna a própria restauradora da justiça, cumprindo o papel fundamental que Platão,

em sua cidade perfeita, atribuiu àqueles que seriam os seus guardiões.

REFERÊNCIAS

- ANNAS, Julia. Plato's Republic and feminism. **Philosophy**, v. 51, n. 197, p. 307-321, 1976.
- ARAÚJO, Handerson Reinaldo. Platão atribui às mulheres a condição de sujeitos morais? Uma análise a partir do Livro V do diálogo A República. **Revista de Filosofia Instauro Magna**, v. 1, n. 2, p. 81-113, 2021.
- ARISTÓTELES, **Poética**. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Tradução e notas de Ana Maria Valente, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2008.
- BASTOS, Luciene Maria. Platão e a formação humana n'A República. **Reflexão e Ação**, v. 21, n. 1, p. 295-303, 2013.
- BOCAYUVA, Izabela. Sobre a catarse na tragédia grega. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 2, n. 3, p. 46-52, 2008.
- BUCHAN, Morag. **Women in Plato's political theory**. New York: Routledge, 1999.
- DESCHANEL, M. Émile. **Études sur Aristophane**. Paris: Hachette, 1867.
- DOTTO, Pedro Mauricio Garcia. Foucault, leitor de Platão: Psicagogia, parrésia e o cuidado da verdade. **PoliÉtica. Revista de Ética e Filosofia Política**, v. 12, n. 1, p. 96-124, 2024.
- EURÍPIDES. **Hécuba**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- EURÍPIDES. **Teatro Completo I**. Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2015.
- FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade: o Governo de Si e dos Outros II: Curso no Collège de France (1983-1984)**. WMFMartinsFontes, 2011.
- FRANKLIN, Karen. Aristóteles e Platão: discursos sobre a mulher na Antiguidade. **Nuntius Antiquus**, v. 12, n. 1, p. 91-116, 2016.
- FRANKLIN, Karen. O papel da mulher na cidade: atividades femininas na Antiguidade e a ideia de guardiã em Platão. In: CORNELI, Gabrieli (Org.). **Representações da Cidade Antiga: categorias históricas e discursos filosóficos**. Lisboa: Universidade de Coimbra/ Clássica Digitalia/ Archai, 2010. p. 135-146.
- HELMER, Étienne; MAFRA, Janaina Silveira. Semelhantes inferiores: quais lugares para as mulheres na cidade justa de Platão? **Anãsi: Revista de Filosofia**, v. 3, n. 1, p. 152-167, 2022.
- KIBUUKA, Brian Gordon Lutalo. **Eurípides e a Guerra do Peloponeso: representações da guerra nas tragédias Hécuba, Suplicantes e Troianas**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012.

LEFKOWITZ, M. The Poet as Hero: Fifth-Century Autobiography and Subsequent Biographical Fiction. **The Classical Quarterly**, vol. 28, n. 2, 1978.

LESSA, Fábio de Souza. O agir feminino em Eurípides: Hécuba e a memória sensitiva das mães. **Tempo**, v. 24, p. 595-612, 2018.

LOPES, Rodolfo Pais Nunes. **A tensão mythos-logos em Platão**. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2014.

MALTA, André. **O Resgate do Cadáver: O Último Canto d'A Ilíada**. São Paulo: HUMANITAS FFLCH/USP, 2000.

MARQUARDT, Cristina Rosito. **Ifigênia em Áulis: a função religiosa, o papel das mulheres e a simbologia do sacrifício na tragédia euripedeana**. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

MARQUES, Marcelo P. Paradoxo e natureza no livro V da República. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 51, p. 429-440, 2010.

PIQUÉ, Jorge Ferro. A tragédia grega e seu contexto. **Revista Letras**, v. 49, 1998.

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

PLATÃO. Leis e Epínomis. In: _____. **Diálogos**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO, **Timeu-Crítias**. Tradução do Grego, Introdução e Notas: Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, v. 3, 2011.

QUEIROZ, Jaqueline Taís farias. Hécuba: a honra de alguns cadáveres e a desonra de um anfitrião vivo. **Nearco: revista eletrônica de antiguidade**. - Vol. 1, Ano IX, n.2 (2017) – Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2017.

ROMILLY, Jacqueline de. **A tragédia grega**. Brasília: UnB, 1998.

SANTOS, Adilson dos. A tragédia grega: um estudo teórico. **Revista Investigações**, v. 18, n. 1, p. 41-67, 2005.

SILVA, Ana Beatriz Barbosa de Carvalho e. **A definição de justiça na República de Platão**. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia, 2019.

SILVA, Camila de Moura. A misoginia na tradição biográfica de Eurípides. **Codex: Revista de Estudos Clássicos**, v. 8, n. 2, p. 39-62, 2020.

SILVA, Maria de Fátima. Introdução. In: ARISTÓFANES. **Rãs**. Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, 2014.

SÓFOCLES. **Antígona**. Introdução, tradução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian. 6ª Edição. 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. UFMG, 2010.

TOWNSEND, Mary. **The woman question in Plato's Republic**. Lexington Books, 2017.

VIDAL-NAQUET, Pierre; VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. Trad. Anna Lia, 1999.