

DUAS MULHERES DE ATENAS: ASPÁSIA, A COMPANHEIRA DE PÉRICLES, E XANTIPA, A DE SÓCRATES

TWO WOMEN OF ATHENS: PERICLES' COMPANION, ASPASIA, AND SOCRATES' COMPANION, XANTHIPPE

MIGUEL SPINELLI*

Resumo: O artigo pretende mostrar, de um lado, como Aspásia, uma estrangeira em Atenas, superou a reclusão da mulher sob os parâmetros do espírito livre que caracterizava o pensar filosófico; de outro, como Xantipa realizou o mesmo feito exercendo na relação com Sócrates o mesmo amor que especificava a atitude e a boa disposição do filósofo na relação com o saber. Aspásia, vinculada a Péricles, representa a mulher ideal que a política ateniense poderia e deveria promover; Xantipa, vinculada a Sócrates, representa a mulher ideal do projeto filosófico concebido por Platão na *República*.

Palavras-chave: Aspásia, Xantipa, cortesã, esposa, êthos feminino.

Abstract: The article intends to show how Aspasia, a foreigner in Athens, overcame the seclusion of women through the freedom of spirit that characterized philosophical thinking. It also demonstrates how Xanthippe accomplished something similar, exercising in relation to Socrates the same love that marked the attitude and motivation of the philosopher in relation to knowledge. Aspasia, who was linked to Pericles, represents the ideal woman that Athenian policy could and should promote; Xanthippe, linked to Socrates, represents the ideal woman of the philosophical project as conceived by Plato in the *Republic*.

Keywords: Aspasia, Xanthippe, courtesan, wife, feminine *ethos*.

1. PÉRICLES E ASPÁSIA: OS LIMITES DA VIDA CÍVICA DOS GREGOS

Anaxágoras, Arquelau e Sócrates foram os principais mestres da Filosofia na Atenas de Péricles, que viveu entre os anos de 495 a 429 antes de Cristo. Esse foi um período em que o direito e a lei, sob influência de Sólon (638-558 a.C.) e de Clístenes (565-492 a.C.), se expandiram na vida cívica e ganharam extraordinária força e eficiência nas assembleias do povo. A condenação

* Professor na Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: migspinelli@yahoo.com.br.

de Anaxágoras em 431 a.C. constituiu-se, sem dúvida, no primeiro grande golpe dado à prosperidade teórica da filosofia grega, e, conseqüentemente, à própria *polis*, sobretudo ao governo de Péricles, que se viu abalado pela retórica dos pritanes que se valiam de “razões” religiosas a fim de ampliar e de sustentar, perante os populares, o poder político por eles conquistado. O fato de Anaxágoras ser mestre, amigo e confidente de Péricles (ao que se acresce o fato de ele ter sido um estrangeiro em Atenas) não bastou para dissuadir os opositores a levá-lo perante o tribunal do povo e a injustamente condená-lo por impiedade, em nome da justiça e da piedade. Submetido à deliberação soberana da Assembleia, Anaxágoras foi “condenado à morte por maioria dos sufrágios”¹, mas optou pelo exílio.

Pelo que consta, Sócrates (469-399 a.C.) e Péricles (495-429 a.C.) tiveram dois mestres em comum: Anaxágoras, originário de Clazômena, e Aspásia, de Mileto (470-400 a.C.). Aspásia chegou em Atenas por volta de 450, e se está correto que ela nasceu em Mileto em 470, deveria de ter de uns vinte anos. Sócrates, nascido em 469, teria por volta de dezenove anos, ou seja, a mesma idade. Péricles, tendo nascido em 495, teria uns quarenta e cinco, e, portanto, seria uns vinte e cinco anos mais velho que Aspásia. Não se sabe qual o motivo da vinda de Aspásia a Atenas. O fato é que, estando em Atenas, ela não demorou em abrir uma escola de retórica. Abrir uma escola não significava outra coisa senão obter do governo licença de ensino. E o governo, evidentemente, era o de Péricles, e daí também a suspeita de que a vinda de Aspásia para Atenas pode ter resultado de alguma interferência, oculta ou não, do próprio Péricles, que, afinal, trouxera antes Anaxágoras, da mesma região de Aspásia.

A escola de retórica que Aspásia abriu em Atenas não fez mais que prosperar. Além de Péricles e de Sócrates, também o jovem Alcibíades nela tirou lições e, inclusive, Fídias, o mais extraordinário escultor e arquiteto da era Péricles... O fato em si de Aspásia abrir uma escola e mantê-la com sucesso se constituiu num fenômeno bem pouco usual no universo da vida cívica dos gregos, e é de se supor que não se tratou de um feito isolado na sua relação com Péricles. Foi, entretanto, em razão disto, ou seja, de sua

¹ DK 59 A XIX; FLÁVIO JOSEPH. *Contra Apion*, II, 265. MANSFELD, Jaap. The Chronology of Anaxagoras Athenian Period and the Date of his Trial, I. *Mnemosyne*, v. 32, 1979, p. 39-69; *Idem*. The Chronology of Anaxagoras Athenian Period and the Date of his Trial, II. *Mnemosyne*, v. 33, 1980, p. 17-95; PRANDI, Luisa. I Processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora e l'opposizione a Pericle. *Aevum*, v. 51, 1/2, 1977, p. 10-26. As traduções, quando não indicamos um tradutor, são de nossa responsabilidade.

relação com Péricles e do fato de ela receber em sua casa muitos homens ilustres como discípulos e alunos, que, já nos primórdios de sua estada em Atenas, lhe correu, entre os populares, a fama de cortesã. Péricles, que vivia um casamento infeliz, assumido por razões de consanguinidade (com uma “parente - *prosêkousa*”²), “logo” (caso já não o fosse) se apaixonou por ela, em razão, sobretudo, dos dotes de sua inteligência, e também de sua esmerada educação, ou seja, por ser Aspásia muito hábil em assuntos da política, da sofística e da retórica.

Aspásia, mesmo casada com Péricles, veio a ser historicamente bem mais conhecida como a amante e não como a “esposa” de Péricles, com o qual teve um filho. Também não foram os dotes de sua inteligência e de sabedoria que historicamente ecoaram, e sim, simplesmente, a fama de *betaira*, de amante. Consta que Péricles logo se divorciou da primeira esposa, a fim de efetivamente se casar com Aspásia, mas, apesar de ser ele quem era, as leis de Atenas não permitiam, na ocasião, um novo casamento para os divorciados. Daí que, do fato de ela não se casar legalmente com Péricles, essa seria mais uma outra grande razão de Aspásia se passar aos olhos do público como a amante, a *betaira* de Péricles. Quanto ao divórcio, a lei ateniense previa a separação do casal, mas não a dissolução propriamente dita do casamento: não por razões religiosas, e sim pela condição não cidadã da mulher ateniense, que, no confronto da família, do pai ou tutor (*kyrios*), e, posteriormente, do marido, igualmente tutor, não gozava de emancipação. No caso de efetiva separação, o marido (e este era um grande empecilho em favor das separações) tinha que devolver para a família, juntamente com a esposa, o dote³, e, além disso, cabia ao pai, seu *kyrios*, a guarda dos filhos a título de manutenção e arrimo: dos meninos e das meninas⁴. O dote só não era devolvido em caso de adultério por parte da mulher, que, no geral, e

² *Vidas dos Homens Ilustres*: Péricles, I, 24, 8; o Cálías muito evocado pelos diálogos de Platão foi filho de um primeiro casamento dessa parente que veio a ser esposa de Péricles.

³ O orador Demóstenes diz que sua mãe, quando se casou, levou cinquenta minas de dote para casa. Cf. DEMÓSTENES. *Discursos Privados*. XXVII – Contra Afobo. Traducción de José Manuel Calubi Falcó. Madrid: Gredos, 1983, p.10. POMEROY, Sarah B.. *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Trad. Ricardo Lezcano Escudero. Madrid: Ediciones Akal, 1990.

⁴ FOUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *La Cité Antique*, II, VIII. Sobre direito familiar entre os gregos, veja também: DEMÓSTENES, *Discursos privados*, I, em particular XXX (*Contra Ónetor, por expulsión y desposesión*), XL (*Contra Beoto, acerca de la dote materna*), XLI (*Contra Espudias, por una dote*, XLI), Introducciones, traducción y notas de José Manuel Colubi Falcó. Madrid: Gredos, 1983; *Plaidoyers Civils. Plaidoyer contre*

em qualquer circunstância, era sempre a vítima nos casos de separação do casal. Na medida, pois, em que o dote não era devolvido, a mulher ficava totalmente sem arrimo, visto que ela não era herdeira, cabia-lhe apenas usufruir desse dote.

É certo que Aspásia em Atenas, mesmo ainda jovem, veio a ser uma figura, quer feminina quer humana, excepcional. Os termos com que, por exemplo, o moralista Plutarco (46-120 d.C.) questionou a paixão de Péricles por ela, denunciam o teor de sua excepcionalidade:

Qual arte (questionou Plutarco), qual poder de sedução tinha aquela mulher a ponto de enlaçar em sua teia o mais extraordinário homem de Estado de sua época, e de, inclusive, levar muitos filósofos a falar dela com tanta pompa e com tanta honradez?⁵

Esses filósofos a que Plutarco se refere são os contemporâneos dela, a começar por Anáxagoras, Arquelaus, Sócrates, e, enfim, também por Platão. A expressão “enlaçar em sua teia” denuncia, na paixão, por um lado, uma inversão da Retórica enquanto “arte de sedução”; por outro, uma subversão da condição submissa da mulher, cuja superioridade, nesse caso (enquanto da arte da sedução), vem a se constituir em artilho (numa inferioridade moral) a ponto de vitimar um Péricles!

Aspásia, isto é fato, foi uma estrangeira em Atenas, e lá venceu os limites da mulher grega: conseguiu o extraordinário feito de ter opiniões, e, sobretudo, liberdade para manifestá-las publicamente. Ela se pôs na contramão da vida cotidiana da mulher “livre” ateniense que se restringia aos recintos da *oikia*: longe da afluência e dos olhares da rua. Era, todavia, a casa, e não a vestimenta que ocultava ou escondia a mulher grega. Outras culturas até facilitavam o trânsito público da mulher, porém muito bem escondida sob robustas vestimentas. Aspásia, uma jovem solteira (sem *kyrios*), estrangeira, e, portanto, já numa condição cívica distinta da mulher grega cotidiana, não conseguiu vencer a exclusão moral (porque não dependia dela), mas a xenofobia do homem ateniense em nada afetou o seu espírito livre, e tampouco acanhou os dotes de sua inteligência.

Ela dialogava, em casa ou em público, com os homens, e, inclusive, quando lhe aprazia, participava de algum banquete, do simpósio corriqueiro (uma espécie de *happy hour*), que, entre si, os “políticos” atenienses (ricos)

Spoudias. Discours XXXIX-XLVIII. Tome II. Texte établi et traduit par Louis Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 1957.

⁵ *Vidas dos Homens Ilustres*: Péricles, I, 24, 2.

ofereceriam em suas casas, a fim de discutir as questões da hora, tramar e bebericar. Os gregos sempre encontravam um bom motivo para se reunir em banquetes, animados por boa música, e ali beber, discursar, recitar, namorar, dançar⁶... Aspásia, como mestra da arte da retórica, tinha uma participação ativa na inteligência pública da vida política dos atenienses. Misturada entre políticos, discutia assuntos do cotidiano, e até mesmo se permitia, nos “banquetes”, tomar o seu cálice de vinho: atitudes que, para o *êthos* costumeiro da reclusa mulher ateniense (reclusão que se constituía na sua liberdade), além de impróprias, eram libertárias e caracterizavam a “têmpera” da mulher devassa!

Plutarco, na *Vida de Péricles*, teve dificuldades, mesmo que desejasse, de enquadrar Aspásia na condição da cortesã: a) de um lado, porque destaca que não foi nessa condição que ela conquistou Péricles: “Péricles foi atraído por Aspásia por sua inteligência e por sua capacidade política”; b) de outro, porque, ao enquadrá-la como cortesã, ele insere as preleções que ela proferia na própria casa numa condição de reunião familiar: “os que a frequentavam levavam consigo as esposas para acompanhar as lições, embora a sua casa não propiciasse um ambiente honrado e digno, pois naquele recinto ‘mantinha jovens cortesãs’ – *paidiskas betairousas trephousan*”⁷. A desonra, por suposto, não estava nos que frequentavam as cortesãs, e sim nelas mesmas! Acrescentamos o destaque em “mantinha jovens cortesãs” por algumas razões decorrentes da grande dificuldade de traduzir o que Plutarco, efetivamente, quis dizer com estes três termos: *paidiskas betairousas trephousan*. Vejamos:

- 1) *paidiskas*: a) pode designar as mulheres jovens, de preferência as livres, mas também era um conceito ordinariamente referido às meninas escravas; b) poderia expressar, por força certamente de entonação, apenas uma jovem prostituta;
- 2) *betairousas*: a) traduzir *paidiskas betairousas* por “jovens prostitutas” é de todo inconveniente, visto que o adjetivo “prostituta – *pórnaí*” se sobreporia ao de *betaira* (de cortesã), termo que entre os gregos designava não a simples prostituta (em geral uma mulher do vulgo,

⁶ Quando acompanhados de suas mulheres, os homens ocupavam os introitos e o átrio, as mulheres se restringiam aos aposentos internos: “mandemos embora a *aulétrida* (a tocadora do aulo) que acaba de chegar, que ela vá flautear (*auloûsan*) para si mesma, ou, se quiser, para as mulheres lá dentro” (PLATÃO. *Banquete*, 176e). O aulo era uma flauta dupla, feito uma forquilha: um tubo de sobro com duas hastes, que, sustentadas com os polegares, eram dedilhadas com ambas as mãos.

⁷ PLUTARCO, *Vidas Paralelas*: Péricles, I, 24, 6.

sem ilustração e descuidada, sobretudo, uma escrava sem arrimo), mas a mulher relativamente ilustrada, versada nas literaturas e na música, a ponto de dar brilho à “intelecção” dos banquetes. Ela recitava poesias da epopeia, cantava e tocava instrumentos musicais: como o aulo, a flauta e a lira; b) não sendo a cortesã uma simples prostituta, segue-se, pois, que por *paidiskas betairousas* não se há de restritamente entender apenas “jovens cortesãs” como se fossem “jovens prostitutas” ou “meretrizes de luxo”; c) há que se levar em conta que a maioria dos banquetes (no caso do *happy hour* de fim de tarde, que por vezes seguia noite a dentro) se realizava no ambiente familiar, em recinto reservado ao *kyrios* cidadão, e, nessas ocasiões (mesmo que o exercício da sexualidade grega fosse liberal, sem qualquer preconceito quanto às formas e lugar de atividade sexual), o encontro em nada se parecia com algum tipo de promiscuidade⁸;

- 3) *trephô*, no contexto da assertiva *paidiskas betairousas trephousan*, pode significar várias coisas: a) o alimentar, no sentido de manter ou estimular; b) o formar, no sentido de preparar, educar; d) o nutrir, no sentido de dar apoio, sustento, promover o amparo. Ora, é aqui, dentro desse contexto, que pode estar o real significado do conceito, mais exatamente do preconceito, de “casa de prostituição” ou de “escola de cortesãs” que recaiu sobre a residência de Aspásia, dentro da qual ela era “suposta” como a grande mestral!

Apesar dessas observações, não se pode entretanto descartar que Aspásia, em Atenas, e em algum momento, não se apresentou como *betaira* ou cortesã. A dificuldade está no fato de que foi este conceito, o de cortesã, que, apesar de todas as suas excepcionais qualidades, a ela se sobrepôs como um preconceito, excluindo tudo o resto como menor. A bem da verdade, mesmo que ela tivesse em algum momento se posto na condição da cortesã, esse, por certo, foi, de sua vida, o aspecto menos significativo, e de todos o efetivamente menor. Aliás, ser cortesã, na Grécia, antes de um vício beirava uma virtude, em vista de que se pressupunha uma mulher com dotes de inteligência, de escolaridade (nas literaturas, nas letras e na música): uma mulher de boa educação, de fineza no trato humano e, claro, de beleza. Vinculando-se à filosofia, Aspásia, além de todos esses dotes, vestiu a si

⁸ Os banquetes eram reuniões festivas agendadas e comandadas pelo *kyrios*, e neles não se tolerava posses copulativas, apenas o intercâmbio de toques e de carícias. Não consta que era vedado aos da família transitar pelo recinto.

própria com a característica, que, do filósofo, era a principal: a do espírito livre, com o qual se dava o pensamento crítico, a liberdade de expressão e, acima de tudo, buscava ela, no exercício de sua inteligência, manter-se em nível da razoabilidade e da sensatez que caracterizam o pensar filosófico. Não podemos esquecer que a liberdade de palavra e, com ela, a franqueza (a *parrêsia*), era, para os filósofos, a coisa mais bela que um homem poderia cultivar. Mas isso não quer dizer que a *parrêsia* fosse bem acolhida ou tolerada pelo poder vigente ou estabelecido.

Isócrates, contemporâneo de Sócrates e de Platão, e também de Aspásia⁹, critica, em seu tempo, a falta de liberdade de expressão, nestes termos: “apesar de vivermos numa democracia, não existe liberdade de expressão (*parrêsia*), a não ser para os insensatos que se manifestam na tribuna, homens que em nada se preocupam conosco, e para os poetas cômicos, no teatro”¹⁰. A respeito dos tribunos das assembleias populares, Isócrates ainda proferiu a seguinte sentença: “o que acima de tudo causa espanto está no fato de o povo não escolher como condutores (*demagôgous*) cidadãos dotados da mesma disposição de ânimo dos que fazem a grandeza da cidade, e sim dos que falam e agem como os que a arruinam”¹¹.

O termo *parrêsia* era composto por um agregado de significados feito uma família morfológica: de *pan* = todo + *rhêsis* = discurso, sendo, por sua vez, que *rhêsis* pressupõe o verbo *erô* = dizer, anunciar, cuja raiz é *wer* do qual o latim derivou o *verbum* = a palavra. Tendo em vista esse contexto, a *parrêsia*, entretanto, não se aplicava restritamente à palavra, e sim ao discurso e à condição pela qual ele era proferido, mais exatamente a condição de liberdade, sob um pressuposto de confiança e de segurança da mente que o expressava, ou seja, que tinha a liberdade de dizer tudo o que sinceramente pensou e que quis dizer. Nesse caso, por ser um discurso inteiro, completo na sua dicção, vinha igualmente a ser concebido como aberto, franco, sincero. Daí que a *parrêsia* além de, em sentido literal, expressar a liberdade de dizer tudo o que se pensa, alargou o seu significado, sob termos positivos, para o da franqueza.

Ora, foi dotada dessas qualidades, fundamentos do espírito livre, que Aspásia – tão criticada pelos cômicos – veio, entretanto, a ser reconhecida

⁹ Na ocasião da morte de Sócrates, em 399, Isócrates tinha por volta de 37 anos, e, Platão, 29. Aspásia morreu um ano antes, em 400, com 70 anos de idade.

¹⁰ ISÓCRATES, *Discurso sobre a paz*, 14.

¹¹ ISÓCRATES, *Discurso sobre a paz*, 14.

nessa condição por homens extraordinários de seu tempo: por Péricles, Fídias, Sócrates, e, posteriormente, por Platão. A mesma liberdade de expressão dada aos poetas cômicos que promoviam o sarcasmo e o riso do povo, e também aos oradores, que amanhavam a mente popular aos interesses do poder estabelecido, não era a mesma concedida aos homens ou cidadãos sensatos. Isócrates criticou igualmente as trupes de cômicos que tomavam conta dos palcos atenienses: diz ele que “treinavam a comicidade para serem dignos de louvor”, e não, a rigor, “para se fazerem engraçados”. “Hoje, entre nós (acrescenta), são tidos como de inteligência bem dotada os que se fazem hábeis no manejo do escárnio e do sarcasmo”¹².

Foram, certamente, as exigências de crueldade que caracterizavam a comédia (e, nesse ponto, não podemos esquecer que os deuses gregos eram concebidos, mais que qualquer homem, como seres que sabiam exercitar com precisão tanto a crueldade quanto a bondade) que fizeram de Aspásia uma mulher vulgar e tola. O que de fato ela fez, além de criar em sua casa uma bem sucedida escola filosófica de retórica, foi transformá-la num ambiente de acolhimento e de arrimo para as mulheres, que, a exemplo dela, viviam na solidão e no exílio no contexto de uma *polis* de mulheres “livres” (as *melissas*¹³) somente enquanto reclusas. Ela, por razões, que ninguém sabe quais foram, se exilou de Mileto e veio a se pôr como uma estrangeira em Atenas; muitas mulheres de Atenas, em particular esposas de cidadãos viviam a condição de repudiadas por seus maridos, e eram igualmente “exiladas” da própria família, e, conseqüentemente, da *polis*.

Em Atenas, a lei protegia com rigor a condição de *kyrios* sobre as mulheres. Um marido ultrajado facilmente recorria ao arconte, a fim de restabelecer a sua honra e os seus direitos. Para o adultério da mulher, cabia o repúdio e o abandono, visto que o marido devolvia a mulher à sua família sem a devolução do dote; dado que ela, em geral, era também repudiada pelo pai ou tutor, não lhe restava muita alternativa senão se prostituir ou se amasiar com outro homem, com o que se estreitavam ainda mais os laços de submissão e de tutela. Levando-se ainda em conta que a mulher grega já era “por natureza” exilada da cidadania e da vida pública, restava-lhe, uma vez repudiada, pouca condição de arrimo: a não ser como prostituta e/ou

¹² ISÓCRATES, *Discurso aeropagítico*, 49.

¹³ A *melissa* era a abelha rainha da colméia (*melissa* = *meli* = mel). Daí que *melissa* veio a ser a alcunha com a qual os gregos se referiam à mãe e à esposa que viviam reclusas no recinto (na “colméia”) familiar. Trata-se de um “reconhecimento e enlevo”, que, antes de engrandecer a mulher, evidencia o jugo dentro do qual ela vivia.

cortesã, condição dentro da qual, em particular a de cortesã, encontrava um certo espaço na vida cívica, garantido pelos interesses que rodeavam sua existência (seu “usufruto”) e promoviam a sua manutenção.

Sem amparo e sem saída, ser cortesã era a derradeira possibilidade que restava, uma vez repudiada, a uma ilustre mulher de Atenas de sobreviver com dignidade. Civicamente aceito, o repúdio as lançava numa condição – a da *hetaira* ou cortesã – dentro da qual, inclusive, sem arrimo, as mulheres se punham aptas para, em si mesmas, e em suas relações humanas, vivenciar o *êthos* cívico e a *aretê* da paideia grega¹⁴. Na vida, nem sempre nos é dado fazer só o que gostamos, e não poucas vezes somos como que “espontaneamente” forçados a fazer o que podemos ou o que nos cabe ou é possível fazer. O elemento facilitador de umas quantas mulheres migrarem (mesmo que isso se restringisse a um contexto de minoria) para a vida de cortesã decorria do fato de que o repúdio por parte do marido (fruto de motivos os mais variados, inclusive fúteis), acompanhava muitas vezes o repúdio do pai, e as deixava desprotegidas, cabendo-lhes apenas usufruir da condição, caso tivessem, de intelectualmente cultivadas. Do fato, pois, de tais mulheres terem tido acesso familiar (na *oikia*) à escolaridade, quer na literatura, quer na poesia, quer na música, pelo menos lhes restava a possibilidade, sobretudo para as mais jovens, de, a contento, atender todos os requisitos apropriados e requeridos de uma cortesã.

Eis aqui, por força de seu excepcional espírito livre, a razão de Aspásia ter feito, em Atenas, a diferença: ela promoveu a ocasião no sentido de fazer de sua casa o ambiente acolhedor (*trephô*) de que necessitavam as jovens mulheres (*paidiskas*), empurradas à condição de cortesã (*hetairousas*). Daí que Aspásia pode “apenas” (o que em termos de qualidade humana não

¹⁴ A desqualificação do humano não se vincula diretamente à condição dentro da qual alguém espontaneamente está ou se vê forçado a se pôr, e sim na aptidão interna quanto ao manejo dessa condição. É certo, por exemplo, que a pobreza, com tudo que a circunda (a carência de boa alimentação, de habitação digna, de saúde, de direitos, de acesso à boa educação, etc.), porta em si mesma uma condição de violência, entretanto, por si só não submete o indivíduo à impossibilidade da qualificação humana. Se fosse assim, não encontraríamos em meio à lastimável pobreza tantos homens e mulheres da mais alta qualidade e dignidade humana, fruto de laborioso manejo pessoal de si mesmos, de sua existencialidade e de suas relações humanas. Dizemos “manejo pessoal” em razão de que a referida “qualidade” humana independe das “qualificações” estatutárias. Os promotores de estatutos são aqueles mentores de interesses políticos, econômicos, religiosos, que, em geral, não estão dispostos a eliminar ou a desfazer o *status quo* da pobreza, e, quando aparentam fazer, apenas impõem “qualificação” humana em conformidade com a “moral” estatutária conveniente à manutenção do próprio poder.

foi pouco) ter dado para si o ônus da extraordinária tarefa do amparo e do cuidado, qual seja, a da *philadelphia* (“amor fraterno”) sobre a qual se erigiu a filantropia, o amor, nos termos de uma amizade, afeição e bem-querer, à humanidade. Platão, no *Eutífron*, fez referência explícita à *philanthrôpia* ao “amor que Sócrates cultivava pelos homens”¹⁵; o mesmo fez Aristóteles na *Ética* a Nicômaco, onde observou que há, entre os homens, uma disposição natural para a amizade e o cuidado recíproco¹⁶. Na “casa de Aspásia” deu-se algo semelhante ao que se observará a partir dos anos 300 a.C. no “jardim de Epicuro”¹⁷: o acolhimento dos sem arrimo, em busca de afeição, de segurança e de proteção. Dado que, em ambas as casas, na de Aspásia, e, depois na de Epicuro, para lá se dirigiam sobretudo os excluídos (prostitutas, cortesãs, afeminados, e os “sem eira e nem beira”) não tardou a encontrar repúdio por parte daqueles que, publicamente, se engrandeciam ao discursar sobre a decência e sobre a honradez, e que, verbalmente e ao olhar público, se colocavam na nobre condição de reserva dos homens nobres (*kaloikagathoi*), senhores dos bons costumes e do *êthos* consuetudinário!¹⁸ Do fato de Aspásia ter feito prosperar uma importante escola de retórica em Atenas, restam ainda algumas observações quanto à sua excepcionalidade:

¹⁵ *Eutífron*, 3 d; Diógenes Laércio aponta em Platão três espécies de filantropia: a saudação cordial com o aperto de mão (*tês prosêgorias*); o acolhimento aos necessitados (*tis boêthêtikós*); o oferecimento de refeições (*philodeipnistaî*) [*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 98]. No *Alcibiades*, Plutarco vinculou “a benevolência e a filantropia – *eunoias kai philanthrôpías*”, a fim de realçar a relação de Sócrates para com Alcibiades (*Vidas paralelas*: Alcibiades, I, 3 - Volumen III: Coriolano-Alcibiades, Paulo Emilio-Timoleón, Pelópidas-Marcelo. Trad. de Aurelio Pérez Jiménez, Madrid: Gredos, 2006; <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/index.htm>).

¹⁶ *Ética a Nicômaco*, VIII, 1, 1155 a 20.

¹⁷ SPINELLI, M. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 140 e ss.

¹⁸ Desde os gregos a *philadelphia* e a *philanthrôpia* não escaparam dos requisitos da moralidade cívica estabelecida: o ato era tido como nobre apenas quando atendia os excluídos, que, entretanto, não eram excluídos dos estatutos de moralidade. O atendimento ou acolhimento aos excluídos dos estatutos era, antes de nobre, repulsivo e escandaloso. Daí que o gesto da *philadelphia* ou da *philanthrôpia* em muitos casos não agregava virtude, antes, se constituía muitas vezes em vício, como o do orgulho, da arrogância, da soberba e da vanglória. Trata-se de uma atitude que enfim se instalou como um hábito social, e que historicamente se estendeu sobretudo aos pobres (aos excluídos da riqueza) para os quais, junto com a ajuda, sempre se levou os estatutos. O inusitado se impôs quando alguém disposto a “eliminar” a pobreza se tornou um contraventor, em alguém destituído de virtude: viu no gesto de dar o que sobra, os restos ou que está fora de uso (seu sapato velho) um ato nobre e valioso, mas, em contrapartida, no desejo ou no querer erradicar a pobreza, em elevar os pobres ao mesmo nível dos da riqueza, um ato de desordeiro ou de arruaceiro dos bons costumes!

a) que ela se exilou em Atenas com uma educação sólida, e também com algum suporte econômico. Ela vinha de Mileto, terra de Tales e de Anaximandro, e um dos maiores centros intelectuais da antiguidade, centro de prosperidade e de riqueza; b) manter, fazer prosperar e conseguir ter sucesso com uma escola de retórica e, ainda por cima, ter como alunos homens ilustres como Péricles, Fídias, Sócrates e seus amigos, isso, por si, demonstra que ela não tinha tanto tempo assim para exercer a função de cortesã ou de transformar a sua residência num meretrício de luxo.

Foi, pois, a sua fama e sucesso na retórica, numa Atenas em que a mulher não participava da vida pública, sem direito a ter voz e opiniões, que lhe concedeu, restritivamente, a alcunha diminutiva de cortesã. Essa fama se consolidou, sobretudo, dentro do universo dos autores da comédia grega, e isso também por razão simples: porque a chacota (o gracejo, a zombaria, a mofa) não conhece por vezes limites precisos entre a sensatez e a vulgaridade, ou entre a compaixão e a crueldade. Dos cômicos afamados da época, cabe citar Cratinos (520-423 a.C.) e Eupolis (446-411 a.C.), ambos de Atenas, e que se celebrizaram pela sátira política e pelos violentos ataques pessoais à figura do político. Eupolis, inclusive, praticou um estilo muito próximo ao do mais importante comediante poeta da época, Aristófanes (444-385), também de Atenas.

Péricles, como já posto, se apaixonou e começou a frequentar Aspásia bem cedo, e não tardou (dada a sua condição de governante e de político) a dar o repúdio à esposa, indo viver com Aspásia, com quem logo teve um filho¹⁹. Quanto a essa paternidade de Péricles, merece destaque o fato de que, em 451, já sob sua liderança, a Assembleia decretou que, a partir daquela data, seria considerado ilegítimo todo filho que não nascesse de pai e de mãe atenienses. Do “bastardo”, Sólon, promulgara uma lei extraordinariamente rígida, a ponto de ser satirizada por Aristófanes, nas *Aves*. A lei sentenciava o seguinte: que “o filho bastardo, havendo filhos legítimos, será excluído da sucessão e, caso não tenha filho legítimo, os bens passarão em herança para os parentes mais próximos”²⁰. A lei de Péricles, no contraposto da de Sólon, visava ampliar (“democratizar”) o reconhecimento dos filhos, de modo a validar os nascimentos de relações extraconjugais, por exemplo de um ateniense com a sua amante também ateniense.

¹⁹ Na época os “métodos” anticoncepcionais eram bem precários. O preservativo, feito com tripas de ovelha, era escasso, e, certamente, muito desconfortável e pouco confiável.

²⁰ ARISTÓFANES, *As Aves*, vv.1664-1666.

A lei, entretanto, e dado que o filho de Péricles com Aspásia nasceu posteriormente, não valeu para Péricles, visto ser Aspásia uma estrangeira. Pressupondo, todavia, os requisitos da cidadania grega, restou ainda a Péricles a possibilidade de incluir seu filho (e, pelo que consta foi o que ele fez) “nos registros da sua fratria, e por isso lhe deu o nome de Péricles”²¹. Em relação a Aspásia, Péricles, por esse ingrediente, também passou a exercer sobre ela a condição de *kyrios*. Por certo, um *kyrios* amoroso! Isso em razão do que consta na *Vida de Péricles* escrita por Plutarco: “todos os dias, quando Péricles saía de casa para a Ágora, e quando em casa retornava, ele a saudava com um beijo cheio de ternura (*kataphilein*)”²². Instalada ao lado de Péricles, do “césar” de Atenas, resulta, enfim, bem pouco provável que Aspásia fosse a efetiva cortesã que alguns relatos, sobretudo dos autores cômicos, dizem que ela foi.

Um testemunho derradeiro em favor da excepcionalidade de Aspásia pode ser encontrado no *Menexeno* de Platão. Pelo que nele vem descrito, Aspásia também se celebrizou em Atenas pelos discursos fúnebres que proferia. Trata-se de um dado importante na medida em que ela não haveria, nessa condição, de ter se celebrizado caso fosse uma mera, mesmo que sofisticada, cortesã. Era comum entre os gregos ilustres contratar hábeis oradores para fazer o panegírico, exaltar as glórias e os feitos, e, sobretudo, as virtudes familiares e cívicas por ocasião do funeral do parente morto. A qualidade do orador contratado dependia sempre da riqueza e do *status* familiar e político do falecido, de modo que, quanto maior a sua nobreza, mais afamado o orador. Aqui mais uma vez fica evidente que a família de um nobre e ilustre cidadão grego jamais iria contratar uma cortesã, mesmo que de luxo, para fazer o panegírico do morto.

Platão, enfim, e ainda no *Menexeno*, faz de Aspásia explícita referência quanto ao ensino que Sócrates dela recebeu. Tratam-se de palavras dadas como de Sócrates: “tive a sorte (diz ele) de ter uma brilhante professora (*didáskalos*) de retórica que preparou excelentes oradores, um deles que se distingue entre todos os gregos, Péricles, o filho de Xantipa”; “também tive como mestre de música Conos, filho de Metróblio, enquanto ela (Aspásia) era a mestra da retórica”²³. No *Eutidemo*, Sócrates diz a Crítion que Conos, o citarista, ainda lhe ensinava, naquela ocasião (ou seja, ainda na época

²¹ *Vidas dos Homens Ilustres: Péricles*, I, 37, 5.

²² *Vidas dos Homens Ilustres: Péricles*, I, 24, 8.

²³ *Menexeno*, 235 e – 236 a; *Fedro* (269 e): “no discurso da retórica, Péricles foi o mais elevado”.

quando se deu o diálogo), “a tocar a cítara”²⁴. Convém, ademais, dizer que Sócrates (segundo consta no *Banquete*), diz igualmente ter sido instruído por uma outra mulher: pela sacerdotisa Diotima, estrangeira como Aspásia, e que, antes da retórica, lhe ensinou o *logos* a respeito do que é o amor²⁵.

2 SÓCRATES E XANTIPA: A SUBVERSÃO DO *ÊTHOS* CONVENCIONAL DOS GREGOS

2.1 – Sócrates teve uma ascendência modesta. No *Laques*, não sem fina ironia, ele deu de si mesmo o seguinte testemunho: “sempre careci de recursos para pagar honorários aos sofistas, os únicos que se apresentavam como capazes de fazer de mim um homem de bem e de valor”²⁶. Ele, efetivamente, não tinha recursos, e, na contrapartida, os sofistas não tinham o bem e o valor que ansiavam vender. Quer dizer: um, mesmo pagando, não comprava o queria; o outro, apesar de vender, não oferecia o que prometia! Sem maiores perspectivas, Sócrates, pois, fez a vida valendo-se da mais concorrida possibilidade que o Estado, na época, facultava aos menos abastados: a carreira militar. Além dos pobres, o exército se valia de um grande contingente de mercenários, vindos dos mais diversos *demos* e *poieis*. Chegou, no entanto, um tempo – afinal, foram tantas guerras e tantas baixas – que se impôs nas famílias atenienses o receio e o desgosto de liberar seus filhos para a guerra: “Pretendemos dominar a todos (discursou Isócrates), mas não queremos servir no nosso exército”²⁷.

Sócrates era um ateniense nascido no *demos* de Alopece, localizado nas proximidades de Atenas: dois quilômetros, aproximadamente, na direção de quem desce para o porto de Faleros. Do pai de Sócrates, Sofronisco, temos uma informação lacônica de que era um escultor, um modesto *litbourgos*, ou seja, um artesão que trabalhava pedras. A informação é lacônica porque não há uma especificação do tipo de “pedras” que trabalhava: se preciosas ou não, ou se, simplesmente, esculpia na pedra, o que, em qualquer circunstância, expressa que ele detinha, mesmo que modesto, um saber e uma habilidade apreciáveis. Da mãe, Fenarete, consta que ela era parteira (*maieutria*), função, sem dúvida, muito respeitada e valiosa para a época²⁸.

²⁴ *Eutidemo*, 272 c.

²⁵ *Banquete*, 201 d; veja o que já foi exposto no Capítulo VI, item 3.2.

²⁶ *Laques*, 186 c – tradução de Carlos Alberto Nunes.

²⁷ *Discurso sobre a paz*, 44 – tradução de Maria Helena Ureña Prieto.

²⁸ *Laques*, 181 a: “lá em casa (na de Lisímaco), nas conversações diárias, meus filhos falam sempre de Sócrates em termos elogiosos, mas nunca perguntei se eles se referiam ao filho de

No *Eutidemo*, Platão faz referência a um “meio” irmão de Sócrates, Pátocles, por parte da mãe, que, após a morte de Sofronisco, se uniu a Queredemos²⁹. A mulher grega viúva tinha uma iminente necessidade de se casar de novo, a fim de poder manter-se civicamente vinculada à *polis*, e assim garantir o resguardo e a autonomia derivada de um *kyrios*.

Foi associado ao exército, como soldado e guerreiro, e não, a rigor, na condição de filósofo, que Sócrates veio a ser louvado em Atenas como um herói vivo, e, inclusive, a deter alguma regalia e proteção do Estado, quer quanto ao acesso à educação quer quanto ao soldo, em remuneração à sua atividade como hoplita. Até por volta dos cinquenta anos, Sócrates filosofava entre uma guerra e outra, visto que participou de três: da batalha de Potidea (431 a.C. – com 38 anos de idade)³⁰, da de Délío (424 a.C. – com 45 anos) e da de Anfípolis (421 a.C. – com 48)³¹. Daí que o Sócrates guerreiro não é um personagem, mas um homem real, um sujeito histórico, e não apenas um personagem que sintetiza, feito uma metáfora, o espírito filosófico que se construiu entre os gregos. Tal é o caso também de Alcibiades, que sintetiza quer a beleza, a permissividade e a grandiosidade de Atenas, quer a riqueza, o fausto e o usufruto, por um espírito livre, de insondáveis possibilidades. Alcibiades é o retrato do homem grego que se dá, ou que, publicamente, tira de si mesmo, sem culpa e sem preconceito, e sem, inclusive, medo de ser ridículo, todos os prazeres que alguém pode se permitir. Ao se acentuar o personagem, fica, em geral, de fora a condição de um Alcibiades guerreiro, habilidoso orador e político, estrategista e general de guerra, que, em várias delas, atuou como cavaleiro e como comandante, inclusive da esquadra que recolocou, em 411, o Mar Egeu sob o domínio de Atenas. Exposto a constante risco da morte, o soldado grego com cidadania ateniense gozava de algumas regalias, inclusive, quanto ao casamento: a permissão legal de ter duas esposas. Temos a esse respeito, em Diógenes Laércio, o registro de um rol de testemunhos, a começar por um recolhido em Aristóteles:

Aristóteles diz que Sócrates teve duas mulheres: a primeira Xantipa, com a qual teve o filho Lâmprocles; a segunda, Mirta, filha de Aristides, o Justo,

Sofronisco”; *Teeteto*, 149 a; *Primeiro Alcibiades*, 131 c: “mui amado Sócrates, filho de Sofronisco e de Fenarete”.

²⁹ *Eutidemo*, 297 d-e; 298 a.

³⁰ *Cármides*, 153 a-b; *Banquete*, 219 e: “ocorreu-nos (este testemunho é dado como de Alcibiades) fazer em comum uma expedição em Potidea”.

³¹ “Sócrates (...) participou da batalha de Anfípolis”. Cf. LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, V, 22.

que ele a tomou sem dote e com a qual teve dois filhos: Sofronisco e Menexenes (...). Outros autores dizem que a primeira esposa foi Mirta (...). Dizem, entretanto, que esse hábito de contrair mais de um matrimônio surtiu em decorrência da carência de homens dizimados pela guerra, e da necessidade de repovoar a cidade de Atenas, razão pela qual havia um decreto que autorizava cada cidadão tomar, independentemente de sua esposa legítima, uma outra mulher, e com ela ter filhos. Sócrates, segundo eles, valeu-se desse decreto³².

Das esposas que Sócrates teve, Xantipa exerceu uma presença muito marcante em sua vida, e também no contexto da vida das mulheres, mais exatamente das esposas de Atenas. A respeito de Mirta bem pouco se sabe, a não ser que Sócrates a recebeu “sem dote”, ou seja, era oriunda da pobreza, e filha (não, necessariamente, por consanguinidade) de Aristides, dito “o justo”. O casamento com Xantipa se deu dentro das normas do consuetudinário regente da cidadania grega. Por princípio, foi a filosofia que fez de Sócrates um sábio, mas foi Xantipa que o sujeitou à condição de um homem cotidiano. Tudo, entretanto, o que se diz a respeito dela está envolto mais em lendas que em verdades, e expressa, naquele tempo e ainda hoje, bem mais um preconceito sobre a condição do ser esposa, genericamente considerada, que uma condição real. O certo é que Xantipa não foi nem uma “senhora violenta que atormentou a vida de Sócrates”, nem uma “verdadeira megera”, como alguns tradutores, por vezes, fazem constar em notas de rodapé³³. O mais estranho é que atribuem essa descrição aos escritores da época, mas, na verdade, não é exatamente assim: o que de fato ocorre é uma transposição sobre Xantipa de uma mentalidade machista contemporânea, e isso por sobre uma mentalidade igualmente machista grega.

Sob a mentalidade grega, a mulher, mais precisamente a esposa, vem em geral descrita como alguém sempre pronta para uma “boa briga”: sempre disposta a aquietar a autoridade do marido dentro de um recinto, o da casa (da *oikia*), no qual lhe cabia, por “direito”, salvaguardar sua autoridade. Dá-se que o cidadão era uma autoridade externa, no recinto da *polis* e da

³² *Apud* LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, V, 26.

³³ Pensamos aqui, explicitamente, na nota do *Fédon* publicado pela Abril Cultural (1983), p. 60, n. 7. Na nota 101 (p. 126) João Cruz Costa faz uma referência infeliz à “humanidade com que os atenienses realizavam as execuções capitais”. Talvez procederam como os cristãos da Inquisição: faziam as execuções acompanhar de muitas orações e preces. Ou então, como os franceses da época da guilhotina: se orgulhavam de afiar bem as navalhas! Que humanidade! Mas, que diferença haverá ser transpassado por uma espada de ouro ou por uma de bronze?

Assembleia, mas não, a rigor, dentro de casa. Pelo que consta em Xenofonte e, no caso, como palavra de Sócrates (do qual Xenofonte foi discípulo e amigo), não era incomum a reciprocidade entre marido e mulher na governança em favor da prosperidade familiar. E parece também, pelo que está posto como palavras (ensinamentos) de Sócrates que existia uma real parceria entre marido e mulher:

Posso citar como certos maridos tratam suas mulheres como colaboradoras, auxiliares úteis na prosperidade da própria casa... Penso, pois, que a mulher é uma boa colaboradora no bom desempenho da casa quando ela “condivide” com o marido as responsabilidades do bem comum. O dinheiro entra, em geral, na casa graças ao trabalho do homem, mas cabe à mulher administrá-lo: se ela o emprega bem, a casa prospera, se mal, se arruína³⁴.

São duas coisas distintas no mundo grego: uma, a mulher dentro do recinto familiar; outra, fora dele, no recinto da *polis*. Por toda a Grécia, a mulher, em qualquer lugar, mas, sobretudo fora de casa, bem pouco tinha voz e consideração pública. Desacompanhada do marido, ou sem o séquito de escravos ou de escravas, a mulher sequer ousava sair de casa: da porta para fora, sozinha, ela era observada e abordada como se fosse uma prostituta. Xantipa foi das poucas mulheres que rompeu com aquela tola condição: a condição do homem da rua, o saloio que se viu forçado a olhá-la sob outros paradigmas que não o costumeiro, de modo que se viu obrigado a adotar (perante o diferente, inusitado, ameaçador) um outro ver igualmente infeliz e depreciativo: como uma mulher irascível, escandalosa, temperamental, a “louca” de Atenas.

No *Fédon*³⁵, por exemplo, Xantipa é, isto sim, descrita como uma mulher vigorosa, muito bem disposta no sentido de defender seus direitos e interesses, e, inclusive, de seus filhos. Não está claro se ela é mesmo a mãe de Lâmpocles, só dele, ou também de Sofronisco e de Menexenes. Em conversa com Alcibiades, perante o qual Xantipa proferiu algumas “verdades”, “impropérios”, do ponto de vista do mesmo, Sócrates defende Xantipa. Alcibiades se admirou, perante Sócrates, do fato de ele suportar “as trovoadas” de Xantipa, ao que Sócrates respondeu, questionando: “E tu, não te incomodas com o grasnar de teus gansos?” (Questão que leva a supor que Alcibiades criava

³⁴ XENOFONTE. *Econômico*, III, 15-16.

³⁵ *Fédon*, 60 a.

gansos). “Não, e eles me dão ovos e gansinhos”. Ora, emendou Sócrates: “Para mim, Xantipa gerou filhos (*paidia genna*)”³⁶.

Na prisão, na visitação a Sócrates, Xantipa é descrita como uma mulher disposta a brigar em favor de seu marido, e, claro, em favor igualmente de seus direitos de esposa e de mãe. A esse respeito, Diógenes Laércio conserva, por exemplo, uma fala dentro da prisão entre Xantipa e Sócrates que soa feito uma anedota, mas, na verdade, é um testemunho de coragem e lamento público; disse Xantipa: “Estão te matando injustamente”; e Sócrates (ao modo de quem minimiza e consola, submetendo a desgraça ao humor) respondeu: “Preferirias que fosse justamente?”³⁷. Há, inclusive, afeição nessa resposta. Também na prisão, quando Críton e alguns amigos chegam para visitar e confabular com Sócrates, encontraram Xantipa sentada ao lado dele, e ela, assim que entraram, “começou a se lamentar e a maldizer”, “como fazem as mulheres nessas ocasiões”, acrescentou Fédon, com algum preconceito. Em alta voz, ela reclamou: “É a última vez, Sócrates, que teus amigos falam contigo, e tu com eles”. Dado que repetia compulsivamente essa sua reclamação, Sócrates, voltando-se para Críton, requisitou que a levasse para casa, ao que Críton, imediatamente, pediu aos seus escravos que o fizessem, e ela continuava se lamentando e se “golpeando no peito”³⁸.

Ora, nada há de excessivo em todo esse ato: excessiva haveria de ser a condição dentro da qual Xantipa se viu, com Sócrates, igualmente submetida. Não há, em referência à sua atitude, qualquer desabono. Aliás, Xantipa não estava só: tinha ao lado o filho adolescente. Se porventura houve algum suposto exagero, haveria de recair sobre Sócrates, o que, todavia, é igualmente inconveniente conceder-lhe tal atribuição, visto que não havia mesmo muito o que se fazer naquele derradeiro e definitivo momento, a não ser pedir para alguém que, com segurança e generosamente, conduzisse Xantipa e o filho ao recinto familiar. E foi o que Críton fez, com a ajuda e na confiança de seus escravos. Dificilmente um honrado cidadão grego circulava pelas ruas de sua cidade sem o séquito de seus escravos. Tanto menos as esposas.

O suposto desabono poderia estar no fato de Sócrates, já no cotidiano da vida e no dia derradeiro antecedente à sua morte, ter dado pouca atenção à mulher e ao filho, em favor da causa filosófica e dos amigos. Pode até ser.

³⁶ *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, V, 36-37.

³⁷ *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, V, 35.

³⁸ *Fédon*, 60 a; golpear-se no peito se constituía numa atitude bem comum dos atores da tragédia quando representavam a manifestação física da dor e da aflição.

Entretanto, o que dos relatos sobressai é uma tentativa de colocar a filosofia, no cotidiano da vida de Sócrates, acima de “qualquer coisa”, por mais nobre que ela fosse. Com Sócrates, quanto ao seu envolvimento com a filosofia, se atribui o mesmo que ao cidadão em relação à *polis*, para a qual haveria de dar prioridade, sobrepondo a filosofia acima de tudo. O desconfortável, entretanto, de uma sobreposição da filosofia acima da afeição familiar (afeição que um homem deve ter para com seus filhos e para com sua esposa), desqualificaria a filosofia em sua origem, cujo saber haveria de germinar exatamente sob o conceito da *philia*, da afeição e do amor.

No que se refere a relação entre Sócrates e Xantipa, há pelo menos duas primordiais coisas a se levar em conta: de um lado, o modo como os atenienses se portavam perante suas mulheres, que, no geral, ficavam restritas aos afazeres da casa, de modo que não os acompanhavam nas convivências públicas, tampouco nas tratativas quer de questões cívicas quer dos negócios com os quais regiam a vida familiar; de outro, o modo diferenciado, bem pouco usual, como Sócrates se relaciona com Xantipa, quer deixando-lhe a regência da vida familiar, quer requisitando (“espontaneamente”, como ocorre entre casais parceiros) dela cuidados, desvelo e atenção em suas andanças e confabulações filosóficas. Xantipa, isto é fato, veio a ser a condição da liberdade de Sócrates gastar o seu tempo filosofando pelas ruas de Atenas. E não só, como também era a proteção de que ele carecia no sentido de, ao contrário, por exemplo, de Diógenes de Sínope, encontrar sempre de novo um lar disponível, amoroso e aconchegante. Nesse ponto, Xantipa, perante um Sócrates absorto na reflexão e concentrado em seus ideais, estava sempre por ali, zelosa (amorosa) e atenta (dedicada), e até se punha em seu encalço, administrando-lhe duras reprimendas a título de cuidados. Eis, por exemplo, um fato relatado por Diógenes Laércio:

Certa vez Xantipa, em pleno Mercado (*en agorai*), puxou Sócrates pelo manto, ao que os seus confabuladores imediatamente se escandalizaram dizendo: dê-lhe um corretivo; ao que Sócrates retrucou: sim, sem dúvida, vamos eu e ela nos agarrar, e vocês se põem a exortar: toma Sócrates, dê-lhe Xantipa!³⁹

São vários os elementos que sobressaem dessa fala: a) os acompanhantes (auditores) de Sócrates se indignam já pelo fato de ver Xantipa no encalço de Sócrates, e em pleno mercado; b) veem em Sócrates algo inaceitável, alguém

³⁹ LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, V, 37.

que não exerce sobre Xantipa, sua mulher, a condição do *kyrios*: daquele que tem autoridade, que é o senhor soberano, o chefe da família que sempre põe a mulher (sobretudo, perante os olhos dos outros) em seu devido lugar; c) veem Xantipa, perante Sócrates, como uma mulher publicamente não subalterna, alguém que, em pleno Mercado (se pelo menos fosse em casa, na *oikia*), e perante seu marido, exhibe força e vigor, a ponto de aparentar uma “louca”, ou seja, totalmente fora dos padrões habituais; d) eles requisitam de Sócrates um corretivo contra Xantipa, ou seja, que procedesse ao modo habitual entre os gregos comuns faziam: “vociferar” publicamente perante a mulher, a fim de que todos pudessem ver e avaliar o quanto da condição de *kyrios*, de chefe dominante, ele dispunha como homem público não subjugado; e) da parte de Xantipa, ela, claramente, estava pouco se importando com os homens do séquito “confabulante” de Sócrates (homens ricos, que, por sua vez, eram acompanhados, numa certa proximidade, cada um com seu cortejo de escravos), e tampouco se receia em sua condição de mulher, antes, acanha-os com sua capacidade de zelar pelo homem que ama, que o tem, e que ela quer manter a seu lado; f) Sócrates, de sua parte, sabe da Xantipa que tem: uma companheira de bom tamanho na qual encontrou seu complemento e a condição de sua liberdade (da *eleuthería*) com a qual pode fazer da filosofia a razão de sua vida e sua ocupação principal; g) Xantipa, enfim, foi aquela que efetivamente velou o corpo e que chorou a morte de Sócrates. Ora, que consideração, em vida, haveríamos de ter, que afeição e quanto respeito para com aqueles, em relação aos quais suspeitamos que irão velar nosso corpo e chorar nossa morte.

2.2 – Xenofonte, no *Banquete*, põe na boca de Sócrates, a respeito da mulher em geral os seguintes dizeres: que, quanto à natureza (*physis*), a mulher “não é inferior ao homem”, a não ser quanto à posse de “conhecimento (*gnômês*) e de vigor (*ischys*)”⁴⁰. Tratam-se de dizeres que sempre se prestaram a mal-entendidos, sobretudo, na medida em que *gnômê*, muitas vezes, vem traduzido por inteligência, abrindo assim espaço para se perpetuar o mito segundo o qual “a mulher é menos dotada de inteligência que o homem”. Sócrates, pelo teor e contexto de sua fala, de modo algum fez esse tipo diminutivo de abordagem, e sim, que, no contexto da escolaridade (da *didaskaleion* e do *mathêma*) entre os gregos, as jovens não dispunham das mesmas oportunidades que os jovens; e o mesmo se aplica com relação à

⁴⁰ *Banquete*. II, p. 9.

força e ao vigor aos quais os meninos (*neos*) eram submetidos e as meninas (*korês*) preservadas. Daí que, com sua fala, Sócrates não queria com certeza dizer que a mulher é frágil, fraca, ou algo semelhante, como, em geral, dela faz estampa o mito, e sim, que, infelizmente, os gregos não dispensavam às meninas a mesma preocupação concedida aos rapazes.

É dentro desse contexto da fala de Sócrates, referida por Xenofonte, que Antístenes (o cínico, discípulo de Sócrates e mestre de Diógenes de Sínope) fez uma observação no mínimo insólita e, simultaneamente, burlesca, característica bem própria da conversa entre homens gregos, sobretudo, quando o assunto era mulher. Este é o teor da conversa: Antístenes questiona Sócrates a respeito do que ele consegue aprender e ensinar (*paideueis*) convivendo com Xantipa. A razão de seu questionamento se deve ao suposto caráter de Xantipa: uma mulher de temperamento austero, combativo, e que o tempo todo implicava com Sócrates e não se intimidava perante os que mexiam com ela⁴¹. Por detrás do questionamento de Antístenes, há duas coisas a se observar, uma que diz respeito à *gnôsis* (“conhecimento”), e, outra, ao *ischys* (“vigor”) de Xantipa:

- a) quanto à *gnôsis*, a questão tem a ver com a própria maiêutica praticada por Sócrates, por cujo método ele diz que não ensina nada a ninguém, apenas ajuda a retirar de dentro de seus convivas (dos que ele interroga) o saber de que dispõem. Daí, então, que Antístenes quer saber o quê, efetivamente, Sócrates retira de dentro de Xantipa, uma vez que ela, o tempo todo, faz jorrar sobre ele apenas reprimendas, admoestações e advertências; b) quanto à força (*ischys*) Antístenes (sempre a título de chacota) quer fazer crer que Xantipa ultrapassa em força (com o poder de seu gênio) o vigor físico de qualquer homem, inclusive, o dos atletas.

Ora, Sócrates, perante as insinuações de Antístenes, ao invés de diminuir Xantipa, de dar voz (no recinto de um banquete) a uma zombaria pública, coloca-a numa condição de enlevo. Sócrates compara o gênio de Xantipa ao de um cavalo, em referência ao nome que ela tem: *Xanthippos* = *xanthos* (amarelado, loiro, baio) + *hippos* (cavalo). Dela, Sócrates ressalta o gênio não a título de um defeito, mas de um valor, o da sua *thymoeidê*, isto é, do seu caráter resoluto, irascível, forte, tal como o de um bom cavalo de raça, de alta qualidade para os manejos do cotidiano da lida. Que serventia, afinal, haveria de ter um cavalo doce, suave, sem um *thymos* resoluto, marchando,

⁴¹ *Banquete*. II, p.10.

seja no campo de batalha, seja na pista de atletismo? Não seria, pois, de um cavalo suave, brando, que o guerreiro e o atleta, o jóquei ou o cocheiro de biga, haveria de se valer, e sim de um cavalo fogoso (*thymoeideis*), com temperamento forte, inflamado, impetuoso. Um cavalo domado em excesso fica subalterno, acanhado, sem outro manejo a não ser o da submissão pela doma, e, portanto, fica sem capacidade de uma pronta iniciativa quer nos imprevistos de uma competição ou de uma guerra. Para ambos os casos, se fazem necessários um consórcio de propósitos e de excelência na relação entre cavalo (*hippos*) e cavaleiro (*hippikos*), pois são juntos que executam a competição e a guerra.

Sócrates, pois, ao verbalizar a sua relação com Xantipa, põe duas questões em causa: a primeira tem a ver com a força do temperamento, que, feito uma “potranca” fogosa, Xantipa sabia se pôr no seu lugar e fazer sua parte, de modo que, com ela, Sócrates podia irrestritamente, e em qualquer circunstância, contar. Indomável, ela tinha iniciativa própria, e, tendo iniciativa, tinha tudo aquilo de que Sócrates carecia a fim de viver absorto e dedicado à lide filosófica. Na labuta diária quem não tem iniciativa não tem nada. Exuberante, Xantipa, em todos os fronts, subvertia o *êthos* da mulher grega cotidiana. Numa Atenas povoada de machos, prontos para se impor e para desqualificar qualquer doce e submissa mulher, Xantipa perante todos se impunha, e não de modo suave, requisitando respeito e fazendo se respeitar. Lá em Atenas, mesmo na rua – onde uma mulher sozinha é observada como se não fosse de ninguém – e em qualquer outro lugar, Xantipa era bem mais que a mulher de Sócrates: era simplesmente Xantipa.

Quanto à segunda questão, ela diz respeito ao modo peculiar como Sócrates encarava a sua vida pública. Como um guerreiro, que, entre uma guerra e outra, se veste com outra armadura (*hoplon*), com o manto do filósofo, sem, entretanto, portar a lança e a espada, sem o elmo, sem o escudo e sem a couraça. Ele se vale apenas do *logos* e, por *logos*, haveremos aqui de entender quer o cérebro de que dispunha quer da palavra da qual se valia como instrumento de pergunta, mas não, a rigor, de resposta. Da armadura do hoplita⁴², Sócrates também não usava a caneleira (*knêmis*, polainas de couro, que cobriam, inclusive, os joelhos), e talvez seja por isso, ou seja, pela carência de toda a vestimenta do guerreiro, que sobre Sócrates se criou

⁴² HOMERO. *Odisseia*, XIV, vv.277-278. Homero (v.296) faz referência ao *boagrion*, quando diz que ele e o filho Telêmaco tinham à disposição alguns *boagria*, ou seja, “escudos cobertos de pele bovina”. Quanto à espadas, ou era de ferro ou de bronze afiado.

a lenda de que seus interlocutores, pelas ruas, golpeavam-lhe a cabeça, arrancavam-lhe os cabelos, aplicavam-lhe socos no peito e pontapés nas canelas⁴³. Quanto, enfim, ao gênio de Xantipa, Sócrates não o concebe muito distinto dos demais homens, visto que, caso contrário, não teria dito o que disse: “quero viver bem com todos os homens com os quais convivo, e justo por isso escolhi a esposa que tenho, convencido de que, sabendo lidar com o gênio dela, saberei facilmente lidar com o de todos os demais”⁴⁴.

2.3 – Uma coisa é certa: havia entre Xantipa e Sócrates uma grande reciprocidade e uma harmonia que condicionavam uma espontânea concórdia, e que os tornavam reciprocamente afetuosos. Se Xantipa era a mãe apenas de Lâmprocles, e, Mirta, dos outros dois, de Sofronisco e de Menexenes, não há como saber. Também não há como saber, inclusive, se Mirta foi realmente uma esposa, ou se apenas tomou parte da vida familiar, não, a rigor, como parceira, talvez apenas como um agregado afetivo no recinto da casa e da família. No *Fédon*, consta a respeito uma descrição que merece atenção, atribuída a Críton, quem na companhia de amigos, e em visita a Sócrates na prisão, relatou: “encontramos junto a Sócrates (...) Xantipa, que, sentada ao lado, portava o filho (*to paidion*) consigo”⁴⁵.

Como primeira observação, cabe notar que o texto, em si, é ambíguo, visto que não diz claramente se o filho (*paidion*) que portava, e do qual não consta o nome, era de Xantipa ou não. O relato, todavia, passa a impressão que sim; mas não está claro. Entretanto – e este é um dado importante –, é preciso observar que a referência “portava (*echousan*) consigo” de modo algum comporta explicitamente o sentido, como alguns traduzem, de que Xantipa “levava o filho no colo”; apenas acentua que Xantipa “conduzia” ali dentro da cela, e que “estava ali, com ela, sob o seu governo” o filho (*to paidion*). Isso, evidentemente, nada impede que fosse o adolescente Lâmpocles, o que, aliás, seria bem mais plausível dado as circunstâncias.

No mesmo contexto, um pouco mais adiante, consta no *Fédon*, que, antes de Sócrates tomar a cicuta, os amigos dele “trouxeram seus filhos, dois pequenos e um já grande, e as mulheres de casa também vieram”⁴⁶. De um lado, há uma informação inequívoca de que Sócrates tinha três filhos;

⁴³ *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, V, 21.

⁴⁴ *Banquete*, II, p. 10.

⁴⁵ *Fédon*, 60a.

⁴⁶ *Fédon*, 116b.

de outro, a expressão “as mulheres de casa (*oikeia gynaiques*)”, também é ambígua, sem que exatamente se saiba quais são as mulheres. É de se supor que as duas estivessem ali (visto que a expressão não exclui que possa ter sido assim), e sugere ainda que poderiam estar no recinto outras mulheres ou da parentela ou escravas. Ora, se escravas, sob esse fato, se põe logo em questão a tão falada “pobreza” de Sócrates, que vivia sob uma condição familiar sem grandes cuidados e sem arrimo.

Também no *Críton*, há mais de uma referência aos filhos de Sócrates. No contexto do diálogo, Críton usa os filhos de Sócrates como argumento para convencê-lo a pagar a fiança e se exilar na Tessália. Críton quer amolecer o sentimento de Sócrates, e, com isso, nublar nele a lucidez racional:

Atraiçoas teus filhos (diz ele), abandona-os, quando deverias sustentá-los e educá-los; tu poderás livrá-los de toda a má sorte e de todas as calamidades que sempre afligem os pobres órfãos. Podemos ou não ter filhos, se temos, devemos nos ocupar com a destinação deles, nutri-los e educá-los⁴⁷.

Ainda no mesmo *Críton*, o próprio Sócrates, em resposta, faz referência aos filhos dizendo que todos nasceram em Atenas, e, em vista disso pondera que, se aceitasse pagar a fiança e a se exilar na Tessália, antes de um bem, de saída faria um mal: levaria seus filhos a serem “estrangeiros longe de sua própria pátria”, com o que os submeteria a umas quantas dificuldades, sobretudo, em vista de “mantê-los e de educá-los”⁴⁸. Perante, aliás, o próprio Tribunal, Sócrates se valera dos filhos como argumento de misericórdia: “Atenienses, tenho parentes e filhos; estes são três, um já taludo e dois pequeninos”⁴⁹. Claro que Sócrates não fez esse apelo a título de um falso testemunho, tampouco na condição de um pai degenerado e humanamente descomprometido com o cuidado familiar, e sim porque de algum modo, era atencioso e dedicado.

A esse respeito, nos *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, Xenofonte descreve Sócrates confabulando certa vez com o filho adolescente Lâmpocles que andava sendo um tanto desrespeitoso e ingrato para com a mãe. Sócrates sai em defesa de Xantipa, e, pelo teor do diálogo, são evidenciados dois lados: um, de Sócrates, que confabula suavemente com Lâmpocles, e que faz referências elogiosas a Xantipa; outro, de Xantipa, retratada sob dois aspectos: um, como uma mãe extraordinariamente dedicada para como seu filho; outro, como uma mulher de caráter vigoroso, que, como tal, carecia de

⁴⁷ *Críton*, 45c-d.

⁴⁸ *Críton*, 54a.

⁴⁹ PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. II, 34d.

ser conhecido e compreendido, e, acima de tudo, amado. Quanto ainda ao primeiro aspecto, Xenofonte destaca a louvação de Sócrates de vários feitos de Xantipa; no segundo, descreve a natureza de seu caráter difícil (*chalepotês*), por vezes agreste, rústico, selvagem (*agriotêta*), afeito a constantes irritações, e que, efetivamente, por vezes se tornava pesado não só para os da convivência, como também para ela própria, cabendo a todos o amoroso dever de lidar com esta circunstância.

O fato é que Xenofonte apresenta Sócrates como um pai mui consciente de sua tarefa na relação com o filho Lâmpocres, e também perante Xantipa, que dentro do teor comunicativo de sua descrição (Xenofonte, não esqueçamos, escreveu para os atenienses), não deixa de caricaturar o retrato, sob teor semelhante como a literatura satírica verbalizou Sócrates. Em ambos os casos, e isto na medida em que a literatura (como também é o caso de *As Nuvens* de Aristófanes) tinha por meta mais propriamente distrair e divertir que informar. Então, o maior compromisso se deslocava para o gosto dos atenienses que prezavam, nas confabulações do teatro e da rua, a ridicularização e a depreciação verbal⁵⁰. Aqui cabe logo considerar que muitas “informações” a respeito dos homens ilustres de Atenas perpetuaram de boca em boca tendo como fonte o chiste do teatro e da rua, e não a descrição ou a análise histórica. Eis aqui um bom exemplo que deve ter sido fabulado no teatro, e, depois, alcançado a rua:

Certa feita, Xantipa, depois de umas quantas reclamações e injúrias, acabou derramando a jarra d’água em Sócrates, ao que ele apenas respondeu: ‘Bem sabia que depois de tão grande trovoadas não poderia mesmo deixar de vir a chuva’.⁵¹

Por certo deve ter havido algum pedaço de verdade: por exemplo, enquanto em casa, perante amigos, Xantipa reclamava das andanças e ausências de Sócrates, deixou cair ou lançou sobre ele a água da jarra. O fato, em si, pode também, num contexto de chiste e de teatro, fazer referência às tensões (“trovoadas”) pré-mentruais de Xantipa. Ria-se de Xantipa, na figura dela, a condição da mulher: afinal, é sempre mais sossegado, “econômico”, tranquilo, rir de muitos em apenas um dado como frágil. Pode ser, entretanto, que alguém efetivamente presenciou Xantipa derramando ou jogando água em Sócrates; pode até mesmo ser que foi Sócrates, em algum momento de descontração, que se divertiu com os amigos contando algum ocorrido nesse

⁵⁰ *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. II, V, p. 21.

⁵¹ *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. II, V, p. 35-36.

sentido, ou ainda, por ser uma figura recorrente como personagem do teatro, por ser um filósofo reconhecido por sua sede de saber, que escutava bem mais que falava, a enquete da jarra d'água não demorou a comparecer no teatro.

De mais a mais, é evidente que, no teatro, era bem mais interessante e divertido destacar as idiossincrasias comportamentais de Sócrates que as suas teses ou máximas filosóficas; lá, na sátira do palco, fazia mais graça realçar os falatórios e as contendas de Xantipa com Sócrates que destacar dela a generosidade e o terno amor por ele. Outros personagens também foram satirizados no teatro, foi o caso de Platão, por exemplo, representado feito um velho caduco falando sozinho, expondo para si mesmo seu projeto reformista como se estivesse perante o tirano Dionísio. Por certo, com relação a Aristóteles, fora, sem dúvida, bem mais divertido reproduzir, perante o público do teatro, sua gagueira do que os seus raciocínios lógicos. Os gregos, afinal, não iam ao teatro para fazer filosofia, e sim para rirem de si mesmos enquanto riam dos outros: dos políticos, dos sofistas, dos poetas e dos filósofos.

2.4 – Sócrates, cabe, enfim, dizer, atribuía pouca importância ao dinheiro, atitude que, por certo, causava desconforto no seu cotidiano familiar. É de se supor que essa “pouca importância” concedida por ele não se desassociava do respaldo recebido de amigos e de familiares que o auxiliavam na tarefa da manutenção da casa e dos filhos. É bem provável que, com várias batalhas no currículo, ele recebesse algum soldo pela condição de soldado e guerreiro – aliás, na batalha de Anfípolis ele já estava com 48/49 anos de idade. Em Diógenes Laércio consta um testemunho, atribuído a Aristóxenos, segundo o qual Sócrates, como guerreiro, conseguira uma boa fortuna, e que vivia da “aplicação do capital, do qual tirava somente os juros, gastando apenas a renda e reinvestindo o principal”⁵². Tudo isso é bem plausível, ao que se acresce o fato de que Sócrates adotara para si uma vida simples, contentando-se em tudo com a medida justa e com o absolutamente necessário. A esse respeito, eis como Xenofonte o descreve: como alguém que, em tudo, se portava como sábio, e que no item da alimentação comia e bebia o suficiente para garantir o prazer (sob medida) de comer e de beber. Diz ainda Xenofonte que Sócrates privilegiava os alimentos *in natura* com um mínimo de preparo e sem muito condimento, e que, costumeiramente, dizia

⁵² *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. II, III, p. 20.

que “a fome é o melhor tempero”⁵³. Há um testemunho que retrata, num só tempo, a frugalidade de Sócrates e o caráter inquieto de Xantipa:

Num certo dia, quando Sócrates convidou uns amigos ricos para jantar, Xantipa estava envergonhada com a sobriedade da refeição, o que levou Sócrates a consolá-la com estas palavras: “Não te inquietes Xantipa, se eles forem comidos (*metrioi*), serão indulgentes para conosco; se não forem, teremos apenas lhes oferecido o que valem”⁵⁴.

O mesmo princípio da frugalidade, da valorização do pouco enquanto necessário, Sócrates transferia para tudo o demais. Certa feita, no Mercado, diante das prateleiras sortidas de mercadorias, resmungou perante os amigos: “Nossa! Quantas coisas de que não tenho necessidade!”. Consta também como dele a famosa frase, que ainda hoje é corriqueira: “Enquanto muitos vivem para comer, eu como para viver”⁵⁵. Xantipa, assim como Sócrates, porquanto fossem humanos reais, são também ideias concebidas quer pelo imaginário da cultura quer pela razoabilidade da ideia filosófica. Xantipa, mesmo que na genealogia grega fosse um nome usual, poderia, entretanto, ter sido simplesmente um apelido que enfatizava o caráter (*thymos*) resolutivo, irascível, forte e vigoroso da mulher de Sócrates. Ela, além disso, no contexto da ideia do Sócrates platônico, corresponderia ao ideal de mulher preconizado pela *República*. Daí que, nesse sentido, e como um derradeiro aspecto relativo ao pressuposto de “Sócrates e suas mulheres”, podemos, enfim, vincular Sócrates/Xantipa ao conceito de “comunidade de mulheres” (*koinas tas gynaikas*⁵⁶), concebido por Platão na *República*.

Sócrates, por esse viés, e com suas mulheres, expressaria uma “comunidade”, mesmo que diminuta, na qual, entretanto, imperaria um traço característico da comunidade de mulheres: nem Mirta nem Xantipa (mesmo que não estivessem disponíveis para outros) não eram, todavia, “propriedades” cativas de Sócrates. Não mais havia entre ele e suas mulheres a submissão costumeira à condição do *kyrios*: o cidadão esposo ao qual era devido à mulher prestar obediência e dar senhoria. Daí que, dentro desse contexto, poderíamos ver a casa de Sócrates mais como um suposto “cativeiro” para ele que para as

⁵³ XENOFONTE. *Memoráveis*. I, 3, p. 5-8; III, 14, p. 5-6. *Ciropeédia*. I, 5, p. 12. *Banquete*. IV, p. 40-42.

⁵⁴ *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. II, V, p. 34.

⁵⁵ *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. II, V, p. 24 e 34.

⁵⁶ *República*. V, 457c-d. Tratamos da questão no livro *Helenização e Recriação de Sentidos*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2015, p.377.

suas mulheres. “Cativoiro” porque, distinto de outros filósofos, Sócrates não se restringia à rua, visto que tinha por obrigação retornar continuamente ao lar, ao convívio dos filhos e das mulheres. Em decorrência desse retorno, e em vista do que vem descrito a respeito da relação de Sócrates com Xantipa, o que sobressai é o companheirismo que Platão, sob os termos da *koinastias gynaikas*, idealizou entre um homem e uma mulher.

Xantipa, ainda relativo aos termos da comunidade de mulheres, vem igualmente descrita como uma mulher que tem as qualidades necessárias da guardiã, à qual (independentemente do fato de ela ser ou não mãe dos três filhos de Sócrates) é entregue a guarda, em termos de um governo, da casa e dos filhos, e, inclusive, do próprio Sócrates. E é dessa guarda, efetivada sob um profundo desvelo de Xantipa, que vinha o socorro que tornava Sócrates disponível e moralmente desimpedido, para trafegar pelas ruas de Atenas labutando em favor da causa humana e da causa cívica, e, evidentemente, da filosófica. Daí que, em Platão, Xantipa não vem descrita como uma megera, ou como simples mulher cotidiana, reclusa, que, enquanto esperava e reivindicava proteção do marido, vivia à sombra dos afazeres e das distrações disponíveis na vizinhança e na casa. Xantipa é retratada por Platão como uma mulher especial que se assomou com Sócrates e com sua causa.

Do homem grego, enfim, o maior valor requisitado, aquele com o qual os conterrâneos avaliavam a nobreza de caráter, consistia na dedicação em favor do bom governo (do ordenamento) e da conservação da *polis* e da família⁵⁷. Sócrates, a rigor, não se ocupava, ao menos dentro dos parâmetros locais, com tais governos, a não ser com os da mente (ou da alma) humana. Para isso contava com um generoso e atencioso apoio familiar (representado por Xantipa) e também de outras fontes, que lhe permitiam viver “folgado” para se doar à tarefa que a si mesmo se dera: despertar, sobretudo nos jovens, o interesse e a capacitação na busca por um novo homem grego intelectivamente edificado. O primordial dessa busca recaía no ser homem a título de um “*plus*” para além do ser cidadão, de modo a levar Sócrates, inclusive, a descartar por completo a “forma mimética da virtude (*mimêtas eidôlon aretês*)”⁵⁸. Sócrates em definitivo exclui a representação do aparentar ser virtuoso quer em consonância com o estatuto da *politeia* (da lei e do consuetudinário) quer sob qualquer modelo ou linhagem filosófica. O que,

⁵⁷ “*kai poleis oikousin*” (EURÍPIDES. *Electra*, v. 386); “*oíkous kai tà koinã*” (PLATÃO. *Eutífron*, 14b); “*tôn poleôn te kai oikéseôn*” (PLATÃO. *Banquete*, 209a).

⁵⁸ *República*, X, 600 e.

em nome do filosofar, ele pressupôs que se vivenciasse, isto sim, foi “o que é” (*to ti estin*) ser virtuoso racional e universalmente considerado sob os termos do que, em sua essência⁵⁹, seria plausível filosoficamente definir a virtude.

Sócrates com sua causa – que, aliás, não deixa de ser uma “causa” acrescida pelos ideais superlativos da ideação platônica –, fez a diferença. Xantipa, por sua vez, movida por um amor de *thymos* resoluto, fez de Sócrates a sua causa. Dos anseios de Sócrates, a “oração” por ele proferida no final do *Fedro* contém a justa medida de seu *thymos*, e também de sua *pbronêsis*, isto é, de seu agir em consonância como os anseios de seu peito (*pbrên*) e de sua inteligência (*nous*). Ele em si mesmo uniu três ideais que o filósofo platônico passou a almejar: a *sophrôsynê* = *sôs* (a “saúde” enquanto “libertação” da mente) + *pbrên* (a capacidade, a título de um cuidado e preocupação de envolver numa mesma direção os anseios do peito ou as inquietudes da paixão) + *pbronis* (a inteligência quer enquanto faculdade cultivada pela educação filosófica quer derivada da experiência adquirida no exercício do viver). Esta foi a oração proferida por Sócrates:

Oh querido Pan, e todos vós deuses locais, dai-me a beleza interior que eu seja capaz de germinar; permita que, externamente, eu me contente com

⁵⁹ Este é um termo que, na posteridade filosófica, promoveu grandes mal-entendidos, a ponto de promover os que o rejeitam por completo. Estes, em geral, são os que, perante o termo “essência” (segundo a linguagem latina), e na medida em que conhecem apenas a mentalidade do escolasticismo (mentalidade que destoou profundamente da grega) simplesmente o recusam por desconhecer o *status* filosófico da questão germinada pelos gregos. Efetivamente, o termo “essência” chegou até nós por força de uma derivação em latim do “*to ti estin* – o que é” da formulação filosófica grega a partir de Parmênides. O “*to ti estin*” da linguagem ordinária grega comportava tanto um modo de perguntar (aquele que em nossa língua corresponde ao corriqueiro “o que é isto?” endereçado a alguma coisa) quanto de responder (“isto é ...”, em que na reticência se coloca o nome da coisa questionada, por exemplo, “isto é um toco”). Ora, os latinos traduziram o “*to ti estin*” por “*quid est*”, e, com ele, filosoficamente buscaram compreender a formulação filosófica do “*ti estin*” grego. Dentro dessa mesma questão também se agregou o conceito da “ousía”, que os latinos nunca a traduziram, apenas interpretaram sua significação sob os termos “*quod sub stat*”, e que, por colagem, resultou no “*sub-stantia*”. Temos ainda que acrescentar que o “*to ti estin*” grego da formulação filosófica, além da *ousía*, se vinculava ao “*to to ên eimai*”, traduzido pelos latinos por “*quod quid erat esse*”. Aqui fechamos o todo da questão: a) o “*quod quid est*” bem como o “*quo quid erat esse*” ambos foram conjuntamente substantivados em dois termos com os quais os latinos se referiam ao todo da questão, quais sejam, o de “*essentia*” e o de “*quidditas*” [sendo que este último, em sua significação própria, significava “aquilo (isto é, a questão) que o *quid* se refere ou diz respeito”]; b) a *ousía* foi “substantivada” com o termo “*substantia*”, que, na sua significação, se referia ao “o que está sob uma estância mais abaixo” (SPINELLI, M.. *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*, São Paulo: Loyola, 2006, p.313ss.).

o que tenho, em amistosa harmonia com o que trago dentro de mim; que o sábio seja para mim o rico, e que eu apenas tenha a posse do ouro que um homem sensato carece e pode carregar.⁶⁰

Recebido em fevereiro 2017; Aceito em abril 2017

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓFANES. *As Aves*. Tradução de Adriane da Silva Duarte. São Paulo: Hucitec, 2000.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Texte établi et traduit par J. Voilquin. Paris: Garnier, 1961.
- DEMÓSTENES. *Discursos Privados*. Introducciones, traducción y notas de José Manuel Colubi Falcó. Madrid: Gredos, 1983.
- _____. *Plaidoyers Civils*. Discours XXXIX-XLVIII. Tome II. Texte établi et traduit par Louis Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 1957.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988. Testo greco a fronte a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2005.
- EURÍPIDES. *Electra*. <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/euripide/electre.htm>.
- FOUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *La Cité Antique*. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce e de Rome. Paris: Achette, s./d. (*A Cidade Antiga*. Tradução de Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2004.)
- HOMERO. *Odisseia*. Texto bilíngue, tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.
- ISÓCRATES. *Discours*. T. III: Sur la Paix, Aréopagitique, Sur L'Échange. Trad. Georges Mathieu et Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1942.
- _____. *Política e Ética*. Textos de Isócrates. Trad. de Maria Helena Ureña Prieto. Lisboa: Presença, 1989.
- MANSFELD, Jaap. The Chronology of Anaxagoras Athenian Period and the Date of his Trial, I. *Mnemosyne*, 32, 1979, p. 39-69.
- _____. The Chronology of Anaxagoras Athenian Period and the Date of his Trial II, *Mnemosyne*, 33, 1980, p. 17-95.
- PLATÃO. *Oeuvres complètes*. Vol. 1: *Hippias mineur; Alcibiade; Apologie de Socrate; Euthyphron; Criton*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris, Les Belles Lettres, 1953.
- _____. *Pbèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- _____. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.
- _____. *Fédon*. Trad. introd. et notes par Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.
- _____. *Theaetetus, Protagoras Gorgias, Cratylus, Euthydemus*. Edição bilíngue, vários tradutores. Cambridge; London: Loeb Classical Library, 1996.
- _____. *República*. A cura di Franco Sartori. Con testo a fronte. Bari: Laterza, 1997.
- _____. *República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Gulbenkian, 1993.
- _____. *Eutidemo*. Texto estabelecido por John Burnet, trad. de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2011.

⁶⁰ *Fedro*, 279b-c

- PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Critão, Laquete, Cármites, Lísida, Eutifrone*, Protágoras, Górgias. Trad. de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.
- _____. *Dialogues*. Texte grec ed. John Burnet, 1903, corrigée par Philippe Remacle, traduction française Victor Cousin. Paris: 1822 -1840. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Vol. II: Solón-Publícola, Temístocles-Camilo, Pericles-Fabio Máximo. Trad. de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1996.
- _____. *Vidas Paralelas*. Vol. III: Coriolano-Alcibíades, Paulo Emilio-Timoleón, Pelópidas-Marcelo. Trad. de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 2006.
- _____. *Vidas Paralelas*. Vol. VIII: Foción-Catón el Joven, Demóstenes-Cicerón, Agis-Cleómenes, Tiberio-Gayo Graco. Trad. Carlos Alcade Martín y Marta González González. Madrid: Gregos, 2010.
- _____. *Oeuvres complètes*. Paris, Dider, 1844. <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/index.htm>;
- POMEROY, Sarah B. *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas*. Mujeres en la Antigüedad Clásica. Trad. Ricardo Lezcano Escudero. Madrid: Ediciones Akal, 1990.
- PRANDI, Luisa. I Processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora e l'opposizione a Pericle. *Aeuum*, 51, 1977, p.10-26;
- XENOFONTE. *Apomne moneýmata*. Xenophontis commentarii, recensuit Carolus Hude. Lipsiae: Teubneri, 1969.
- _____. *Banquete, Recuerdos de Sócrates, Económico, Apología de Sócrates*. Traducciones y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.
- _____. *Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), 2008;
- _____. *Œuvres Complètes*. Tr. Eugène Talbot. Paris: Hachette, 1859. <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/index.htm>.