



issn: 2176-5960

Προμηθεύς

journal of philosophy

n. 40 September - December 22



ASPÁSIA OU DIOTIMA: QUEM FOI A MESTRA ERÓTICA DE SÓCRATES?

Raquel Wachtler (Doutoranda em Filosofia na UFS)

RESUMO: Na presente investigação, contrapondo o Sócrates de Platão com a figura de Sócrates que emerge a partir dos textos e da doxografia referente aos socráticos, apresento duas hipóteses sobre quem foi a mestra erótica de Sócrates. De um lado, a hipótese doxográfica geral dos socráticos que apontam Aspásia como sua mestra erótica, uma vez que Ésquines e Xenofonte, discípulos de Sócrates, bem como outros filósofos e doxógrafos posteriores à época clássica (Alciphron, Ateneu, Cícero, Filóstrato, Luciano, Máximo de Tiro, Plutarco, Sinésio, Victorino), retratam Aspásia como a mestra de Sócrates nas artes eróticas. De outro lado, a inovação platônica que apresenta Diotima como a verdadeira guia erótica de Sócrates. Busco demonstrar a importância da sacerdotisa de Mantinea no Banquete, já que Diotima está associada diretamente a novidade platônica do éros filosófico. Na sequência, indico os possíveis motivos desse deslocamento (substituir Aspásia por Diotima como figura central do éros filosófico e guia erótica de Sócrates) realizado por Platão, com enfoque em como estes motivos vinculam-se a aspectos essenciais das novidades eróticas propostas por Platão. Por fim, questiono se esta estratégia platônica, que limita a sabedoria de Aspásia a só um dos assuntos pelos quais era conhecida (retórica), não seria mais uma das camuflagens que a filosofia fez com as heranças sofisticadas, em especial, das feitiçarias retórico-eróticas aspasianas que influenciaram profundamente o socratismo.

PALAVRAS-CHAVE: Aspásia de Mileto; Diotima de Mantinea; Sócrates; Erótica.

ABSTRACT: In the present investigation, contrasting Plato's Socrates with Socrates' character that emerges from the texts and doxography from the Socratics, I present two hypotheses about who Socrates' erotic teacher was. On the one hand, there is the general doxographic hypothesis of the Socratics who point to Aspasia as his erotic teacher, since Aeschines and Xenophon, disciples of Socrates, as well as other philosophers and doxographers after the classical period (Alciphron, Athenaeus, Cicero, Philostratus, Lucian, Maximus of Tyre, Plutarch, Synesius, Victorinus), portray Aspasia as Socrates' teacher in the erotic arts. On the other hand, there is the Platonic innovation that presents Diotima as the true erotic guide of Socrates. I seek to demonstrate the importance of the priestess of Mantinea in the Banquet, since Diotima is directly associated with the platonic novelty of philosophical éros. Next, I indicate the possible reasons for this displacement (replacing Aspasia with Diotima as the central figure of philosophical éros and Socrates' erotic guide) carried out by Plato, focusing on how these reasons are linked to essential aspects of the erotic novelties proposed by Plato. Finally, I question whether this Platonic strategy, which limits the wisdom of Aspasia to just one of the subjects for which it was known (rhetoric), would not it be another one of the camouflages that philosophy made with the sophistic inheritances, in particular, of the Aspasian rhetorical-erotic sorceries that profoundly influenced Socratism.

KEYWORDS: Aspasia of Miletus; Diotima of Mantinea; Socrates; Erotic.

Ésquines e Xenofonte, discípulos de Sócrates, bem como vários outros filósofos e doxógrafos posteriores à época clássica (Alciphron, Ateneu, Cícero, Filóstrato, Luciano, Máximo de Tiro, Plutarco, Sinésio, Victorino)¹ apresentaram Aspásia de Mileto como mestra de Sócrates nas artes eróticas, além de treiná-lo nas artes oratórias. O *Banquete* de Platão, em contraste com as obras destes outros discípulos de Sócrates que também abordaram tal temática erótica, apresenta Sócrates sendo conduzido num percurso erótico-filosófico (a célebre “escada do amor”) por uma sacerdotisa de Mantineia chamada Diotima. Aspásia ou Diotima? Qual das duas foi a mestra erótica de Sócrates?

De saída, afirmo que isso sempre depende de qual Sócrates. Essa afirmação já é também uma resposta preliminar à questão que dá nome ao texto. Com efeito, é impossível responder a tal pergunta (Aspásia ou Diotima?) sem escolher apenas um Sócrates. Se o Sócrates escolhido é o Sócrates-personagem de Platão, então Diotima é evidentemente sua guia erótica. Se a escolha é por algum outro Sócrates, por exemplo, o Sócrates de Xenofonte, então a resposta também é outra. No caso de Xenofonte,² Aspásia de Mileto aparece como importância nos assuntos eróticos e domésticos, elogiada tanto em *Econômico* como em *Memoráveis* pela voz da personagem Sócrates. O Sócrates de Ésquines, na obra *Aspásia* – que tratava sobre *éros* e *areté* – recomenda a Cálias contratar a estrangeira de Mileto como guia para seu filho Hipônico.³ Nestas fontes a resposta para a questão – Aspásia ou Diotima – indicam a *hetaira* milésia como guia de Sócrates nos assuntos eróticos.

Apresentarei essas duas hipóteses. De um lado, a hipótese doxográfica dos socráticos que apontam Aspásia como mestra erótica.⁴ De outro lado, a inovação platônica que retrata Diotima como a guia erótica de Sócrates. Buscarei mostrar a importância da sacerdotisa de Mantineia no *Banquete*, uma vez que Diotima está associada diretamente a novidade do *éros* filosófico. Indicarei possíveis motivos desse

¹ Nas coletâneas que reúnem os fragmentos dos socráticos, como a *Socrates et Socraticorum Reliquae*. (GIANNANTONI, 1991) e a reunião feita por Claudia Mársico em *Socráticos, Testimonios y fragmentos* (2014) aqui utilizada, todos estes autores aparecem trazendo informações sobre a maestria erótica de Aspásia em na doxografia associada aos dois diálogos chamados *Aspásia*, um de Antístenes e outro de Ésquines.

² “- Esses de quem dizes que têm boas esposas, será que foram eles próprios que as educaram? - Nada como fazer uma investigação [...] Eu te apresentarei também Aspásia, que, com maior competência que eu, tudo isso te explicará ...”(XENOFONTE, *Econômico*, Livro III.14, 1999.)

³ (MÁXIMO DE TIRO. *Dissertationes filosóficas*, XXXVIII.4. SSR, VI.A.62 In: MÁRSICO, p.396, 2014.)

⁴ “Aspasia, Pericles’ partner, is a central character in the classical Greek imaginary. Several Socratics refer to her when dealing with the topic of wise women and their role in erotics” (MÁRSICO, p.207, 2017).

deslocamento (substituir Aspásia por Diotima como figura central do *éros* filosófico e guia erótica de Sócrates) realizado por Platão, com enfoque em como estes motivos vinculam-se a aspectos essenciais das novidades eróticas propostas por Platão.

Hipótese geral dos socráticos: Aspásia de Mileto

Começarei por dois dos discípulos de Sócrates que escreveram diálogos intitulados *Aspásia*. São Ésquines e Antístenes. Infelizmente chegaram até nós apenas as opiniões escritas pelas pessoas decentes⁵, isto é, temos a doxografia destes diálogos, mas nenhum fragmento direto destes textos de Ésquines e Antístenes sobreviveu ao longo dos séculos. Estudando a cronologia destes diálogos, alguns pesquisadores interpretam o diálogo *Aspásia* de Ésquines num movimento responsivo às críticas feitas por Antístenes em seu diálogo também intitulado *Aspásia*.⁶ Segundo estes estudos cronológicos, o *Menêxeno* de Platão parece, por sua vez, responder ao diálogo de Ésquines⁷, fixando a expertise de Aspásia como unicamente retórica⁸ em lugar de representá-la também como a mestra erótica de Sócrates.

Tal como Antístenes no diálogo *Aspásia*, no *Menexeno* Platão utiliza o nome de Aspásia como meio de criticar a imagem do estadista Péricles.⁹ O diálogo *Aspásia* de Antístenes, no que diz respeito ao *éros*, só contribui com a informação de que Aspásia foi extremamente amada por Péricles. Com estranheza, Antístenes constata esse amor do marido por sua parceira, algo completamente incomum para o costume ateniense. Péricles beijava Aspásia ao sair de casa e também ao chegar. Imagem que é lembrada por Plutarco quando este aborda, em sua obra sobre Péricles, a relação do

⁵ No início da obra *Jacques, o sofista* Barbara Cassin discute a noção de doxografia. Em certo ponto ela chama a atenção para este aspecto “decente” da etimologia de *doxa*: “uma ‘opinião verdadeira’, [...] opinião daqueles de quem se tem uma boa opinião, a opinião das pessoas decentes...” (CASSIN, p.19, 2017).

⁶ “Suele suponerse que la obra de Antístenes habría sido anterior a la de Esquines, de manera que la visión negativa original sería contrapesada con una visión positiva de Esquines, modificada parcialmente por una perspectiva intermedia encarnada por Platón en el *Menêxeno*.” (MÁRSICO, p.116, 2014)

⁷ “[...] it is as certain as anything can be on the basis of internal evidence alone that the Aspasia was written before the Menexenus.” (KAHN. p.103, 1994.)

⁸ “SÓCRATES: Pois, para mim, Menêxeno, não acho nada espantoso que eu seja capaz de discursar, uma vez que calhei de ter como mestra aquela que com certeza não é insignificante em retórica, mas, pelo contrário, tem formado muitos e bons oradores, dos quais um se distinguiu entre os helenos: Péricles, filho de Xantipo. MENÊXENO: E quem seria ela? Você está falando de Aspásia, não é verdade? SÓCRATES: Pois é dela mesmo que falo...” (PLATÃO, *Menêxeno*, 235e, 2020.)

⁹ “Antisthenes composed a dialogue entitled Aspasia, probably before Aeschines' dialogue of the same name. [...] Antisthenes and Plato seem to have agreed for once in a negative judgment on the great leaders of the fifth-century democracy. The *Aspasia* focused its attack on Pericles' private life.” (KAHN, p.8, 1996.)

famoso estadista com a *hetaira* de Mileto.¹⁰ Antístenes parece ter tratado o amor de Péricles por Aspásia como “efeminado”. Geralmente associa-se também a este diálogo de Antístenes a imagem de Péricles no tribunal, debulhando-se em lágrimas durante o julgamento de Aspásia por impiedade¹¹, sendo que o estadista não havia chorado dessa maneira nem mesmo quando sua vida e sua riqueza corriam perigo.¹²

Para a hipótese de Aspásia como sábia nas coisas do amor¹³, o diálogo de Ésquines é muito mais relevante do que o diálogo de Antístenes. Depois de Sócrates recomendar Aspásia como mestra para o filho de Cálias, Hipônico, Cálias retruca esta recomendação de Sócrates¹⁴, dizendo que todas as mulheres jônias são “lascivas e

¹⁰“Mas parece que a afeição de Péricles por Aspásia foi certamente de índole amorosa. Péricles tinha por mulher uma sua parente consanguínea, que casara em primeiras núpcias com Hipônico de quem deu à luz Cálias, o milionário. De Péricles, teve Xantipo e Páralo. Depois, como a convivência entre eles não era agradável, entregou-a – de comum acordo – a outro; e ele ficou com Aspásia, a quem amou com especial ternura. Diz-se que, todos os dias, quando saía da ágora ou nela entrava a saudava com um beijo.” (PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*, 24.7-9, 2010)

¹¹ Sobre o processo de Aspásia e sua relação com outros processos de intelectuais ocorridos na mesma época consultar o artigo de Mori (2016).

¹² “El socrático Antístenes [SSR V A.143], por su parte, afirma que, presa de amor por Aspasia, dos veces al día, al entrar y salir de su casa, abrazaba a la mujer, y que cuando en cierta ocasión se vio envuelta en un proceso por impiedad, al hablar en su defensa derramó más lágrimas que cuando eran su propia vida y su hacienda las que corrían peligro.” (ATENEU, *Banquete dos eruditos*, Livro XIII.589e, 2014)

¹³ Desenhar Aspásia como sábia nas coisas do amor não se reduz a evidenciar o aspecto erótico presente em seu nome: “El nombre propio de Aspasia puede derivar del verbo *Aspáxomai* (que significa acoger cariñosamente, saludar, abrazar, besar y amar). Por lo tanto, nos encontramos con un auténtico ‘nombre parlante’, que nos da información acerca de la ‘actividad’ profesional por la que la Bella Miliesia era conocida en la ciudad de Atenas.” (FERRANDIZ, p.3, 2011). Curioso notar que com a fama da milésia, o nome Aspásia espalhou-se por todo o mundo antigo, como nos conta Plutarco: “Dizem que Aspásia se tornou tão célebre e famosa que até Ciro, aquele que disputou com o Rei Persa a soberania, chamou Aspásia à sua concubina preferida, que antes se chamava Milto.” (PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*, 24.11-2, 2010); Esculpir Aspásia como mestra nas coisas do amor também não é sobre erotizar Aspásia por meio da romantização do seu relacionamento com Péricles e com Atenas, como ocorre no âmbito literário, por exemplo, na obra *Pericles & Aspasia* (1871) de Landor e a novela de Medem intitulada *Aspasia, amante de Atenas* (2012). O mais problemático é quando pesquisas da filosofia afirmam sentenças como: “Em sua atuação **amorosa**, Aspásia chegará a ser referida como professora de Sócrates, além de mulher de Péricles. Nós a tomamos como uma força capaz de nutrir com sua presença **amorosa** o fundamento da construção da Atenas que deu à luz à filosofia socrática.” (ARAÚJO & XIMENES, p.20, 2020) ou “Na promoção de uma política da fraternidade, como enunciado pelo discurso de Aspásia, o **amor** soa como um *a priori* inescapável.” (ARAÚJO & XIMENES, p.31, 2020); Em algumas passagens do artigo de Araújo & Ximenes a pensadora jônia é excessivamente romantizada (algo que aparece já no título – *Aspásia: o amor como armadura de Atenas*). Na minha leitura, o principal equívoco das autoras é forçar uma equiparação entre o feminino e o amor: “Quanto mais o homem ocidental despreza o feminino, mais o amor soa dispensável; e mais o feminino vem a ser desprezado.” (ARAÚJO & XIMENES, p.32, 2020)

¹⁴ “Callias must have reacted with shock and disbelief. What? Send a man to study with a woman? and with such a woman! Socrates stands his ground. He himself regards Aspasia as his teacher; he goes to her for instruction on matters on which she is expert, presumably **matters of love**. The rest of the dialogue consists of three different kinds of examples introduced by Socrates in defense and explanation of his claim that Aspasia is the best teacher of *arete*; and all three sets involve the power of love. The examples are as follows: 1. Two other outstanding women: Rhodogyne and Thargelia. 2. Aspasia as a teacher of political excellence: Pericles and Lysicles. 3. Aspasia as a teacher of moral excellence: Xenophon and his wife.” (KAHN. p.24, 1996.)

ambiciosas.”¹⁵ Ainda que seja difícil precisar a estrutura do diálogo, é possível elencar pontos de contato entre as várias fontes doxográficas, especulando sobre elementos comuns e resgatando a textualidade deste *Aspásia* de Ésquines perdido. Um dos pontos de contato, aparecendo em diversos doxógrafos que opinaram sobre este diálogo, é a comparação que fez Ésquines entre a força político-erótica aspásiana e a força do *éros* representada nos casos de duas outras mulheres estrangeiras: Targélia de Mileto e Rodogine.¹⁶ Na figura de Rodogine, rainha persa e temível guerreira, a força erótica canaliza-se puramente como poder político.

Obcecada por ser vitoriosa em suas batalhas, tornou-se desleixada (a anedota doxografada por Filóstrato conta que certa vez, na pressa de guerrear, ela foi para o campo de batalha com metade esquerda do cabelo trançada e a metade direita solta)¹⁷ em seu autocuidado e também ficou cega para o amor interpessoal. Seu *éros* limita-se ao desejo de dominar, através da violência, o outro. Já para Targélia – influente concubina de líderes poderosos – o poder político entrelaça-se firmemente com a força erótica. Contudo, Targélia acaba desvirtuando-se ao abusar de sua perspicácia retórica-erótica, tendo se casado quatorze vezes em sua infatigável busca pelo poder político.

Aspásia, por sua vez, utiliza seu erotismo e sua habilidade retórica para

¹⁵ Essa passagem do diálogo de Ésquines encontra-se doxografada no *Banquete dos eruditos* de Ateneu. (ATENEU, *Carácter maldiciente de los filósofos*, Livro V.220-b, 2015).

¹⁶ Sigo aqui a interpretação do diálogo de Ésquines feita no excelente artigo *Sócrates, Erótico*. “[...] afinal, não era Cálias quem gastava seu dinheiro com os prazeres mais dissolutos, e também com estrangeiros que diziam saber e ensinar a *areté*? Por que não gastá-lo com uma cortesã cuja educação lhe seria a melhor possível, exatamente pelo que ela tem de melhor, ou seja, a lição do amor? Não seria nada ruim frequentar os dotes de Aspásia, porque em nenhum outro lugar seu filho teria uma educação mais excelente. Sócrates parece jogar com o poder que a figura de *éros* sugeria em seu tempo: a descrição que fará dos tipos de papéis que as mulheres podiam desempenhar no uso da força erótica revela uma ascensão que segue do erotismo usado para o domínio do outro até a condução erótica em direção ao melhor de si, [...]Vejam os casos levantados por Sócrates. Os do primeiro tipo encarnam situações em que o *éros* está todo ele direcionado para o poder sobre outros. Rodogine, uma suposta rainha persa conhecida por sua coragem e seu caráter temível, tem sua figura entrelaçada ao fato de desmerecer seu cuidado pessoal até que tivesse obtido a vitória almejada; entoando libações a fim de dominar os homens, não parece amar ser amada (ἐρᾶν τοῦ ἐρᾶσθαι, SSR, VI.A.63) por eles. Targélia de Mileto, por sua vez, era uma cortesã jônia que se entregara aos homens mais poderosos (τοῖς δυνατωτάτοις ἀνδράσι) entre os gregos e lhes frequentava por ser uma mulher de beleza nobre (τό τ' εἶδος εὐπρεπῆς γενομένη), dotada de uma graça e uma esperteza (χάριν ἔχουσα μετὰ δεινότητος, SSR, VI.A.64) que favoreceram seus aliados persas. Seja, pois, no primeiro ou no segundo caso, o que está em jogo é a força erótica que almeja o poder sobre o outro, quer ela se realize pela dominação temível, quer pela sedução que ludibria. Os exemplos do segundo caso inserem novos elementos: relativos à formação que com o *lógos* torna o homem amado pelo povo, os casos de Péricles e Lísicles são exemplos do poder político de Aspásia ao exercer, pela atração erótica no seio de uma relação íntima, uma educação voltada para a persuasão pública (SSR, VI.A.66). Encontra-se *éros* aqui pela primeira vez envolvido no fenômeno da educação: embora similar ao primeiro caso, em que se deseja o poder sobre os outros, a força erótica movimenta seus participantes em um esforço para desenvolver o domínio do *lógos* como algo de valor.” (ALENCAR, p.167-8, 2015.)

¹⁷ FILÓSTRATO. *Imágenes*, II.5 (SSR, VI.A.63 In: MÁRSICO, p.396, 2014.)

aperfeiçoar a si mesma e todos ao seu redor. Prova disso é ter transformado seu segundo marido, um simples pastor que levava a vida do campo, num exímio orador público.¹⁸ Aliás, ao comparar Crítias com Péricles, como fez Alciphron na fictícia carta da cortesã Thais para Euthydemus, sendo um discípulo de Sócrates e outro de Aspásia, percebe-se que a educação aspásiana era de altíssimo nível e, talvez, até mesmo menos falha do que àquela de Sócrates.¹⁹ Aspásia ousou ainda, tal como Safo fez em Lesbos, ser professora de outras mulheres.²⁰ Neste heterodoxo local da educação de *hetairai*, espaço rememorado simultaneamente como polêmico bordel e ambiente de discussões do círculo intelectual mais famoso da época, Aspásia parecia privilegiar o ensino das artes retórico-eróticas.²¹ Em consonância com a sofisticada educação aspásiana, vale trazer uma passagem que está na obra *De Inventione*. Cícero atribui a invenção do método indutivo de argumentação à Aspásia.²² Para indicá-la como autora deste

¹⁸ “Aeschines presented Aspasia as Pericles' teacher in public speaking, just as Plato was to do in the Menexenus. And Aeschines' Aspasia not only made Pericles into an effective speaker; she repeated the performance with Lysicles the sheep-merchant (fr.26 = SSR VI A 66). Lysicles must be the Athenian general who died in Caria in 428, scarcely a year after Pericles' death (Thucydides 111.19.1). His fame lived longer, above all in comedy, where he serves as a model for jokes about vulgar tradesmen with successful political careers. To demonstrate that Aspasia's achievement with Pericles was due to her talent and not simply to his own gifts, Aeschines has her perform the same feat with Lysicles, where her decisive influence would be undeniable: she raised Lysicles from humble origins to the height of power and made a man of no talent and training into ‘a skillful orator and an admired general,’ just like Pericles.” (KAHN, p.25, 1996.)

¹⁹ “No one who spends time with a courtesan dreams of tyrannies and revolting against the state; [...] We are no worse at educating the youth! For compare, if you like, Aspasia the courtesan and Socrates the sophist, and judge which one of them educated men better. You will see that Pericles was her pupil and Crítias his.” (ALCIPHON, *Letters of the Courtesans*, 4.7 [1.34], 2012)

²⁰ “[...] la formación de Aspasia como maestra de retórica. Hemos de suponer que en su ciudad recibiría la educación femenina usual. De esto estamos mal informados, pero Safo de Mitilene y su escuela no son una excepción más que en lo que toca al talento de la poetisa y no en cuanto grupo social, teniendo presente que se conocen los nombres de Andrómeda y Gorgo como sus competidoras profesionales. Se sabe que a casa de Safo venían mujeres jóvenes de ciudades alejadas (entre ellas, por ejemplo, Anactoria de Mileto) y que, tras un tiempo, partían a su lugar de origen, lo que significa que buscaban algún tipo de aprendizaje. Lo cierto es que Aspasia, no solo era una mujer culta, sino que probablemente regentó en Atenas alguna casa de educación femenina.” (DUESO, p.14, 1994)

²¹ Sobre os tons retóricos do erotismo aspásiano, os artigos que tratam da filosofia da milésia no Brasil pouco ou quase nada dizem. Além disso, algumas leituras negam o estatuto de Aspásia como cortesã para afirmar sua autoria dos elogios fúnebres, como se uma ocupação automaticamente excluísse a outra. É impossível que Aspásia tenha proclamado oficialmente uma oração fúnebre, mas é defensável que ela seja logógrafa das orações de Péricles (guerra do Peloponeso e guerra Sâmia) e também daquela imortalizada no diálogo *Menéxeno* pela voz de Sócrates, como sustenta Dueso (1994; 2008). Dado que defendo, na esteira de Dueso, tanto a autoria aspásiana dos *epitáphioi* como a figura de Aspásia enquanto perspicaz *hetaira*-sofista, uma prostituta do saber muito dedicada a suas produções retórico-eróticas, discordo da leitura que pode ser encontrada no artigo de Spinelli: “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. [...] 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.” (SPINELLI, p.269, 2017)

²²(CÍCERO, *De Inventione*, I.31.51-3, 1998)

método, ele resgata um trecho proveniente do diálogo *Aspásia* de Ésquines em que a mestra milésia conversa com Xenofonte e sua esposa.

Considerando que este diálogo entre Aspásia e o casal é de extrema importância para compreensão da potência educacional aspasiiana e também serve como prova de sua sabedoria nas coisas do amor, descreverei a conversa. Aspásia começa perguntando à esposa de Xenofonte se caso ela tivesse uma vizinha com melhores vestidos e melhores adornos que os dela, ela iria preferir os pertences de sua vizinha aos seus próprios pertences. Quando a esposa de Xenofonte assente, Aspásia pergunta se caso esta vizinha também tivesse um marido melhor ela iria preferi-lo ao seu próprio marido. Ao ouvir isto a mulher ruboriza e nada diz. Aspásia repete as mesmas perguntas para Xenofonte, questionando se ele preferiria os bens do vizinho caso esse vizinho tivesse melhor cavalo e melhor campo do que os de Xenofonte.

Quando Xenofonte assente, Aspásia pergunta se ele agiria da mesma forma caso seu vizinho tivesse a companhia de uma esposa melhor que a dele. Xenofonte, então, se cala. Após o choque, a calma dos interlocutores é restaurada quando Aspásia afirma o auto-aperfeiçoamento²³ como solução para esta virtual infidelidade por ambos cogitada. Uma vez que a esposa estando ao lado do melhor marido e o marido ao lado da melhor esposa, essa ganância insaciável perderia força e possibilitaria um caminho para melhora mútua. Com isso, ela ajuda marido e esposa a se aperfeiçoarem como casal e a constantemente conduzirem um ao outro a serem a sua melhor versão possível. É através de Aspásia que Ésquines mostra como, não somente nas relações pederásticas, mas também no casamento²⁴, a dimensão erótica está relacionada com o constante aperfeiçoamento e a aquisição de virtudes, sem este mútuo aperfeiçoamento moral, o casamento legal não tem o menor sentido.²⁵

Nesta estória é possível observar que a potência da educação retórico-erótica

²³ “When both spouses are embarrassed and confused, Aspasia offers a solution: both should improve themselves and become the best choice for their partner. [...] Here the spouses are altered because inductive reasoning opens the possibility of preferring others outside of the marriage. Aspasia shows them that this possibility is ruled out if they manage to understand “that there is not on earth a better man or woman” than their spouses, that is, each other. [...] self-improvement becomes the solution to the restoration of the shocked individuals’ calm.” (MÁRSICO, p.209, 2017).

²⁴ “On a different level, Aeschines generalises the Σωκρατικός ἔρωξ by showing, through the figure of Aspasia, another possible application of it: Socratic ἔρωξ, understood as an impulse to selfimprovement, can be applied not only to male pederastic relationships (the συμφιλοσοφεῖν), but also to conjugal relationships and to the pursuit of marital ἀριστεία.” (PENTASSUGLIO, p.18, 2020)

²⁵ “Der Sinn ist klärlich der: auch die Ehe verliert ihre Bedeutung, wenn sie nicht auf dem Grunde jener tief sittlichen Auffassung ruht. Die bloß gesetzliche Ehe ist bedeutungslos; nichtder Vertrag heiligt den Bund der Geschlechter, sondern die gegenseitige Förderung im Guten und der Erkenntniß.” (NATORP, p.498, 1892)

aspasiana não está restrita aos seus relacionamentos matrimoniais, pois ainda que tenha educado seus dois maridos nas artes da eloquência política, Aspásia, como Sócrates, disseminava sua força erótica no intuito de induzir o auto-aperfeiçoamento de todos ao seu redor.²⁶ Em vista disso, não estou de acordo com a ideia²⁷ de que sua educação retórico-erótica dependa, exclusivamente, de sua posição como *hetaira* ou como concubina. No entanto, a comparação entre Aspásia e Targélia ajuda a compreender que a força de condução política exercida por estas mulheres dependia, em grande parte, da sua potência de sedução. Targélia, unindo a beleza e a habilidade sofisticada de *deinotes*²⁸, representa um tipo feminino muito temido pelos contemporâneos de Sócrates.

Além de Cícero, entre os representantes tardios da hipótese de Aspásia como mestra erótica de Sócrates, temos uma notória passagem de Sinésio.²⁹ Cabe ainda citar outras fontes da época clássica. Xenofonte, por exemplo, elogia através de Sócrates a sinceridade e elevação moral de Aspásia em sua atuação como casamenteira³⁰. Por fim, não posso deixar de mencionar uma passagem que seria da autoria de Heródico. Este discípulo de Crates relata um episódio da maestria erótica de Aspásia ao servir como guia de Sócrates em sua relação com Alcibíades, no intuito de que tal relação não se desviasse dos propósitos corretos. Cabe citar esta passagem integralmente:

Efectivamente, Aspasia, la sabia maestra de retórica de Sócrates, en unos versos que se le atribuyen y que cita Heródico el discípulo de Crates, dice así: Sócrates, no se me oculta que de deseo se remuerde tu

²⁶ “Aspasia’s case reveals that one may find an adequate partner, as we see from her teaching to Pericles and Lysicles, but also that an individual engaged in a rewarding relationship should not be content. On the contrary, he should improve others, as Aspasia does with Xenophon and his wife. Similarly, Socrates can cause improvement to other members of his environment. His erotic capacity and his ability to mutate the world “as the Bacchae” do guarantee his transformative power. It is not restricted to his beloved, but pours on people around him like milk that flows from stones.” (MÁRSICO, p.211, 2017)

²⁷ Ideia defendida, por exemplo, por Kahn: “[...] both in the story of Pericles and in that of Lysicles, Aspasia’s role as teacher and inspirer of excellence is [...] directly dependent upon her status as hetaira, that is, her role as an attractive woman capable of arousing sexual passion in a man.” (KAHN, p.99 1994)

²⁸ “De fait, tout indique que, pour elle-même ou comme modèle d’Aspasie, la figure de Thargelia intéressait les intellectuels contemporains de Socrate, parce qu’elle présentait un exemple accompli de ce que, chez une femme, peut la *deinotes*, l’habileté (qualité du rhéteur ou du sophiste) jointe à la beauté. Dans le développement qu’il consacra à Thargelia, Eschine mimait, nous dit-on, l’éloquence à la Gorgia...” (LORAUX, p.6, 2001)

²⁹ “Pues asignaba [Sócrates] este poder a Aspasia, a la que frecuentaba con vistas a ser instruido en los temas del amor (ἐρωτικά). Pero si has observado a alguien que ha aprendido los temas amorosos con Aspasia y Sócrates, no pondrás en duda que la filosofía, atendiendo a los misterios más eminentes (τὰς τελεωτάτας ἐποπτεύσασα τελετάς), llegará a conocer y sentir amor por la belleza en todos los aspectos, elogiará la retórica y se consagrará gustosamente a la poesía.” (SINÉSIO, *Dion* 15. 8-14, 1944).

³⁰ “[...] como ouvi dizer uma vez a Aspásia; dizia ela que as boas casamenteiras são formidáveis a fazer uniões, se o fazem com verdades, mas não querem fazer elogios tendo de mentir, porque aqueles que são enganados passam a odiar-se ao mesmo tempo uns aos outros e à casamenteira também. E eu também, porque estou convencido de que ela estava certa, penso que não poderia dizer de ti, para te elogiar, nada que não tivesse por verdadeiro” (XENOFONTE, *Memoráveis*, Livro II, 6, 30-8, 2009)

corazón por el hijo de Dinómaque y Clinias. Pero escucha, si quieres que hacia ti esté bien dispuesto el muchacho. No desobedezcas mi mensaje, mas hazle caso, y será para ti mucho mejor. Que también yo, cuando lo oí, de placer vi cubierto mi cuerpo [D] de sudor, y de mis párpados cayó un llanto no indeseado. Contento y llena tu espíritu con la musa inspiradora, con la que lo conquistarás. Infúndela en sus oídos anhelantes, que para ambos será ella comienzo del amor. Con ella lo retendrás, dirigiendo a sus orejas presentes de deseo. De manera que el noble Sócrates sale a la caza, teniendo como **maestra de amores a la milesia**, en lugar de ser él mismo el cazado, como aseguraba Platón, atrapado en sus redes [E] por Alcibiades. Sin embargo, no cesa un instante de llorar, porque, creo yo, fracasa en su propósito. En efecto, al ver en qué estado se halla, Aspasia le dice: ¿Por qué estás bañado en lágrimas, querido Sócrates? ¿Es que te zarandea, como un huracán, el deseo que reside en tu pecho, quebrantado por el semblante del muchacho invencible? Yo te prometí que lo dejaría domado para ti. (ATENEU, *Banquete dos eruditos*, Livro V. 219c-e, 2015).

Diotima de Mantinea e as novidades eróticas de Platão

A relação entre *éros* e *paideia* já era antiga no tempo de Platão. Isto porque atribuir uma dimensão erótica às relações pedagógicas é característico da *paideia* grega, uma herança da sociedade aristocrática³¹ que contracena também nos diálogos. No *Banquete* temos este elemento sociocultural em jogo na camada cênica, pois como os banquetes eram ambientes de sedução e interação erótico-pedagógica – muitas vezes entre mestres e discípulos³² – nada melhor do que um *sympósion* para o pronunciamento desses elogios ao amor, ou melhor, ao Amor. Noutra camada, temos nos discursos dos convidados de Agatão, bem como nas relações que tais convidados cultivam entre si, diversas representações da pederastia tradicional.

No *Banquete* Platão preocupou-se em tematizar de forma ampla e multifacetada as relações pederásticas. Os discursos dos outros convidados do banquete na casa de Agatão (aqueles que falam antes de Sócrates) retratam diversas noções de *éros* em sua relação com a *paideia*. Tais discursos apresentam um panorama geral das múltiplas perspectivas sobre as relações pederásticas que eram sustentadas à

³¹ “[...] mostrar como este fenômeno tem o seu lugar e a sua raiz na vida do povo grego. Não se deve esquecer que o *éros* do homem pelos jovens ou adolescentes era um elemento histórico essencial na constituição da primitiva sociedade aristocrática, e inseparavelmente vinculado aos seus ideais éticos e à sua posição. Falou-se de amor dórico pelos adolescentes.”(JAEGER. p.240, 2013).

³² “Logo com a escolha do palco, Platão atribui no *Banquete* o lugar apropriado ao problema do *éros*. Desde tempos remotíssimos os banquetes eram, entre os gregos, locais onde pontificava a verdadeira tradição da autêntica *areté* masculina e da sua glorificação em palavras poéticas e em cantos. [...] E também não se deve perder de vista a relação existente entre a escola filosófica e a tradição e prática dos banquetes, uma vez que estes figuravam entre as formas fixas de sociabilidade de mestres e aluno.” (JAEGER. p.727, 2013.)

época de Platão. São úteis também para compreender quão inovadora é a concepção platônica de *éros* filosófico em comparação com estas outras concepções de éros. Jogando com os vários sentidos habitualmente associados à palavra *éros* e ao mesmo tempo atribuindo sentidos novos, Platão assertivamente critica a pederastia tradicional.

O principal incômodo de Platão parece ser a espécie de “troca de favores” como exigência implícita destas relações pederásticas tradicionais. Devido à economia do texto, não entrarei nos detalhes desta problemática. Desejo apenas brevemente salientar esta dimensão dos favores sexuais que Platão dedica-se em retratar como tradicionalmente associadas às relações erótico-pedagógicas. Na relação tradicional, o amante (*erastés*) é um homem mais velho que admirado por um jovem (*erómenos*) de boa natureza e sendo reconhecido pela sociedade como alguém apto a conduzir outrem no caminho da virtude cívica, dedica-se a educar esse jovem. Essa educação dependeria do encontro entre terreno fértil (mais jovem) e fertilizante (mais velho) ser próspero, isto é, que homem mais velho seja capaz de fecundar a virtude no mais novo, tornando-o um bom cidadão. Todavia, em troca desta educação o *erastés* poderia pedir ao jovem favores sexuais.

O *erómenos* (amado) optaria ou não por se subordinar ao amante (*erastés*) e aos seus desejos eróticos. Essa relação aparece, por exemplo, retratada na fala de Pausânias (180c -185c). Ainda que Pausânias frise o fato de que a intenção do amante não pode ser se aproveitar sexualmente do corpo do amado e sim encaminhá-lo para a virtude, ele menciona diversas vezes estes afetivos favores (*kharizesthai*) que são esperados como uma troca justa pela boa educação. Entretanto, Pausânias evidencia a condição de que tudo deve ocorrer apropriadamente, isto é, de acordo com o moralmente aceitável dentro dos costumes pederásticos da tradição:

[...] não é isso uma coisa simples, o que justamente se disse desde o começo, que não é em si e por si nem belo nem feio, mas decentemente praticado é belo, se indecentemente, é feio. Ora, é indecentemente quando é a um mau e de modo mau que se aquiesce (*kharizesthai*), e decentemente quando é a um bom e de modo bom. E é mau aquele amante popular, que ama o corpo mais que alma; (PLATÃO. *Banquete*, 183d-e, p.57, 2016).

É também esta a relação que Alcibiades tanto deseja ter, mas que Sócrates lhe frustrou todas inventivas (217a-219d). De fato, pelas narrativas de Alcibiades podemos perceber que Sócrates realiza uma inversão³³ da relação amante-amado e esse jovem

³³ “A sua paixão pedagógica impele-o para todos os jovens belos e bem-dotados, mas no caso de

belo, poderoso, que tem tudo e todos aos seus pés, de repente se vê na posição de amante, obcecado por Sócrates. Também no *Fedro* temos a dramatização desta relação tradicional no discurso escrito pelo famoso logógrafo Lísias (231a-234d), cujo intuito, dirigindo-se ao suposto jovem, é o de convencer que é melhor conceder favores (*kharizesthai*) a alguém que não esteja apaixonado do que devotá-los a um *erastés* delirante em meio a súplicas amorosas. O fato de Platão dramatizar esta questão mostra um interesse da juventude ateniense em saber quando era lícito ceder às exigências sexuais do amante.³⁴ Em oposição ao modo de se relacionar incentivado na pederastia tradicional, indesejável para o ensino filosófico tal como Platão o compreende, o *Banquete* propõe uma outra forma de relação amante-amado como aquela que seria desejável ao percurso filosófico. Esta é exemplificada na relação entre Sócrates e Diotima, na medida em que a sacerdotisa de Mantinea não estaria interessada nos favores sexuais de Sócrates e sim em servi-lhe de guia, iniciando-o, conduzindo-o, enfim convertendo-o no Sócrates erótico ao despertar-lhe o *éros* filosófico, isto é, o desejo pelos objetos mais altos do conhecimento.

Também o *Fedro* propõe uma maneira não convencional de pederastia com sua noção de *anteros*³⁵ (contra-amor) do amado pelo amante. Isso aconteceria quando, amante e amado caminhando juntos, o amado apaixonava-se reciprocamente pelo amante e vê nas feições do amante a mesma forma da Beleza que o amante, por sua vez, enxerga no amado. Ainda que seja como amizade e não como amor que o amado compreenderá tal sentimento. Além da ideia inovadora de um *anteros*, é possível notar essa proposta de uma nova erótica também no trecho que Sócrates muda completamente o rumo da conversa (238d-242b) para convencer Fedro da necessidade de percorrer outra via, isto é, empreender um desvio para o caminho³⁶ da filosofia e

Alcibiades é a profunda força de atração espiritual, que irradia de Sócrates, que surte efeito e que, invertendo a relação normal de amante e amado, faz com que seja o próprio Alcibiades a aspirar em vão pelo amor de Sócrates. Para a sensibilidade grega é o cúmulo do paradoxo que um jovem belo e festejadíssimo como Alcibiades ame um homem grotescamente feio como Sócrates;” (JAEGER. p.752-3 , 2013.).

³⁴ “A juventude ateniense andava muito preocupada com saber se e em que circunstâncias era lícito ceder às exigências do amante, aludindo com isso fundamentalmente à entrega física. Já conhecemos esse problema, pelo discurso de Pausânias contido no *Banquete*. Lísias vence os que consideravam lícito, com a tese perversa de que era sempre melhor para o amado entregar-se a um amigo que não se encontrasse dominado pelo *éros*, mas conservasse o sangue-frio.” (JAEGER. p.1276, 2013.).

³⁵ “E então quando o amante está presente, cessa do mesmo modo que para aquele a sua dor, mas quando ausente, do mesmo modo também ele tem e inspira saudade, com um *contra-amor* que é a imagem de amor; e isto ele chama, e assim pensa que é, não amor mas amizade.” (PLATÃO, *Fedro*, p.107, 255d-e, 2016.)

³⁶ “[...] as práticas da filosofia são representadas como um caminho a percorrer, um caminho que aquele que queremos testar e pôr à prova deve reconhecer de imediato e, assim que lhe é mostrado, deve mostrar que é o caminho que ele escolheu, o caminho que ele quer percorrer, a cujo fim ele quer chegar, e que de

sua particularidade de longo rodeio.³⁷ Daí a pergunta que abre o diálogo *Fedro* ser “Vens de onde, vais para onde?”(227a). O conjunto da obra pode ser visto como um percurso a um modo outro de erotismo³⁸ e a uma nova relação da alma com *éros*.

Voltando para o *Banquete*, é pertinente destacar o contraste entre o aspecto misógino que assombra os discursos anteriores ao de Sócrates e a atitude socrática de apresentar uma mulher como mestra erótica, sugerindo que manteve com Diotima um tipo novo de relação pederástica e também abrindo espaço, na fala de Diotima, para metáforas baseadas num processo corporal feminino³⁹, a procriação. Sócrates faz questão de contar, quando chega sua vez de discursar, que ele frequentou essa sacerdotisa e que ela teria lhe explicado uma noção nova de *éros*.

Não é que Sócrates não entenda os outros sentidos eróticos trazidos pelos convidados do banquete de Agatão, mas ele aponta que de todos os sentidos de *éros* que ele já ouviu, este que ele escutou de Diotima tornou-se o sentido último, considerado por ele, a partir daí, como o verdadeiro sentido erótico. Embora existam dimensões da pederastia abordadas já nos discursos destes outros convidados que serão posteriormente desenvolvidas e retrabalhadas com Diotima.⁴⁰ As metáforas da fertilidade/fecundidade, por exemplo, são mencionadas desde o discurso de Pausânias. O *erastés* virtuoso, na urgência de fecundar, buscará um terreno fértil para transmitir essas virtudes. Para que essa relação seja próspera no cultivo das virtudes, deve haver complementaridade entre a fertilidade do *erómenos* e a fecundidade do *erastés*. Com efeito, a maneira como estes discursos antecipam aspectos sobre o *éros* retomados no discurso de Diotima-Sócrates, indica um aspecto formal ascendente na obra. O que representaria na própria estrutura do diálogo a famigerada “escada do amor”.

A iniciação de Sócrates começa nos Mistérios Menores, em que Diotima desenvolve as analogias da fertilidade e insere as metáforas de procriação. A grande

outro modo não pode viver.” (FOUCAULT. p.218, 2010).

³⁷ “A ideia central da *República* é [...] repetida no programa de uma formação filosófica do orador, formulado no *Fedro*: para chegar à meta, é preciso fazer um longo rodeio (μακρά περίοδος)” (JAEGGER, p.1276, 2013).

³⁸ “Moreover, the choice allows a kind of contrast between sincere love on the one hand and rhetoric, which is associated with cynical lust and a cold exercise of technique in violence to human feelings, on the other. Finally, Plato perhaps regards the true rhetoric as best exemplified in the dialectic with which the philosopher persuades and ennobles the soul of his beloved.” (KENNEDY. p.75, 1963).

³⁹ “It is an undeniably startling introduction of a female bodily process into a text which until this point has focused on men far more than on women.” (HOBBS. 2007, p.253)

⁴⁰ Fedro fala de *éros* como promotor da virtude cívica; Pausânias distingue dois *éros*, um seria capaz de promover a virtude e o outro não. Erixímaco propõe *éros* como uma força universal e amplia a noção de virtude cívica, passando a falar em virtudes da alma. Aristófanes associa *éros* a um desejo primordial pela origem. Agatão, fazendo o que ninguém antes dele havia feito, começa por definir *éros* antes de elogiá-lo.

novidade de Diotima nesta parte é abordar a relação entre homens e mulheres positivamente, entendendo tais relações como divinas, ao produzirem imortalidade⁴¹ através dos filhos. Essas relações dependem da fertilidade do corpo assim como as relações pederásticas (entre homens) dependem da fertilidade na alma. Deste modo, ao invés de procriação corpórea, aqueles que são fecundos mais na alma⁴² que no corpo, devem se dedicar à relação pederástica desejável, procriando e gerando o belo no belo.

Diotima segue paulatinamente despertando, até o ápice dos Mistérios Maiores, o *éros* filosófico em Sócrates. Conduzindo-o no estudo dos belos corpos, para o estudo das belas almas, passando, em seguida, pelo estudo das leis e das ciências para finalmente aproximá-lo da Beleza em si mesma.⁴³ Deste modo, primeiro Diotima chamou a atenção de Sócrates para a existência destes objetos mais elevados, para depois mostrar o valor desses objetos, despertando em Sócrates um tipo muito específico de desejo que é o *éros* filosófico. Se Sócrates tem urgência em fecundar, em transmitir aquilo do que está grávido (Mistérios Menores), e se ele é movido pelo desejo de conhecer o que há de mais elevado (Mistérios Maiores), então o *éros* socrático contempla a dupla dimensão do *éros* filosófico anunciado por Diotima durante o percurso dos Mistérios Menores aos Maiores.

Considerando a relevância que a figura de Diotima possui na divulgação de diversas novidades características do *éros* platônico e tendo em mente as semelhanças (mulheres; estrangeiras; representadas por Platão junto a metáforas de reprodução⁴⁴ e como mestras de Sócrates) e diferenças (uma é comprovadamente real, a outra vem sendo vista, nos últimos séculos⁴⁵, como fictícia; divergem completamente quanto a

⁴¹ “[...]aqueles que são fecundos em seu corpo voltam-se de preferência para as mulheres, e é desse modo que são amorosos, pela procriação conseguindo para si imortalidade, memória e bem-aventurança por todos os séculos seguintes, ao que pensam;” (PLATÃO. *Banquete*, 208e, p.139, 2016.)

⁴² “[...] há os que concebam na alma mais que no corpo; [...] destes por sua vez quando alguém, desde cedo fecundado em sua alma, ser divino que é, e chegada a idade oportuna, já está desejando dar a luz e gerar, procura então também, penso eu, a sua volta o belo em que possa gerar: pois no que é feio ele jamais o fará. [...] e se encontra uma alma bela, nobre e bem dotada, é total o seu acolhimento a ambos, e para um homem desses logo se enriquece de discursos sobre a virtude, sobre o que deve ser o homem bom e o que deve tratar, e tenta educá-lo (παιδεύειν).” (PLATÃO. *Banquete*, 209a-c, p.139-141, 2016.)

⁴³ “The universal desire for lasting possession of what is good, by procreation in beauty, can be fully satisfied only if one is rightly led in erotic matters, correctly informed concerning the nature and possession of the beautiful. One must pass from the love of one beautiful body to the love of all beautiful bodies, then upwards to the love of souls, of moral excellence, of knowledge, and finally to the true knowledge of true beauty, the Beautiful itself.” (KAHN, p.94, 1987.)

⁴⁴ “Plato twice chooses a woman to speak about reproduction [...], in both cases he also chooses to extend the theme far beyond literal pregnancy, childbirth, or child-rearing. In the *Menexenus* the theme is expanded to encompass the relation between a whole people and its land, while in the *Symposium* biological motherhood is only one of many ways to bear ‘offspring’.” (ADAMSON, p.79, 2020)

⁴⁵ “For almost nineteen hundred years, from the time Plato wrote the *Symposium* (perhaps as early as 388 B.c. - only the roughest estimates can be made of the dates Plato wrote his dialogues) to 1485 when

profissão e a sexualidade, dado que uma é *hetaira* e a outra sacerdotisa; Aspásia goza do estatuto de *meteca*⁴⁶ enquanto que Diotima enquadra-se entre os *xenoi*) entre Aspásia e Diotima, destaco três motivos para o deslocamento platônico em questão:

1. Não seria possível anunciar a noção platônica de *éros* filosófico com a figura de Aspásia sendo a guia erótica de Sócrates dado que sua profissão como *hetaira* associava seus ensinamentos eróticos ao prazer⁴⁷ proporcionado pela companhia feminina nos banquetes. Cabe mencionar a flautista (uma das atividades cultas das *hetairai*) na casa de Agatão que é dispensada e sai de cena no início do *Banquete*.⁴⁸ O que Platão diz por meio desta manipulação cênica? O que levou Platão a escrever - inscrever? - a personagem Erixímaco ordenando a flautista a tocar lá dentro (no *gineceo*) para as outras mulheres, se ela assim desejar?
2. Para uma novidade erótica, também uma nova voz feminina. Como notou Kahn: “Diotima is in many ways Plato's response to Aeschines' Aspasia...” (KAHN, 1996, p.26). Por conseguinte, além do *Banquete* anunciar o novo *éros* filosófico de Platão, a própria Diotima é uma novidade se vista como resposta a estes outros diálogos que retratam o sócrates erótico. Marcando seu desvio em relação à tradição, da qual foi perspicaz leitor crítico, Platão propõe Diotima como figura central⁴⁹ da erótica sócrática e como porta-voz da inovadora noção de *éros* filosófico.
3. Não seria conveniente que a porta-voz feminina do *éros* filosófico fosse *hetaira*, contudo, é indispensável que ela seja sacerdotisa. Se Diotima

Marsilio Ficino published his *Oratio Septima II*, nowhere is the suggestion found that Diotima was anything but a real person who had the conversation with Socrates that is recorded by Plato.” (WAITHE, p.106, 1987.)

⁴⁶ “[...] a condição do estrangeiro declarado como tal é protegida desde que, residindo por muito tempo no território ático, ele tenha o título de meteco; É verdade que o meteco é forçado a pagar um imposto sobre a pessoa, que não pode apelar na justiça e deve ter um 'patrono' ateniense que o faça por ele, que não pode adquirir terras e que não tem direitos políticos; é verdade também que o assassinato de um meteco sempre é associado apenas a um homicídio involuntário. Mas o que importa é que esse assassinato seja reconhecido como um homicídio e, na ordem fiscal, é igualmente importante que o meteco possa, em certas condições, ser isento do imposto especial.” (LORAUX. p.16, 1993)

⁴⁷ “Com efeito, as heteras nós as temos para o prazer, as concubinas para o cuidado diário do corpo, mas as esposas para que tenham filhos legítimos e mantenham a guarda fiel da casa. (τὰς μὲν γὰρ **ἑταίρας ἡδονῆς** ἔνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν).” (APOLODORO. *Demostenes*, 59.122, 2013)

⁴⁸ “[...] o que sugiro então é que mandemos embora a flautista que acabou de chegar, que ela vá flautear para si mesma, se quiser, ou para as mulheres lá dentro; quanto a nós, com discursos devemos fazer nossa reunião hoje;” (PLATÃO. *Banquete*, 176e, p.35, 2016.)

⁴⁹ “Diotima is at once earth-mother, priestly mediator between men and gods, and Socrates' dominatrix.” (WAITHE, p.98, 1987.)

realmente existiu, não há nada de incomum⁵⁰ na atitude socrática, já familiarizada à sabedoria oracular, de buscar consultar-se junto a uma sacerdotisa. Se fictícia, foi Platão quem fez questão de marcar o tom sacerdotal até mesmo no nome da suposta guia erótica de Sócrates.⁵¹ Além disso, existe uma relação entre o nome da *pólis* de Diotima, Mantinea⁵², e o substantivo grego *mántis* (adivinha, profetisa), aquelas que praticam a arte da *mantiké*.⁵³ Aqui novamente percebe-se um aspecto característico desta mestra erótica que auxilia na apropriação platônica de termos ligados às práticas religiosas para tratar da filosofia. Sempre no sentido de que o percurso filosófico conduz a uma espécie de conversão radical. Conversão análoga àquela pela qual passam os iniciados ao serem introduzidos em alguma religião. Platão marca com a linguagem religiosa essa dimensão de completa devoção exigida na conversão filosófica e Diotima aparece como um elemento crucial para esta apropriação.

Esses três motivos estão conectados com características essenciais do novo *éros* anunciado por Platão. Mas existem também outros aspectos (que podem ser encontrados, por exemplo, na imagem platônica de Aspásia) indicando o porquê Platão teria, talvez, criado a personagem Diotima no intuito de substituir a centralidade erótica que a milésia desfrutava em meio a literatura dos socráticos. “Diotima seria [...] el contramodelo de Aspasia, respecto de quien Platón tiene una perspectiva menos benéfica que Esquines.”⁵⁴ Neste sentido, Platão estaria mais próximo de Antístenes e Ésquines mais perto, devido à relação *éros-areté*⁵⁵ proposta pelo diálogo *Aspásia*, de Xenofonte.⁵⁶ O tratamento que Platão dá a Aspásia no *Menêxeno* aproxima-o também da comédia ática. Ainda que mais respeitoso que os comediógrafos com a mestra milésia, Platão também utiliza a imagem de Aspásia para atingir o legado de Péricles.

⁵⁰ “Socrates was a deeply religious person with a long history of listening to his personal "daemon" and consulting with priestesses. [...] Since it is clear that Socrates was a very religious person, a person who listened to his daemon and who consulted religious authorities, there is nothing unlikely about his having consulted with Diotima, a priestess from Mantinea.” (WAITHE, p.102, 1987.)

⁵¹ “Diotima é um nome composto por duas raízes gregas, quais sejam, Diós (Zeus, no caso genitivo) e timé (honra).” (BERQUÓ, p.52, 2016.)

⁵² “Mantinea significa a cidade das adivinhas” (FOUGÈRES, p.330, 1898)

⁵³ Cabe lembrar a menção (244c) a *mantiké* como uma forma benéfica de *maniké* no *Fedro*, que aparece no momento em que Sócrates defende certos tipos de delírio, afirmando que: “[...] os maiores bens nos advêm por delírio, quando todavia por divino dom concedido. Pois sem dúvida a profetisa em Delfos, as sacerdotisa em Dodona, quando em delírio, muitos e belos benefícios privados e públicos fizeram à Hélade.” (PLATÃO. *Fedro*, 244a-b, p.77, 2016.)

⁵⁴ (MÁRSICO, p.116, 2014)

⁵⁵ “[...] the theme of the Aspasia is the power of love and its connection with the pursuit or possession of aretê.” (KAHN, p.94-5, 1994).

⁵⁶ (MÁRSICO, p.114, 2014)

Realizando árduas críticas ao modelo democrático elogiado na oração fúnebre pronunciada por Péricles e preservada na *História da Guerra do Peloponeso*, o *Menéxeno* atinge diretamente a divisão entre virtudes éticas e cívicas.

Talvez este deslocamento da competência erótica para outra figura feminina tenha sido uma estratégia de Platão para evitar reforçar a imagem de Aspásia como uma “Sócrates-mulher”.⁵⁷ Ainda hoje e mesmo se vistos de relance, as semelhanças entre Aspásia e Sócrates são evidentes demais para não dizer nada sobre. Ambos julgados por impiedade, conhecidos por suas habilidades retórico-eróticas, envolvidos num modo de vida altamente intelectual e satirizados nas peças da comédia ática. Arrisco ainda afirmar que, aos olhos da doxografia, Aspásia e Sócrates são objetos de estudo muito próximos, com fontes historicamente entrelaçadas. Assim como tudo aquilo que hoje temos da filosofia de Aspásia (a estrangeira de Mileto que se estabeleceu *meteca* em Atenas e polemizou como concubina de Péricles) é fruto de doxografia, o que temos da filosofia de Sócrates de Alópece, filho de Sofronisco, é sempre a opinião de terceiros.

Como a doxografia se faz “de perda em perda”⁵⁸, as diferenças que existem entre o legado socrático e o legado aspasiiano dependem das perdas, constitutivas da presença mesma destas figuras, serem mais ou menos privilegiadas. Com o privilégio socrático que é ser retratado por seus discípulos e o infortúnio de Aspásia, rememorada principalmente por seus inimigos políticos. Ainda que ambos os legados precisem lidar com língua maledicente da comédia ática. Sócrates encarado como um objeto de estudo da doxografia, ou seja, visto através da lente doxográfica e entendendo Platão como mais uma das fontes socráticas, pode levar ao encontro de muitas surpresas interessantes, inclusive para melhor compreensão do próprio Sócrates como personagem platônico.

Considerações finais

Se este fosse um texto feminista, meu objetivo não seria só investigar a pergunta (Aspásia ou Diotima?) que deu nome ao escrito, mas provar que, Aspásia ou

⁵⁷ Sobre a caracterização de Aspásia como mulher-Sócrates, vale reincidir sobre o diálogo entre a milésia e o casal (Xenofonte e sua esposa), com notou Kahn: “The passage has the form of a Socratic epagoge or, as Cicero calls it, an inductio. So Aspasia figures here as ‘a female Socrates’.” (KAHN, p.26, 1996).

⁵⁸ “Compreendemos que a doxografia funciona de perda em perda. Importa perder tudo que difere para fixar uma identidade, por mais reduzida que ela seja.” (CASSIN, p.31, 2017.)

Diotima, as fontes concordam que uma mulher foi quem ensinou erótica a Sócrates.⁵⁹ Poderia, com isso, ter usado o texto para apresentar o fervoroso debate sobre se Platão seria um (proto)feminista ou, ao contrário, mais um pensador misógino, dado que existem pesquisas relevantes para cada uma destas leituras dos diálogos. Enquanto algumas leituras consideram-o intempestivo e vêem em suas obras séria militância contra as desigualdades⁶⁰, outras leituras, desconfiadas, estranham a presença de Aspásia e Diotima nos diálogos e observam que geralmente nem suas discípulas, Axiotheia de Fliunte e Lastênia de Mantinea, são lembradas como filósofas.⁶¹

Até no mesmo estudo é possível encontrar estas visões contraditórias sobre qual seria a opinião de Platão a respeito das mulheres, principalmente quando a leitura dos diálogos é enviesada por questões de gênero. Cavarero, por exemplo, em *In Spite of Plato* nota que: “the works of Plato [...] seem marked by a mimetic desire for female experience...” dizendo também que: “there is no trace of misogyny here...” Porém, duas páginas adiante afirma que quando Platão se apropria do poder materno (as metáforas da fecundidade e da procriação no discurso da Aspásia e Diotima platônicas) é oferecendo tal linguagem e tal vocabulário para o poder que triunfa sobre ele, ou seja, o masculino: “maternal power is annihilated by offering its language and vocabulary to the power that will triumph over it”. (CAVARERO, 1995, p.92-4).

O mesmo acontece com o estudo de Halperin em *Why is Diotima a Woman?* que começa no intuito de ser uma análise feminista⁶² da presença de Diotima, mas no

⁵⁹ “Ici encore, nous ne parviendrons pas à décider, de Socrate qui aime se dire « enclin à l’amour » et de l’» hétéraire » Aspásie, lequel des deux instruisit l’autre quant à la vraie nature de l’eros. [...] Peut-être, chez Aspásie comme chez Socrate, le thème érotique prenait-il de très précises connotations politiques [...] Reste l’essentiel : que Socrate ait à l’évidence voulu faire savoir que c’est d’une femme qu’il tenait sa théorie de l’amour (peut-être parce que seule une femme pouvait prêter au philosophe la féminité dont il a tant besoin pour penser ?). Pour tenir ce rôle, nous ne pensons généralement qu’à la Diotime du Banquet; mais n’oublions pas l’Aspásie d’Eschine, qui l’assumait sans nul doute elle aussi avec autant d’élégance que d’autorité.” (LORAUX. p.5-6, 2001.)

⁶⁰ “La idea de defender los estereotipos sobre las mujeres y sobre los esclavos, como si fuesen virtudes, ya existía hace 2000 años, y es justamente contra la que Platón arremete acá. La defensa de Platón de las mujeres no se limita a la parte de la educación y de las labores intelectuales y físicas. También a la aceptación de la desnudez de su cuerpo como algo sano y natural.” (ECHEGOYEN, p.8, 2019)

⁶¹ “Certainly it is unusual and unexpected to find a woman cast by Plato as a philosopher. With the exceptions of Diotima and Aspasia, women have not appeared as philosophers in the Platonic dialogues, although Lasthenia of Mantinea and Axiothea of Philesia are known to have been Plato's students.” (WAITHE, p.92, 1987.)

⁶² “Even a would-be feminist analysis, such as my own, which aims to establish and to distinguish, or to salvage and preserve, what is authentically ‘feminine’ from inauthentic male constructions of ‘the feminine’, must succumb to the same tendency so long as it clings to an essentialist notion of female “difference”: each progressive attempt to transcend traditional male-oriented discourses about ‘sexual difference’ (in the hope of being able to specify what is genuinely ‘feminine’), or to invent a ‘politically correct’ space outside such discourses, supposedly free from structures of domination (whether social or epistemological), simply reproduces at a higher level of abstraction the very asymmetry from which it had sought to escape. Instead of repeating vain attempts to transcend this ordinary contradiction, then, I have

final percebe a si mesmo como paradoxalmente reafirmando uma erótica masculina e falando muito mais sobre os homens do que sobre as mulheres.⁶³ Annas, por sua vez, conclui que existem três defeitos⁶⁴ principais na *República* (ainda que nessa obra a educação seja estendida às mulheres e estas também possam ocupar várias *ergai*, inclusive a posição de Guardiães) que impossibilitam Platão ser chamado de feminista.

Quem consegue propor uma alternativa criativa para este problema é Hobbs ao observar que é inútil tentar fixar uma única imagem do feminino em Platão, uma vez que a imagem platônica das mulheres está sempre oscilando em conformidade com a disposição natural, o humor e o grau de educação do interlocutor de Sócrates e também das possíveis interlocutores/leitores de Platão.⁶⁵ Ou seja, o gênero pode aparecer como um aspecto imprescindível para os meios didáticos de um diálogo e também pode ser irrelevante, pois: “Plato can afford to be relaxed in his used of gendered imagery because, from the perspective of the wise and virtuous human, gender really does not matter very much.” (HOBBS, 2007, p.270)

Embora tenha sido tentador levar o escrito pelos rumos dos estudos de gênero, meu intuito aqui foi outro. Na primeira parte do escrito busquei apresentar a hipótese partilhada por diversos autores, sobretudo socráticos, de que Aspásia foi a mestra erótica de Sócrates, sendo uma educadora moral altamente habilidosa. Já na segunda parte, desejei mostrar como no *Banquete* Platão inova de inúmeras formas em relação às concepções eróticas tradicionais e destaquei que uma destas inovações é a própria

tried to elaborate and enlarge it, identifying and analyzing some of the various strategies by which men continually reinscribe male identity in their representations of female ‘difference.’ For it is precisely by working within such contradictions, I believe, that feminist criticism can create its most effective opportunities. To conclude that Plato has in effect reinscribed male identity in his representation of female difference is not to answer the question I have been asking throughout this essay but to move well beyond it.” (HALPERIN, p.297, 1990)

⁶³ “I had begun this paper by promising to identify those positive values conventionally associated with women by Plato’s contemporaries that Plato might have sought to actualize through his sponsorship of Diotima. In the end, however, I have had relatively little to say about women but quite a lot to say about men. I have uncovered Diotima’s absence rather than her presence: that very absence, moreover, has proven to be the empty center around which my entire discussion has revolved. Diotima has turned out to be not so much a woman as a ‘woman’, a necessary female absence-occupied by a male signifier-against which Plato defines his new erotic philosophy. And my own interpretation of Plato has exemplified the same strategy, insofar as it has appropriated a feminist perspective for the purpose of legitimating its own discourse about the erotics of male culture.” (HALPERIN, p.295, 1990)

⁶⁴ “Plato’s argument that women should be Guardians thus has three crucial defects: it is not valid against an anti-feminist, it is irrelevant to facts about women’s desires, and it is irrelevant to the injustice of sexual inequality.” (ANNAS, p.317, 1976.)

⁶⁵ “I shall therefore argue that we should not try to delineate a single, consistent approach of Plato towards gender and gendered images; on the contrary, I shall maintain that there is no such single approach to be found. All depends on the nature, mood and, above all, educational stage of both the interlocutor addressed by Socrates (or the Eleatic or Athenian Strangers) and the reader that Plato particularly has in mind in a given passage.” (HOBBS, p.258, 2007.)

presença de Diotima como a guia erótica de Sócrates. Busquei associar os possíveis motivos que levaram Platão a realizar tal deslocamento - jogando Aspásia para o escanteio retórico e centralizando Diotima como a nova mestra erótica de Sócrates - com as particularidades características de sua doutrina erótica proposta no *Banquete*. Um efeito colateral deste estudo foi trazer a tona como Platão fez questão de limitar⁶⁶ a sabedoria de Aspásia a somente um dos assuntos pelos quais era conhecida. Essa omissão não é gratuita.⁶⁷ O quê não pode excluir o mérito platônico de ter escrito o *Menêxeno*, em especial, de ter inscrito Aspásia no *Menêxeno*. Este diálogo é uma das principais fontes da doxografia aspásiana clássica e, talvez, o epitáfio que Sócrates diz ter decorado de Aspásia e reproduz durante sua conversa com Menêxeno seja, com todos seus anacronismos e outras dificuldades que impedem fixar a real autoria da oração fúnebre, o mais perto que hoje temos de um discurso aspásiano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, F. M; XIMENES, R. Aspásia: o amor como armadura de Atenas. IN: Páginas de Filosofia, v. 9, n. 2, p. 19-34, 2020.
- ADAMSON, Peter. Why is Aspasia a Woman? Reflections on Plato's Menexenus. IN: Natur-Geschlecht-Politik. Wilhelm Fink, p. 69-79. 2020.
- ALCIPHON. *Letters of the Courtesans*. [Edited with Introduction, Translation and Commentary: GRANHOLM, P.] UPPSALA UNIVERSITET, 2012.
- ALENCAR, C. M. de. Sócrates, Erótico. IN: Revista Ética e Filosofia Política, v. 2, n. 18, 2015.
- ANNAS, J. Plato's Republic and feminism. IN: Philosophy, v. 51, n. 197, p. 307-321, 1976.
- APOLODORO. [Demóstenes]. *59. Contra Neera*. [Trad. ONELLEY, G; CURADO, A.L.] Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- ATENEO. *Banquete de los eruditos. Libros III-V* [Traducción y notas de L. R-N. Guillén]. Madrid: Gredos, 2015.
- ATENEO. *Banquete de los eruditos. Libros XI-XIII*. [Traducción y notas de L. R-N. Guillén]. Madrid: Gredos, 2014.
- BERQUÓ, T. A. Aspásia de Mileto: Mulher e Filosofia na Atenas Clássica I; Diotima de Mantinea: Mulher e Filosofia na Atenas Clássica II. IN: PACHECO, J. (Org.). *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.
- BERQUÓ, T. A. Entre as Heroínas e o Silêncio: a condição feminina na Atenas Clássica. IN: *Oficina do Historiador*, p. 1984-2005, 2014.

⁶⁶ “It has been said that Plato's Menexenus could be a critical response to Aeschines' Aspasia, where Aspasia's skills were restricted in order to create a “theoretical space” for Diotima, the priestess of Mantinea, whose knowledge of erôs was far more developed than Aspasia's.” (MÁRSICO, p.210, 2017)

⁶⁷ “In Aeschines Aspasia teaches rhetoric to Pericles; in Plato she writes his speeches, including the famous Funeral Oration. At the same time Plato is careful to avoid the more obvious role for Aspasia as a specialist in love. Socratic eros is not mentioned, not even alluded to, in the *Menexenus*. The reason for this is clear. Plato has no intention of allowing this topic to be sullied by contact with Aspasia. His Socrates will learn about love from a priestess, not from a courtesan.” (KAHN. p.103, 1994.)

- CASSIN, B. Jacques, *o Sofista: Lacan, logos e psicanálise*. [Trad. VILELA, Y.] Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- CASSIN, B; LORAUX, N; DARBO-PESCHANSKI, C. *Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros*. [Trad. LEÃO, L.C; OLIVEIRA, A.L.] São Paulo: Editora 34, 1993.
- CAVARERO, A. *In Spite of Plato: A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. [Trans. S. Anderlini-D'Onofrio and A. O'Healy] Cambridge, 1995.
- CICERO, M. T. *De inventione*. [Trad. M. GRECO] M. Congedo, 1998.
- DUESO, J. S. *Aspasia de Mileto: Testimonios y discursos*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- _____. Aspasia de Mileto: la metáfora y el personaje. IN: El Eco de las voces sinfónicas: escritura y feminismo. Prensas Universitarias de Zaragoza, p.287-300, 2008.
- ECHEGOYEN, C. Z. Aspasia y Diótima: las maestras de Platón, ¿qué nos dice Platón sobre las mujeres y por qué eso es relevante hoy? IN: Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana, v. 15, n. 1, p. 39-48, 2019.
- FERRÁNDIZ, T. M. M. Aspasia de Mileto. IN: Revista de Claseshistoria, n. 2, p. 2, 2011.
- FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. [Trad. BRANDÃO, E.] São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUGÈRES, G. *Mantinée et l'Arcadie Orientale*. Lille: Albert Fontemoing Éditeur, 1898.
- GIANNANTONI, G. *Socrates et Socraticorum Reliquae*. vol. I-IV. Nápoles, Bibliopolis, 1991.
- HALPERIN, David. Why is Diotima a Woman? IN: HALPERIN, D. M.; WINKLER, J. J.; ZEITLIN, F. I. (eds.). *Before Sexuality: the Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton, Princeton University Press, p. 257-308, 1990.
- HOBBS, A. Female imagery in Plato. IN: LESHER, J. H.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Washington: Center for Hellenic Studies, 2007.
- JAEGER, W. *Paidéia – a formação do Homem Grego*. [Trad. A.M.Parreira.] São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- KAHN, C. H. Aeschines on Socratic eros. IN: VANDER WAERDT, P.A. (Ed.) *The Socratic Movement*. Cornell University Press, p. 87-106, 1994.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KAHN, C. H. Plato's theory of desire. IN: *The review of metaphysics*, v. 41, n. 1, p. 77-103, 1987.
- KENNEDY, G. A. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton: PUP, 1963.
- LANDOR, W. S. *Pericles and Aspasia*. Roberts bros., 1871.
- LORAUX, N. Aspasia, l'étrangère, l'intellectuelle. IN: *Éditions Belin*, No. 13, pp. 17-42, 2001.
- MÁRSICO, C. Shock, Erotics, Plagiarism, and Fraud: Aspects of Aeschines of Sphettus' Philosophy. IN: *Socrates and the Socratic Dialogue*. Brill. p. 202-220, 2017.
- MÁRSICO, C. *Socráticos, Testimonios y fragmentos*. Vol. I e II. Buenos Aires, Losada, 2014.
- MEDEM, J. *Aspasia, amante de Atenas*. Espasa Narrativas, Espasa, 2012.
- MÉNAGE, G. *Historia de las Mujeres Filósofas*. Barcelona, Herder editorial, 2009.
- MORI, V. *Contento abbraccio / Senno con libertà'*. Note a margine del 'processo' ad Aspasia. IN: *Working Papers - Centro di ricerca per l'estetica del diritto*. Pubblicato il 5

- settembre 2016. Disponível em: www.cred.unirc.it/paper/Mori1
- PENTASSUGLIO, F. “Paideutikos eros: Aspasia as an ‘alter Socrates’.” Revista Archai, n. 30, 2020.
- PLATÃO. *Banquete*, O. [Trad. J.C.Souza] Versão Bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. *Fedro*. [Trad. J.C.Souza] Versão Bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. *Menêxeno*. IN: CERDAS, E. “Menêxeno. Introdução, tradução e notas.” Revista Archai, n. 30, 2020.
- PLATÃO. *República*, A. [Trad. J. Guinsburg e notas de D. R.N Lopes] São Paulo: Perspectiva, 2018.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas—Péricles e Fábio Máximo*. [Trad. do grego, introdução e notas: FERREIRA, A. M. G; RODRIGUES, Á. R. C.] Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.
- SINÉSIO. IN: TERZAGHI, N. (ed.) “Synesii Cyrenensis opuscula.” Roma: Polygraphica, 1944.
- SPINELLI, M. Duas mulheres de Atenas: Aspásia, a companheira de Péricles, e Xantipa, a de Sócrates. IN: Revista Hypnos, n. 39, p. 258-287, 2017.
- XENOFONTE. *Econômico* [Tradução A. L. A. de A. Prado]. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. [Tradução de A. E. Pinheiro]. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.
- WAITHE, M. E. *A History of Women Philosophers: Ancient Women Philosophers 600 BC-500 AD*. vol. 1: Ancient Women Philosophers, Springer Science & Business Media, 1987.