



International Society
for Socratic Studies

Latin-America Regional Meeting
Women in the Socratic Tradition



Universidade Federal do Rio de Janeiro
Colégio Brasileiro de Altos Estudos
26-27 October 2023

pragma
programa de estudos em
filosofia antiga da ufrj



PPGLM
Programa de Pós-Graduação
Lógica e Metafísica
Pós-Graduação em Filosofia - UFRJ



**EXTENDING NEW
NARRATIVES**
IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY



FAPERJ
Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo
à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro





International Society for Socratic Studies

International Society for Socratic Studies

President: Gabriel Danzig (Bar Ilan University, Israel)

Past President: Donald Morrison (Rice University, USA)

Founding President: Claudia Mársico (University of Buenos Aires, Argentina)

Honorary President: Livio Rossetti (University of Perugia, Italy)

Executive Committee

Chloe Balla (University of Crete, Greece)

Irmgard Männlein-Robert (University of Tübingen, Germany)

Alessandro Stavru (University of Verona, Italy)

Carolina Araújo (University of Rio de Janeiro, Brazil)

Claudia Mársico (University of Buenos Aires, Argentina)

Noreen Humble (University of Calgary, Canada)

Nicholas D. Smith (Lewis and Clark College, USA)

Noburu Notomi (University of Tokyo, Japan)

Latin-America Reginal Meeting

Women in the Socratic Tradition

Scientific Committee:

Alessandro Stavru (Università di Verona)

Carolina Araújo (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Claudia Mársico (Universidad de Buenos Aires)

Mariana Gardella (Universidad de Buenos Aires)

Rodrigo Illarraga (Universidad de Buenos Aires)

Organizing Committee:

Carolina Araújo (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Marciano Cavalcanti (Universidade Federal de Pernambuco)

Flora Mangini (Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Luciana Fabião Chachá (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Beatriz Saar (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Priscila Alba (Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro)



International Society for Socratic Studies

Program

October 26th

9 AM Opening Speech:
 Was Socrates a Woman?
 Gabriel DANZIG (Bar Ilan University)
 President of the International Society for Socratic Studies
 Chair: Carolina Araújo

10 AM Coffee Break

	Parallel Sessions	
	Room 1 Chair: Mariana Gardella	Room 2 Chair: Silvio Marino
10:30 AM	<i>Against Aphrodite: the story of Rhodogyne and the tradition of the Amazon-type</i> Francesca PENTASSUGLIO (Università di Roma La Sapienza)	<i>Different Ways of Loving Wisdom in Plato's Symposium 177d8-9</i> Chelsea C. HARRY (Southern Connecticut State University)
11:00 AM	<i>Aspásia, Sócrates e os socráticos</i> Inara ZANUZZI (UFRGS)	<i>Women in Socratic Love</i> Jie CHEN (Rice University)
11:30 AM	<i>The figure of Aspasia in the Menexenus</i> Mateo DUQUE (Binghamton University)	<i>As referências ao feminino no Symposium, de Platão</i> Cristina AGOSTINI (UFMS)
12:00 AM	<i>La caracterización disyuntiva de Aspasia según Aristófanes y Jenofonte</i> Adriana GONZÁLEZ SERRANO (Universidad de Costa Rica/UNED)	<i>Metáforas do parto em Diotima</i> Jovelina RAMOS (UFPA)

12:30-2:30 PM : Lunch Break

Parallel Sessions		
	Room 1 Chair: Thomas Moody	Room 2 Chair: Janaína Mafra
2:30 PM	<i>Una teoría del castigo en el Timeo de Platón. La naturaleza de las mujeres</i> Maribel RAMÍREZ (Humboldt-Universität zu Berlin)	<i>Tecelagem, hermenêutica e técnica - política e apropriação na filosofia platônica</i> Luana GOULART (UECE)
3:00 PM	<i>“Sabia en estas y otras muchas cosas” (Smp. 201d) Diotima y el saber adivinatorio</i> Florencia CASTRO POSSI (Universidad Alberto Hurtado)	<i>O papel feminino nas Leis de Platão</i> Luciana FABIÃO CHACHÁ (UFRJ)
3:30 PM	<i>A autarkeia como uma fantasia masculina</i> Vânia SILVA (UEG)	

4:00 PM Coffee Break

Special Session Theodote Chair: Francesca Pentassuglio	
4:30 PM	<i>Ethical Investing in oikos and polis: Theodote and Ischomachus’ Wife</i> Emily BARAGWANATH (University of North Carolina at Chapel Hill)
5:00 PM	<i>Undermining Elite Self-Conceptions: Aspasia and Theodote</i> Wolfgang MANN (Columbia University)
5:30 PM	<i>Theodote and Socrates’ Other Girlfriends</i> Francisco J. GONZALEZ (University of Ottawa)

6:00 PM Key-note Speech
Plato’s Women: Extending the Socratic Insight
 Irina DERETIC (University of Belgrade) &
 Nicholas D. SMITH (Lewis & Clark College)
 Chair: Claudia Mársico

October 27th

	Parallel Sessions	
	Room 1 Chair: Inara Zanuzzi	Room 2 Chair: Cristina Agostini
9:00 AM	<i>A kalokagathia de Panteia: uma mulher paradigmática na obra Xenofonte</i> Vitor MILIONE (Université de Montréal)	<i>Sócrates e a erótica feminina</i> César de ALENCAR (UFAP)
09:30 AM	<i>Xenophon on the Kingly Art and the Political Capacity of Women</i> Christopher FARRELL (University College Dublin)	<i>Fenáreta inexplorada: La mayéutica más allá de la metáfora</i> Valeria SONNA (UBA/UNAM)
10:00 AM	<i>Womanly Humanism and the Temporality of Virtue in Memorabilia 2</i> William H. F. ALTMAN (Independent Scholar)	<i>L'anima gravida e le doglie: l'immaginario medico femminile in Platone (Teeteto, Fedro e Simposio)</i> Silvio MARINO (UNB)
10:30 AM	<i>The Myrto enigma</i> David LÉVYSTONE (Universidad Panamericana)	<i>La madre e il suo bambino: i paradossi di una metafora socratica</i> Michele SOLITARIO (Eberhard Karls Universität Tübingen)

11:00 AM Coffee Break

11:30 AM Key-note Speech
La donna in Antistene
Aldo BRANCACCI
Università di Roma Tor Vergata
Chair: Rodrigo Illaraga

12:30-2:30 PM: Lunch Break

	Parallel Sessions	
	Room 1 Chair: Chelsea Harry	Room 2 Chair: Vitor Milione
2:30 PM	<i>The Womb and the House: Female Container-Metaphors in Socratic Thought</i> Laurin MACKOWITZ (Karl-Franzens-Universität Graz)	<i>Aspásia ou Diótima: Quem foi a mestra erótica de Sócrates?</i> Raquel WACHTLER (UFS)
3:00 PM	<i>Socrates, Hestia, and the Heart(h) of the City</i> Thomas MOODY (University of California, Santa Barbara)	<i>A casa da mulher de Iscómaco</i> Janaína MAFRA (UFMG)
3:30 PM	<i>La virtù delle donne e il corpo delle donne.</i> Fiorenza BEVILACQUA	<i>La esposa de Iscómaco en el Económico de Jenofonte: ¿una mujer socrática?</i> Étienne HELMER (Universidad de Puerto Rico)

4:00 PM Coffee Break

	Parallel Sessions	
	Room 1 Chair: Laurin Mackowitz	Room 2 Chair: Valeria Sonna
4:30 PM	<i>Contradicciones en la mirada aristipiana sobre la mujer: ¿Misoginia o tensión teórica?</i> Giovanna LARA DE PAOLI (UBA)	<i>Hiparquia no quiere tejer. La posición cínica sobre la igualdad por naturaleza entre mujeres y varones</i> Mariana GARDELLA (UBA)
5:00 PM	<i>Cyrenaics on Philosophical Education, Gender and their Socratic Roots</i> Katharine O'REILLY (Toronto Metropolitan University)	<i>Hipárquia, ou o ápice da radicalidade do cinismo</i> Juliana AGGIO (UFBA)

5:30 PM Key-note Speech
Thumos and Sexual Difference in Aristotle's Response to the Socratic Proposals of Republic V
 Marguerite DESLAURIERS
 McGill University
 Chair: Carolina Araújo

6:30 PM Celebration

Abstracts

AGGIO, Juliana (UFBA)

Hipárquia, ou o ápice da radicalidade do cinismo

Nascida por volta do ano 330 a.C., em Maroneia, como toda mulher, Hipárquia foi excluída do direito à voz e à cidadania em uma polis grega, mas soube fazer uso da parresia – coragem de se fazer livre para falar o que se pensa em público – como uma arma filosófica e política. Soube, além disso, viver um modo de vida cínico, seguindo com austeridade os princípios de liberdade, de desapego, de autossuficiência (autarkeia) e de contestação das normas e dos costumes, expondo seu próprio corpo sem pudor. Soube, enfim, viver como uma cínica, isto é, uma cadela - donde vem o termo kyôn/kynos que dá origem à terminologia filosófica cinismo (kynismos) -, ressignificando tal termo que sempre foi atribuído pejorativamente às mulheres. Viveu como uma cadela entre cachorros, e, entre caninos, não há hierarquia social nem inferiorização da fêmea. De modo que, talvez, tenha sido por isso que Hipárquia ousou viver como uma filósofa, e, talvez, pelo fato de ter contestado as convenções de gênero, ela tenha sido a primeira filósofa com atitudes feministas de que se tem conhecimento no ocidente. Das fontes sobre Hipárquia, utilizarei sobretudo a mais confiável delas para desenvolver meu argumento: Vida e doutrina dos filósofos ilustres, de Diógenes Laércio. Desse modo, primeiramente, procurarei evidenciar o cunho filosófico da escolha, do modo de vida e das ideias e atitudes corajosas de Hipárquia de Maroneia em abandonar sua família e sua cidade de origem, assim como a classe social aristocrática e o papel de esposa-mãe-governanta da casa, para poder viver a filosofia canina. É preciso enfatizar que ela, por ser uma mulher e por abandonar sua família, sofre um duplo exílio social segundo a interpretação de Kennedy, a saber: o exílio de sua cidade natal e sua família aristocrática, e o exílio de não pertencer ao gênero masculino e se recusar à vida doméstica destinada às mulheres. Do duplo exílio foi-lhe preciso redobrar a coragem para exercer a parresia, uma vez que o direito à voz era exercido plenamente por homens proprietários e Hipárquia não era homem nem possuía propriedades. Ainda sobre sua vida, ressalta sua coragem em viver um casamento com Crates completamente fora dos padrões normativos que regiam o matrimônio grego. Eram, de fato e por decisão, como denominou Crates, um casal canino (kynogamia). Tratava-se de um casamento que rompia duas tradições: (i) o ato sexual era feito em público, desfazendo a distinção público-privado; e (ii) a mulher não cumpria sua função de esposa-mãe-governanta da casa. Hipárquia definitivamente não cumpriu o lugar esperado de mulher recatada e do lar. Por fim, gostaria ainda de sustentar a hipótese de que aos filósofos cínicos faltava a presença de uma mulher filósofa para que o seu mote de questionar todo e qualquer valor moral fosse levado às últimas consequências, colocando em xeque o que até então a filosofia cínica não havia colocado: as normas sexistas. Ora, as atitudes de Hipárquia fazem dela não apenas uma filósofa que questiona os costumes sociais juntamente com os cínicos, mas, sobretudo, aquela que questiona o papel da mulher, levando a filosofia cínica à prova máxima de sua radicalidade.

AGOSTINI, Cristina (UFMS)

As referências ao feminino no Symposium de Platão

A maneira segundo a qual o Symposium platônico constrói uma trama de elogios a Eros fundamental para a compreensão do núcleo duro da teoria das formas e de

seu conceito chave, a participação, já fora debatida à exaustão – e continua a ser por inúmeros estudos em que este diálogo figura como tema. Além disso, questões concernentes à importância da memória, à transmissão de conhecimento contraposta à procriação de discursos e aos vários matizes de Eros trazidos pelos elogios dos diferentes convivas na casa de Agatão, aliados, ainda, à súbita e desconcertante aparição do personagem Alcibiades não representam nenhuma novidade para o folhetim dos comentários filosóficos. Nesse sentido, a repetição das análises do referido diálogo, justapostas ao embate de argumentos sobre determinadas passagens que, aliás, parecem retroalimentar, por vezes, comentários vazios que objetivam somente perfazer um elevado número de publicações, pode trazer aos que se dedicam à compreensão da figura de Sócrates enquanto modelo filosófico delineado por Platão como exemplo vivo, certo incômodo e decepção ao perceber que algumas questões textuais passam ao longe do comentário hegemônico da academia, como se fossem irrelevantes, estranhas ou indiferentes à condição de um efetivo argumento. Assim, é bastante motivante haver alguém como Jacques Lacan que, trilhando uma direção completamente diferente daquela à qual os comentadores filosofantes da Antiguidade se habituaram, estabelece a compreensão de um dos conceitos mais caros à psicanálise, a saber, a transferência, por meio de um arrojado estudo do Symposium platônico. Ora, certamente, o que Lacan faz com o Symposium não é um estudo filosófico, mas, a despeito disso, cerca-se de vários cuidados para demarcar com clareza que sua interpretação tem viés completamente psicanalítico. Entretanto, filosoficamente, Lacan pode nos ensinar que a ousadia pode ser importante elemento para o mergulho em águas dialógicas pouco exploradas e que, ao invés de psicologizar Sócrates, é ainda possível desdobrar dos caracteres relegados pejorativamente a ‘estilo literário de Platão’ o importante status de configuração argumentativa. No Symposium a discussão acerca do feminino não é esporádica, mas constitui os elogios a Eros, em diversas referências, de todos os convivas e, mais especificamente, aqueles de Pausânias e Aristófanes. Com efeito, estes, de maneira assaz exacerbada, conferem tanto ao masculino quanto à relação homoerótica estatuto superior à participação feminina nos modos de apresentação de Eros. Ademais, Pausânias e Aristófanes, em certo sentido, concordam que o caráter virtuoso, sob todos os aspectos da virtude, é mais eminente nos homens, sendo que as relações isentas do feminino, sejam mulheres ou divindades, são essenciais para a supremacia masculina. Assim, levando em consideração que as figuras de Alceste, Afrodite e Dione são fundamentais para a compreensão do caráter masculino e virtuoso de Eros sob a perspectiva não socrática, pretendo demonstrar que essas imagens do feminino não são apenas um adorno literário platônico, mas essenciais para a compreensão argumentativa do diálogo Symposium em seu conjunto e, por isso, devem ser analisadas no contexto dialógico atrelado à esfera de suas representações míticas.

ALENCAR, César de (UFAP)

Sócrates e a erótica feminina

Sócrates é caracterizado, em Teeteto, como parteiro, aproximando-o da atividade realizada por sua mãe, Fenarete. A imagem, única entre os textos de Platão, não é exatamente nova. Entre os socráticos, há testemunhos do recurso ao feminino como símbolo com que caracterizaram os modos do filosofar em Sócrates. A figura de Aspásia, por exemplo, aparece em testemunhos como os relacionados a Êsquines de Esfeto (SSR, VI.A.70): em um de seus diálogos, é a própria Aspásia como personagem que interroga socraticamente um casal em discórdia devido a

discussões conjugais ('a female Socrates', no dizer de Kahn [1994, p. 101]). Não custa lembrar que Xenofonte deixou-nos a indicação preciosa de que Sócrates aprendeu de Aspásia a arte dos casamentos (Memoráveis, II.6.36), arte da qual se orgulha em outro texto do mesmo autor (Banquete, 3.10). Sobre a arte dos casamentos, ela parece indicar o diferencial da técnica maiêutica de Sócrates, pois além de saber casar parceiros compatíveis em termos de afinidades eróticas, ele sabe avaliar quando a gravidez gera um filho verdadeiro ou não (Teeteto, 149d-150c). Esse aprendizado com mulheres possui uma conhecida imagem, desenhada por Platão em seu Banquete, do intercuro erótico entre Sócrates e Diótima, concentrada em apresentar um repertório investigativo que permitia ao filósofo delimitar a natureza transcendente do objeto que o desejo pretende possuir, a beleza em si, e que movimenta a alma à geração de filhos espirituais. Quando se levantam certas dúvidas acerca da existência histórica de Diótima, propondo que Platão aqui estivesse deliberadamente substituindo a hetaira Aspásia pela sacerdotisa Diótima (Kahn, 1994, p. 96-103), é a dignidade da arte filosófica e do seu papel social que está sendo disputada. Isso posto, propomos uma releitura da maiêutica socrática a partir da ênfase com que a erótica filosófica, constantemente referida ao feminino, caracteriza o procedimento típico da sua filosofia. Em primeiro lugar, ao inverter a lógica da pederastia, Sócrates se faz de amante (erastês) dos belos jovens a fim de se tornar ele mesmo amado (eroûmenos) deles. Mas se em Sócrates nada há de fisicamente belo, a sedução socrática encontra-se nos efeitos letárgicos (resumidos pela aporia) que sua diálexis provoca, produzindo no interlocutor as reações de amor e de ódio que encontramos em personagens das cenas dos diálogos de Platão. Iremos caracterizar essa sedução como típica das hetairai. Em segundo lugar, o exame das opiniões, junto aos que se tornam desejosos por saber, movimenta-se por levar a alma à concepção (no duplo sentido de pensar e parir) de definições, como se fossem filhos cuja legitimidade é aferida não a partir de seus pais, mas por sua capacidade de sobreviver sem eles. Partindo, então, da aproximação semântica entre os termos amor (eros) e indagar (erao), iremos sugerir que o ato de questionar é realizado por Sócrates como a sedução que nos abre à fecundidade dos discursos, e ao erotismo como gênero de vida.

ALTMAN, William H. F. (Independent Scholar)

Womanly Humanism and the Temporality of Virtue in Memorabilia 2

The purpose of my paper is to situate *Memorabilia* 2.2, where Socrates describes what I am calling "womanly humanism," in context. Most of the conversations in *Memorabilia* 2 indicate that Xenophon's Socrates has discovered a magic potion or φίλτρον (2.3.10-11) for obtaining the things we desire: if you want be benefitted by someone, benefit them first. It is on the basis of this policy—to which I am applying the term "the temporality of virtue"—that Socrates attempts to reconcile the quarrelling brothers (2.3.11), explains friendship (2.4.7 and 2.5.1), and teaches Critobulus yet again (2.6.28; cf. 2.6.16); he also makes this policy conspicuous at the end of the book (2.10.6). The clear implication is that if you make yourself lovable you will be loved, or if you benefit your brother first, he will reciprocate by benefitting you. But there is in fact no guarantee that we will necessarily be benefitting ourselves by benefitting others. For that reason, we might well wonder to whom Xenophon's Socrates is offering his φίλτρον: although cloaked in the language of utilitarianism, the necessity to do the right thing first inevitably involves both risk and moral excellence. In other words, the opacity of future makes Socrates' magic potion for securing benefits from others an ethical idealism in disguise. I will show that Socrates' description of Xanthippe in 2.2 prepares the

reader for recognizing it as such, and thus recognizing Socrates as something other than an incompetent defender of a morally bankrupt pragmatism. In his conversation with Lamprocles, unlike the conversations that follow it in *Memorabilia* 2, the Temporality of Virtue does not guide a mother: without having received any prior benefits, she bestows them generously. Having called attention to this selflessness by emphasizing not only the benefits she bestows but also the pains she endures and will long continue to endure, Xenophon hammers the crucial point: she does not know if she will ever receive any χάρις or favor in return. By allowing us to see in advance that it is not the temporality of virtue that motivates Xanthippe, Xenophon's ethical "policy" merely appears to be self-interested, and we will see through this appearance if we have already been enchanted by the mother's "womanly humanism," as any decent person will find it easy to be. By exposing us to Xanthippe before introducing the utilitarian φίλτρον, Xenophon practices a pedagogical version of virtue's temporality on his readers, thus preparing us to appreciate Socrates' ongoing practice of bestowing benefits on others with the same disregard of receiving them in return that Xanthippe has exemplified. Famously put to death by the citizens he was so intent on benefitting, it is precisely, consistently, and ultimately as beneficial (ὠφέλιμος) that Xenophon praises him: "Socrates was so beneficial [ὠφέλιμος] in all circumstances and in all ways." It is therefore in the light of what Xanthippe taught Socrates that we can understand why Ischomachus makes no effort to teach his wife about motherhood.

BARAGWANATH, Emily (University of North Carolina at Chapel Hill)

Ethical Investing in oikos and polis: Theodote and Ischomachus' Wife

Cicero ascribes to the Socratic Aeschines an intriguing marriage counselling session, in which the hetaira Aspasia counsels Xenophon and his wife (*De Inventione* I.31.51-52). The anecdote brings wife and courtesan into contact and discloses affinities between them, the wife assumed to possess a businesswoman's eye for value and price (cp. pretii maioris), the courtesan understanding how the wife thinks, and invested with a moral authority traditionally the wife's privilege. Latin bonum leaves productively unsettled whether Aspasia in the Greek original prioritized moral exemplarity, emotional companionship, or practical excellence as a partner in increasing the oikos, all of which combined in Xenophon's thinking on marriage. I take the sketch as reflecting contemporary acknowledgment of a constellation of ideas in Xenophon: his valorizing characterization of Athenian women of contrasting statuses as effective and morally exemplary businesswomen and friends – two aspects shown to be closely interrelated. The hetaira Theodote's (*Memorabilia* 3.11) capacity for friendship is the foundation of her economic success. Though initially presented as a dangerous enticement, she is shown to regulate the men's desires, aligned with Socrates, artlessness, and truth. Unlike the prostitutes employed for short-term consumption, she trains her clients in the long-term discourse of philia (3.11.10, van Berkel 2019). The virtuous economic productivity of Ischomachus' wife (*Oeconomicus*) is underscored in the image of Queen Bee (7.32-4), with the image of the Danaids' leaky jar (a metaphor of economic waste) applied to husbands to convey the fruitlessness of their provision of supplies in the absence of a wife to look after them (7.40). As Theodote's economic transactions are guided by ethical concerns, so sophrosune is instantiated in the ethical increase of the oikos (7.15), of which the wife is prime agent (3.10). Theodote has been made a star witness in arguments about historical hetairai and their relationship to the economy of gift-giving v. commodification (Davidson 1998, Kurke 1999), while social history textbooks continue to paint

Ischomachus' wife as representing Classical Athenian views. This overlooks the place of these women in Xenophon: their depiction in relation to other female agents and his Socrates, who recognizes economics and the morality of material needs. The accounts suggest a different historical truth: how during the Peloponnesian and Corinthian wars more women presumably entered the workforce in Athens, now 'in the city' like Theodote, and managed solo the oikoi that constituted the polis (Mem. 3.6.14). 2 These serious, innovative theorizations of women's economic value are not undermined by the ironies generated in the paradoxical alignment of courtesan and wife, which likely served to destabilize readers' assumptions or 'final vocabularies' (Rorty 1989). Uncovering how far the women themselves are committed to, and gain satisfaction from, hard work that grows the oikos may be Xenophon's most compelling strategy for countering old stereotypes of women as detrimental to economic interests.

BEVILACQUA, Fiorenza

La virtù delle donne e il corpo delle donne.

A prima vista potrebbe sembrare che in Senofonte la virtù delle donne e il corpo delle donne siano due ambiti se non irrelati, comunque scarsamente connessi: ma in realtà non è così. Mi limiterò a un unico esempio, quello della moglie di Iscomaco, non soltanto perché particolarmente eclatante ma anche perché, a differenza di altre figure femminili palesemente atipiche (come Teodote e Pantea), questa donna viene proposta come un modello. Riguardo a questo personaggio il tema della virtù riveste quindi un ruolo centrale. Fin dal periodo precedente il matrimonio, viene presentata come dotata di enkrateia riguardo al cibo (Oec. 7.6) nonché di sōphrosynē (Oec. 7.14), ma soprattutto è Iscomaco stesso ad asserire che la capacità di esercitare la enkrateia, che per il Socrate di Senofonte è il fondamento della virtù (Mem. 1.5.4), è stata dispensata dalla divinità all'uomo e alla donna in ugual misura ed è quindi possibile che una donna sia migliore di un uomo in quanto dotata di enkrateia in misura maggiore. Una presa di posizione non scontata: se appare in sintonia con Platone, che sostiene che la virtù della donna e la virtù dell'uomo non differiscono tra loro, in quanto entrambe fondate su dikaiosynē e sōphrosynē (Men. 71e-73b), non bisogna dimenticare che Aristotele, verosimilmente in polemica con il Menone, affermerà che la sōphrosynē dell'uomo e della donna non è la stessa e ciò vale anche la andreia, la dikaiosynē e le altre virtù (Pol. 1260a21-24; cf. anche 1277b20-23). Tuttavia nell'Economico la enkrateia nell'ambito della sessualità viene praticata per l'uomo e per la donna in modo assai differente. Se per il primo sembra ridursi a una volontaria autolimitazione di chi occupa comunque una posizione di dominio (come sottolinea Foucault), per la donna implica l'accettazione di regole imposte dal marito che vanno a incidere sul suo stesso corpo. In primo luogo deve rinunciare al maquillage e a calzature che la facciano apparire più alta, espedienti presentati come inganni (Oec. 10.2-8): non è un caso che così il suo aspetto finirà per evocare quello di Aretē nell'apologo di Eracle al bivio: pelle pura, esente da trucco, e portamento modesto (Mem. 2.1.22). Si noti en passant che questi stessi espedienti, considerati ingannevoli e quindi inammissibili nella sfera della seduzione amorosa, appaiono invece leciti nell'ambito della seduzione politica, come emerge da Cyr. 8.1.40-41. Ma sul corpo della donna vanno a incidere anche altre prescrizioni, presentate come necessarie per conseguire una bellezza autentica e non fittizia (Oec. 10.9): Iscomaco le prospetta una serie di attività che consentano di fare dell'esercizio fisico pur nello spazio limitato dell'oikos (Oec. 10.10-11). Mentre nella Lakedaimoniōn Politeia l'attività fisica prescritta alle donne degli Spartiati è

finalizzata al partorire neonati robusti (Lac. 1.3-4), per la moglie di Iscomaco è finalizzata al rendersi attraente per il marito e preferibile alle schiave, rendendogli così agevole di dare a sua volta prova di enkrateia nell'ambito degli aphrodisia (Oec. 10.12). Se la moglie di Iscomaco è in grado di praticare la enkrateia al pari del marito, tuttavia nell'ambito della sessualità tale pratica è segnata dalle indicazioni del marito, che incidono sul suo corpo destinato a divenire simile al corpo paradigmatico di Aretē.

BRANCACCI, Aldo (Università di Roma Tor Vergata)

La donna in Antistene

Se osserviamo il Catalogo degli scritti di Antistene trasmesso da Diogene Laerzio possiamo notarvi la presenza di non poche opere le quali dovevano trattare di figure esemplari di donne, e non episodicamente, o incidentalmente, posto che il nome di tali figure fu collocato dagli estensori del Catalogo, o dalle loro fonti pinacografiche, nell'intitolazione stessa degli scritti. Li possiamo facilmente dividere in due gruppi. Il primo si riferisce a figure storiche, e anzi di stretta attualità nel iv secolo, ed è rappresentato dall'Aspasia (secondo titolo del quinto tomo); il secondo si riferisce a figure divine o a personaggi mitologici ed è rappresentato da ben tre titoli compresi nel nono tomo, comprendente gli scritti di esegesi omerica relativi all'Odissea, opera, quest'ultima, nella quale, è ben noto, abbondano figure esemplari di donne e di divinità. In questo secondo gruppo troviamo un Ἀθηνᾶ ἢ περὶ Τηλεμάχου, un Περί Ἑλένης καὶ Πηνελόπης e infine un Περί Κίρκης (terzo, quarto e ottavo titolo del nono tomo). I frammenti trasmessi arricchiscono questo quadro: il fronte divino è rappresentato dal riferimento iconoclastico ad Afrodite presente in una serie di testimonianze assai celebri, mentre il fronte umano registra una pluralità di riferimenti alla donna considerata in una molteplicità di atteggiamenti e di funzioni sociali. La nostra base testuale è completata da un frammento di elevato contenuto teorico, celebre anch'esso perché è il primo e più antico che proclama l'identità della virtù nell'uomo e nella donna (Diocl. ap. Diog. Laert. vi 12 = SSR v A 134 Giannantoni). Occorre premettere, nell'affrontare questa ricerca, che sarebbe un errore, non solo di metodo, ma anche concettuale, impostare un'analisi della figura della donna nella filosofia socratica fondandosi esclusivamente su categorie contemporanee: risultati utili e significativi possono essere ottenuti solo prendendo in debito conto le categorie culturali e filosofiche proprie degli autori e dei contesti storico-culturali considerati. Un'analisi dei frammenti e delle testimonianze disponibili mostra che gli assi di riferimento teorici della valutazione della donna sono in Antistene almeno tre: la virtù, il piacere, e il ruolo sociale, in quest'ultimo rientrando la funzione della procreazione, il ruolo della donna nell'economia e infine quell'aspetto d'ordine più propriamente culturale che oggi chiameremmo di "emancipazione" della donna ma che nell'Antichità va inteso al lume della categoria della παιδεία. Tutti e tre questi aspetti furono certamente discussi o almeno trattati nella letteratura socratica, come mostrano i riferimenti di Platone, Senofonte ed Eschine di Sfetto. Nel valutare il materiale relativo ad Antistene, occorre avere presente anche la valutazione della donna trasmessa dalla Sofistica, e infine tenere conto del precedente di Socrate, che entra indirettamente in questa storia, ma decisamente, sia per ragioni teoriche, sia per il ruolo che nell'aneddotica svolgono le sue relazioni con Santippe. La donna può essere un modello per Antistene? Per impostare correttamente questa domanda, alla quale la documentazione lacunosa e parziale in nostro possesso non consente di rispondere con la desiderata precisione, occorre tenere presente che la filosofia di Antistene si caratterizza sia per il ruolo preminente riconosciuto alla φρόνησις, sia anche come una filosofia

della vita. Ma proprio per questo è assai significativo, mi sembra, che in entrambi questi ambiti sia possibile reperire tracce di una funzione modellizzante riconosciuta anche alle figure femminili.

CASTRO POSSI, Florencia (Universidad Alberto Hurtado)

“Sabia en estas y otras muchas cosas” (Smp. 201d) Diotima y el saber adivinatorio

El Banquete platónico es un diálogo nutrido de exploraciones acerca de múltiples problemas filosóficos como lo son la belleza, la naturaleza de eros, del amor, el deseo, la verdad y el conocimiento. Uno de los aspectos más intrigantes es el famoso discurso de Diotima de Mantinea de boca de Sócrates. Una de las pocas mujeres adivinas registradas en las fuentes antiguas, y, junto con Aspasia, la única mujer caracterizada como filósofa en los diálogos socráticos de Platón (Waithe 1987), se trata de figura enigmática acerca de cuya historicidad y similitud con el pensamiento platónico se ha debatido en numerosos estudios (Grote 1867, Taylor 1978, Zeller 1888, Rosen 1968, Kranz 1926). En Banquete 201d Sócrates la presenta como su maestra, habiéndolo formado en la materia erótica, y con una posición particular en torno a la naturaleza de eros. Sócrates explica que ella le mostró la naturaleza de eros no como bello o feo o bueno o malo, sino un algo intermedio (metaxý). En este punto se diferencia de la caracterización en el Fedro 247a-c (Fierro 2017) donde se lo presenta como un dios, mientras que en Banquete 201d-212b Diotima lo describe como un daimon metaxý es decir, una existencia intermedia entre los humanos y los dioses, una suerte de semi-dios o divinidad de rango intermedio (Bernabé 2021). La investigación por naturaleza de eros presenta un problema epistemológico importante: la idea de que hay algo intermedio entre sabiduría e ignorancia. Aparece así la noción de recta opinión (orthé dóxa) (que se corresponde con el carácter de intermedio de éros), encontrándose ésta entre la ignorancia y sabiduría (203a-204c). Lo notorio es que opinar correctamente, aunque sin ser capaces de dar un lógos, no es lo mismo que saber o conocer, pero tampoco es ignorancia dado que, en tanto es una opinión acerca de aquello de lo que se opina (en tanto posee realidad), es correcta. Diotima es una sabia (sophé) y adivina y la caracterización de la recta opinión como un tipo de saber del que no se puede dar cuenta, pero que es correcto, responde a ciertas caracterizaciones del saber adivinatorio como un tipo de saber indemostrable, pero que, en posesión de quien sabe, no se equivoca (como se caracteriza en el tratado hipocrático Sobre la Dieta 1.12). Es importante traer a cuenta que más temprano en el diálogo, sucede algo que, consideraremos, anticipa este hecho: en su discurso, Erixímaco se refiere a la adivinación como aquella que tiene el fin de “vigilar y curar” a Eros (188b-c). Se presenta aquí a la adivinación como la comunicación entre sí de los dioses y los hombres, el mismo papel que Diotima le asigna a eros y a la orthé dóxa en su conversación con Sócrates. El valor de la intervención de Diotima que el presente trabajo busca rescatar, no pondrá el foco en la famosa imagen de la escalera de ascenso de Diotima, sino que destacará su práctica y saber adivinatorio. Finalmente, es necesario destacar que el aprendizaje de Sócrates con Diotima no es la única escena donde se narra que Sócrates confía o acude a consultar a mujeres expertas en materia religiosa: cabe recordar la famosa anécdota de la visita de Querefonte a la Pitia en Apología 21a o la explicación de Sócrates en Menón 81a-b de que oyó “de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos” “algo verdadero ... y también bello”.

CHEN, Jie (Rice University)

Women in Socratic Love

Can women participate in love? This question may sound absurd to most people. However, when it comes to Socratic love, the question becomes worth exploring. This paper intends to provide a detailed exploration of whether women are capable of participating in Socratic love. In Plato's *Symposium*, where Socratic love is explained in most details, there are different women or female identities presented: the flute-girl and women who accompany men at the party(176e); a possible lover willing to die for her husband and a legendary beloved woman for whom Orpheus died, both out of eager courage of love(179c-e), in Phaedrus' speech; the goddess or goddesses Aphrodite(s) who inspire love(181b-d) in Pausania's speech, or Urania (187e) the Muse in Eryximachus' speech; a kind of creature that Zeus created, females, in whom male can cast seeds for reproduction(189e-191c) featured in Aristophanes' speech; Diomatia (or the historical figure Aspasia, as argued by many scholars¹) who taught Socrates the art of love; and the female metaphor that everyone in love is pregnant, being able to reproduce and give birth to beauty(206d-207a). Women seem to be everywhere in the *Symposium*. Nonetheless, when we think of the philosophical content of the dialogue, which centers on love, and the fact that no women have physically given a speech in praise of love at the party, women seem to be nowhere in the *Symposium*. In fact, in Pausania's speech, women are explicitly excluded from the highest form of love, which is associated with the Heavenly Aphrodite and is reserved for older men. According to Pausania, the Common Aphrodite, whose love can be directed towards women, is considered inferior, as it is thought to be associated with less intelligent partners. This view, which implies that women are less intelligent than men, is echoed by the following speakers, such as Agathon and Socrates, will exclude women from being true lovers.² For Agathon's love as appreciating beauty, it requires intelligence. And for Socrates' view through Diomatia on the ascent of love, it is considered to be an intellectual act. Love, then, seems to be exclusive to women. Since women are seemingly absent in the *Symposium*, the dialogue has been considered to have homoerotic love as its background or foreground. Moreover, it has been proposed that the exclusion of women from love is the reason why Diotima is portrayed as a supernatural being instead of a mortal. This paper offers a distinct perspective on these claims. Besides, by asking whether women can participate in Socratic love, which ultimately leads to the love of wisdom, we are exploring whether women can love wisdom and to philosophize from Socrates' view. Despite the increasing presence of women in the field of philosophy in modern society, there are still pervasive stereotypes that suggest women are less intelligent or competent in areas such as technology. ³ By returning to Socrates, this paper seeks to help dissolve these stereotypes.

DANZIG, Gabriel (Bar Ilan University)

Was Socrates a Woman?

In this paper I explore various ways in which Socrates challenged traditional gender-role distinctions in ancient Greece, both in his teaching and in his personality and behavior.

Teaching: As is well-known, in the *Republic* Plato's Socrates denies any essentialist difference between men and women. In the good society he envisions, the accepted gender-role distinctions of ancient Greece are erased and the institution of the family, which was based on them, is eliminated. Socrates envisions a society in which all individuals are eligible for all roles. In contrast, Xenophon upholds the

traditional family unit with its gender-based division of labor, but he grounds this division not in an essentialist view of gender, but in a pragmatic division between indoor/outdoor activities. Despite his acceptance of this gender-role division, Xenophon argues that men and women are equally capable of acquiring virtue and have an equal right to serve as leaders of the household unit. This common willingness to question essentialist gender-based divisions reflects a common Socratic heritage.

In the *Symposium*, Plato's Socrates presents a theory of eros that is based on the woman's experience of pregnancy and child-birth. I argue that this does not represent a male appropriation of female experience, but rather reflects the ambiguous character of Socratic philosophy itself. Socratic philosophy takes the form of dialectic rather than eristic or rhetoric. This innovative mode of discourse violated accepted concepts of male public discourse (see *Gorgias*). The introduction of a woman's voice into a male-dominated symposium is intended as a reprimand to the misogynistic speakers who had excluded women almost completely from their accounts of eros. Eros is of fundamental importance to philosophy, and it is a woman's domain.

Personality and Behavior: Socrates' ambiguous personal behavior has been less central to discussions of his approach to gender, but it is no less significant. Socrates claims to be an expert only on love, which was a traditional female preserve. He learned about love from Diotima, and inherited his profession of midwifery from his mother. In Xenophon's portrait, he is both a procurer and a match-maker. Socrates' personal preoccupation with erotics is reflected in his pursuit of erotically attractive young men. This is not an admirable preoccupation for Greek males, and indeed, Socrates was executed on suspicion of having corrupted young men. But both Plato and Xenophon devote extensive efforts to describing his methods of seduction. Plato's Socrates feigns an interest in the beautiful young Alcibiades, but then rejects him when he seeks to reciprocate. This teasing mode of behavior recalls the behavior of women in the *Odyssey*: the sirens, Kirke, and Penelope use similar methods. Socrates walks a fine line between masculine and feminine in his personal behavior. He famously dresses up and bathes for his meeting with Agathon. In his conversation with Agathon he plays the role of the wise woman Diotima, whom he is evidently imitating not only in substance but also in manner. In Xenophon's *Symposium* he arrives unbathed, in an apparent retort to Plato, but then goes on to participate in a beauty contest and to offer an imitation of a courtesan. At the same time, Socrates does not fully adopt a feminine persona, and avoids the extremes of effeminate men like Agathon.

I conclude that Socrates was not a woman, but he may have been history's first liberated man.

DERETIC, Irina (University of Belgrade) & SMITH, Nicholas D. (Lewis & Clark College)

Plato's Women: Extending the Socratic Insight

One doesn't have to labor to find expressions of the ubiquitous negative attitude ancient Greek male authors expressed about women. This view, however, was not shared by the Socratics, as this conference shows. Among the Socratics, Plato, especially in the *Republic*, gives extraordinary expression to the Socratic recognition of the capacity of women not just to have virtue in common with men, but also to exhibit many of the best human traits—so much so that one contemporary scholar has gone so far as to claim that “the *Republic* proposes a revolutionary project for 4th century BC Athens” (Brisson 2012). Plato's

“revolution” has captured the attention of numerous scholars, many of whom have tried to answer the question, “Why?” Why did Plato so radically cut against the ingrained prejudice, and argue, as he does in Republic V that “men and women are by nature the same with respect to guarding the city” (456a)? In this paper, we take up the question that has prompted so many scholarly proposals. We begin with a brief summary of the argument Plato actually offers and show why that argument has not seemed sufficient to so many commentators for deriving the conclusion that Plato actually reaches. We then turn to the arguments some scholars have offered for supposing that Plato’s “revolutionary” proposal was simply an entailment of some other philosophical or political commitment. Here, too, we will claim, the explanations that have been offered are not entirely adequate. We then make our own proposal: We will argue Plato’s evaluation of the capacities of women to do what would be required of the guardians of the kallipolis, was at least to some degree informed and motivated by what he regarded as actual examples of especially talented and capable women. On the one hand, by putting him into conversations with Aspasia and Diotima, Plato offers an explanation, as it were, for why Socrates held the view that he did. Aspasia, is portrayed as an intelligent and wise person who is Socrates’ teacher both in private conversation and in political oration. Diotima is shown to be not just knowledgeable on ta erotica, but an expert in various forms of reasoning that allow her to give sufficient accounts of knowledge, of what it is to be a philosopher, and a Platonic Form. And all of these, we learn in the Republic, are abilities only possessed by philosophers trained in dialectic. We will mention a few ways in which Plato may have known about especially talented women—from Egypt, from among the Pythagoreans, and even from among his own students at the Academy—but will also show how Plato’s own representations of specific women, like Aspasia and Diotima, are clear enough indications that he did sincerely believe that there were some exceptional women who could and should qualify to be among the most elite class, with all of the responsibilities of that class, in his kallipolis.

DESLAURIERS, Marguerite (McGill University)

Thumos and Sexual Difference in Aristotle’s Response to the Socratic Proposals of Republic V

This paper considers the concept of thumos (spiritedness) as a way to understand Aristotle’s response (in Politics II 2-6) to the Socratic proposals of Republic V for women of the guardian class – to hold women in common, and to employ and educate women for the same tasks as men. Thumos can refer to quite different things: a part of the soul (for Plato), an emotion, and a desire. In philosophical contexts it is employed both to explain our different responses to what is familiar and what is alien to us, and to account for impulses that might be opposed: vengeance and friendliness. The aims of this paper are (1) to examine the different approaches of Plato and Aristotle to the question of sexual differences in thumotic experience and motivation, and (2) to investigate the role that thumos may have played in turning Aristotle’s focus to one particular Socratic proposal: to abolish the household and hold women in common.

DUQUE, Mateo (Binghamton University)

The figure of Aspasia in the Menexenus

In order to fully understand Plato’s Menexenus one must contend with Socrates’ attribution to Aspasia of the funeral oration that he recites (236b). Throughout the speech, the speaker uses masculine pronouns and participles when referring to

himself as opposed to herself. One possibility is that Socrates really is the true author of the speech and his use of masculine pronouns and participles reveals this. This is the reductionist approach, which does not take Socrates' attribution seriously, but instead views it as another of Socrates' ironic jests. A second possibility is that responsibility for the speech should be directly assigned to Aspasia. In this reading, Socrates converts and transforms the feminine participles and pronouns that Aspasia used when she first recounted the speech into the masculine ones appropriate for him. In this case, Aspasia would be imagining a possible world—one completely different from the actual world—where she could speak at a funeral oration as the official speaker. One last possible reading is that Aspasia was speaking in the voice of an imagined, indefinite, Athenian orator, some speaker or other. I will call this position, 'An Athenian Orator.' However, if Aspasia is donning the disguise of this character—as this last possibility implies—then we can ask: what kind of mask is it? Is Aspasia's disguise like some flimsy, absurdly comical ones found in Old Greek comedy? As, for example, when Praxagora and the other women disguise themselves as men with false beards to sneak into the assembly in *Ecclesiazusae* (124 ff.)? Or is her disguise the kind of metamorphosis one finds the Olympian gods occasionally practicing? Both the comic and tragic masks are available and are possibilities, and perhaps there could even be a mixture of the two, tragicomic. For Plato, 'Aspasia' in the *Menexenus* is meant to refer not only to the historical personage of Aspasia the woman who was the wife and confidant of Pericles and mother to his child, but to a whole nexus of what Aspasia represents. She also represents: Pericles, politics, and statecraft; the Periclean age of democracy and the rise of the common people and the Athenian navy; the Periclean intellectual circle or salon (which included Protagoras, Anaxagoras, Sophocles, etc.); the ascendancy of Athenian imperialism; the first part of the Peloponnesian War when Athens hid defensively behind its walls and raided the Peloponnesian coast with its navy; the time of the plague; etc. All of this is even more important when we realize that the dialogue makes reference to a time that spans the lifetime of Aspasia. A younger Aspasia, married-to-Pericles, at the height of her powers, is very different from an older Aspasia, who has suffered many hardships and heartbreaks. The older Aspasia loses her husband Pericles to the plague and then her son Pericles the Younger to an angry mob of Athenians who wanted to try the generals of Arginusae collectively—which Socrates attempted to prevent (*Apology* 32a9-c3). The deaths of both Pericleses could be seen as sacrificial victims to Athen's overweening imperial ambitions.

FABIÃO CHACHÁ, Luciana (UFRJ)

O papel feminino nas Leis de Platão

O objetivo da nossa comunicação é discutir a posição platônica, como herdeiro de Sócrates, acerca da natureza das mulheres apresentada nas *Leis* (embora no mencionado diálogo, Sócrates não esteja presente, indubitavelmente o diálogo apresenta várias teses socráticas). O cerne do tratamento acerca da questão dos gêneros se encontra nos passos 804 d a 806 c, em que o Ateniense, personagem principal do último diálogo platônico, considera que homens e mulheres devem ter a mesma educação, inclusive a prática de exercícios militares para ambos os gêneros. A justificativa para tal medida é bastante pragmática. Na visão do Ateniense, que se considera expressar as posições de Platão, a cidade que só se utiliza do contingente e força masculinos não age com lógismos (805 a2), pois só usa metade da sua força. Contudo, um pouco adiante no diálogo, nas alíneas 805 c7-d1, afirma-se que o gênero feminino deve partilhar com o masculino a educação

e tudo mais na medida do possível. Ora, isso significa que as mulheres não desempenharão as mesmas atividades que os homens e isso parece ser corroborado pela passagem 785 b2-9 em que há a previsão da participação feminina no exército (a participação na vida militar é condição sine qua non para a participação na vida política da cidade, conforme as passagens 753 b4-d1 e 785 b2-9 das Leis) e, portanto, nos cargos públicos a partir dos quarenta anos somente. Além disso, ainda se pode questionar se a participação política feminina na cidade estaria restrita apenas aos cargos expressamente mencionados comuns a ambos os gêneros e aqueles considerados exclusivamente femininos. Ainda mais grave parece ser a controversa passagem 781 a2-b4, ele aparentemente afirma a inferioridade da natureza feminina em relação à natureza masculina e, por conseguinte, aparentemente as mulheres não seriam capazes de se tornarem tão excelentes quanto os homens em razão da sua natureza, ou seja, as mulheres não teriam capacidade, em virtude de sua natureza, de se tornarem moralmente excelentes como os homens. Todavia, gostaria de propor uma nova visão da passagem 781 a2-b4, em que a aparente inferioridade feminina ocorre em razão de fatores socioculturais e, por conseguinte, elas poderiam, ao menos conforme essa passagem, ter a mesma excelência moral do que os homens. Dado esse contexto, nossa comunicação tem por fim analisar as passagens 805 c7-d1 e 781 a2-b4 de modo a defender uma visão um pouco mais igualitária de gênero por Platão, a saber, que as menções a uma suposta inferioridade feminina têm cunho sociológico e puramente físico, mas não se refere à sua essência. Na verdade, homens e mulheres possuem a mesma capacidade para se tornarem virtuosos, ainda que, em razão da adoção do oikos na formação da comunidade nas Leis, as mulheres não possuem igualdade plena em relação aos homens. Afinal, pesa sobre as mulheres algumas restrições, o que parece denotar que, embora seja possível até defender uma igualdade em relação às virtudes ou excelências, há uma diferenciação de gênero nas atividades desempenhadas na cidade platônica.

FARRELL, Christopher (University College Dublin)

Xenophon on the Kingly Art and the Political Capacity of Women

This paper explores women in the Socratic tradition by examining the Xenophontic corpus and reflecting on its lessons concerning the political capacity of women. Xenophon never explicitly addresses the topic of women and leadership in a dedicated thought experiment in the same, concentrated way that Plato's Socrates does with the discussion of the female Guardians in Republic 5. Nevertheless, it is argued that the Xenophontic corpus as a whole allows us to plausibly reconstruct the perspective of Xenophon and Xenophon's Socrates and to compare it to his Socratic counterparts. To do so, the paper re-examines Xenophon's views on leadership and the foundational virtues and knowledge that Xenophon suggest one must first acquire, and then subsequently maintain, in order to wield the 'kingly' art. It then analyses these virtues in light of Xenophon's understanding of gendered virtue and the male and female tribes' respective capacities to acquire enkrateia, sophrosyne, dike, and even andreia. Building on this, the paper then revisits Xenophon's understanding that the skills required to manage the oikos are similar to, if not the same as, those required to manage a polis or kingdom. His view that this is only a difference of scale or degree puts Xenophon at odds with Aristotle's views in the Politics, but also allows us to demonstrate how and why Xenophon believed that women could not only acquire the kingly art, but also wield it in order to rule beyond the home and offer male readers insight into how they could enhance their own capacity to rule by emulating female exempla. The blueprint for

this education for men and women alike can be found in the education of both the wife of Ischomachus and the housekeeper in the *Oeconomicus*. In response to the question of warfare and physical strength, a challenge also raised in Plato's *Republic*, the paper demonstrates that Xenophon and his Socrates were able to offer both theoretical and empirical case studies that resolved this gendered assumption that women could not command armies or train for war/protect their polis. The theoretical draws on Socrates' education of Nicomachides in the *Memorabilia* Xenophon's exhortation that young women also hunt in *Cynegeticus*, etc. while the empirical emerges in the historical of Mania the Dardanian in the *Hellenica*.

GARDELLA, Mariana (Conicet/UBA)

Hiparquia no quiere tejer. La posición cínica sobre la igualdad por naturaleza entre mujeres y varones

Según el testimonio de Diógenes Laercio, en un simposio celebrado en casa de Lisímaco, Hiparquia de Maronea refutó a Teodoro el Ateo (VI 97 = SSR V I 1). Enfurecido, este le levantó el manto para exponer su cuerpo y, repitiendo el verso 1236 de *Bacantes* de Eurípides, le preguntó si ella misma era la que había dejado su rueca junto al telar. A esta pregunta, Hiparquia respondió: “Esta soy yo, Teodoro, ¿te parece que he tomado una mala decisión si uso para mi educación el tiempo que iba a malgastar en el telar?” (VI 98 = SSR V I 1). La respuesta de Hiparquia ha sido interpretada como un rechazo general al modelo tradicional de mujer aristocrática, que debía guardar silencio y permanecer encerrada en el oikos, ocupándose del cuidado de su familia y de actividades como el tejido (Long 1996: 42, Kennedy 1999: 49, Desmond 2006: 27, Dutsch 2015: 255). Por rechazar el telar y elegir su propia educación, Hiparquia se ha ganado el título de *féministe avant l'heure* (Goulet-Cazé 2005: 23) y se ha convertido en un modelo para pensar y cuestionar la relación entre las mujeres y la filosofía (Le Dœuff 1989). Tomando como punto de partida esta interpretación, me propongo explorar con mayor profundidad las razones filosóficas que explican la respuesta que Hiparquia ofrece a Teodoro. Intentaré defender que su posición no solo se fundamenta en algunos de los principales valores defendidos por el cinismo —en especial, el retorno a la *phýsis* y la igualdad por naturaleza entre mujeres y varones—, sino que también expresa un nuevo modelo de femineidad que tiene su base en estos valores y que ella misma encarna. Mi comunicación se dividirá en dos secciones. En primer lugar, a partir del análisis de algunos pasajes del libro VI de Diógenes Laercio y de las cartas pseudoepigráficas de Crates a Hiparquia, reconstruiré la posición cínica acerca de la igualdad por naturaleza entre mujeres y varones, y ofreceré un argumento para explicar el origen de la debilidad femenina que fundamenta la desigualdad. Asimismo, en esta sección, haré referencia a algunos de los principios generales de la ética cínica, en especial, el retorno a la *phýsis* como modo de alcanzar la virtud, para comprender el sentido de la crítica al matrimonio que está en la base del modelo de la *kynogamía*. En segundo lugar, analizaré el nuevo modelo de femineidad propuesto por Hiparquia a través de las figuras míticas con las que es comparada en algunas fuentes, e. g. las Amazonas (Crates, Ep. 28 = SSR V H 115) y Atalanta (Anth. Pal. VII 413 = SSR V I 3). Esto me permitirá sugerir que Hiparquia no es un “otro Crates” (állon Kráteta), como se indica en el testimonio de Epicteto (Diss. III 22. 76 = SSR V H 20), sino otra Hiparquia, es decir, una mujer diferente de la que podría haber sido en caso de no haber elegido una vida cínica.

GONZALEZ, Francisco J. (University of Ottawa)

Theodote and Socrates' Other Girlfriends

In Xenophon's *Memorabilia* III.11 we find a conversation between Socrates and the courtesan Theodote that is as puzzling as it is comical. Why does Socrates insist on going to her as soon as he hears of her beauty? We are used to Socrates being always on the lookout for beautiful boys, but his apparent eagerness to visit a beautiful woman and his determination to engage her in the kind of conversation in which he elsewhere engages beautiful boys cannot help but surprise. Indeed, it is unique in the extant Socratic literature. When it comes to the content of their conversation, what are we to make of Socrates' offer, in effect, to be Theodote's pimp, helping her to win clients who can ensure and increase her prosperity? Xenophon himself reports the conversation with no editorial comment. His general intention in Book III is stated in the first sentence: "I will now explain how he helped those who were eager to win distinction by making them qualify themselves for the honors they aimed for." But why would Xenophon wish to show that, in addition to being useful to aspiring generals, politicians or artists (the other conversations recorded in the book), Socrates was also useful to courtesans in pursuit of wealthy lovers? Most of the interpretations of the conversation that have been proposed have in common the view that it is not about Theodote at all, who is dismissed as both corrupt and an idiot, but only an occasion for Socrates to demonstrate his self-control to his followers, thus teaching them by example. Against such a reading, which I argue to be untenable, I attempt to show, first, that the conversation closely parallels conversations between Socrates and beautiful boys in Plato and like them represents a genuine attempt to seduce and benefit Theodote. Specifically, we see in all these cases the same reversal of roles in which Socrates the erotic lover makes himself the object of desire and through himself the good he himself pursues. Secondly, I argue that there is a sense in which Socrates's conversation with Theodote, rather than merely copying his conversations with beautiful boys, serves as their model. This is indicated in the conversation itself when Socrates refers to his *philai* who study spells and potions with him and then immediately names some of his male followers. I interpret this 'feminization' of Socrates's followers as an indication of how Socrates subverts the traditional homosexual *erastês/paidika* model: in Xenophon he explicitly critiques this model on the grounds that the boy does not return the love in the way that women can and do (*Symp.* 8.21). In seducing the beautiful youths he pursues to love and desire him in return (Alcibiades being the most notorious example), Socrates can be said to 'feminize' them. Theodote is thus just another one of his *philai*. But she is also more than that: she is also a model for Socrates who, like her, chooses his lovers, requiring persuasion rather than money, and lives off of them. In short, the conversation with Theodote is significant in showing the extent to which the Socratic circle is just a harem of girls.

GONZÁLEZ SERRANO, Adriana (Universidad de Costa Rica/UNED)

La caracterización disyuntiva de Aspasia según Aristófanes y Jenofonte

Una de las figuras femeninas de la filosofía antigua que últimamente se ha procurado rescatar es Aspasia de Mileto, maestra de Pericles y Socrates en asuntos de retórica y oratoria, medios imprescindibles del ejercicio político y también del filosófico. En este sentido, Aspasia es una de las primeras mujeres de la antigüedad clásica en irrumpir de una manera muy visible en espacios propiamente "masculinos"—específicamente la polis de la Atenas del siglo V a.e.c.—, así como una de las primeras en generar fuertes reacciones por parte del discurso

hegemónico, reacciones que podemos encontrar representadas en las comedias de Aristófanes —de la cual se ha dicho ser una de las principales fuentes sobre la vida de Aspasia—, así como en el tratado económico de Jenofonte —que usa a Aspasia como ejemplo. Aristófanes escribe tres comedias que son protagonizadas por mujeres, algo que suele afirmarse como novedoso para la época: *Lysístrata*, *Tesmoforias* y *Asambleaístas*; a estas tres piezas, de hecho, se les ha llegado a conocer como “the Women plays”. En ellas, Aristófanes presenta un “mundo al revés”, en el cual las mujeres irrumpen el ámbito físico y simbólico de la polis y ejercen actividades y virtudes “masculinas”, como lo hizo Aspasia. Sin embargo, satirizando al respecto, Aristófanes revalida la tradicional división sexual del espacio y del trabajo que confina a la mujer dentro del espacio del oikos y le asigna inexorablemente labores domésticas y “virtudes femeninas”, pero también “vicios femeninos” como el exceso, la lujuria y la seducción. En el *Económico*, Jenofonte define a la mujer como administradora del oikos, específicamente de los asuntos internos a este sobre los que tenía sus propias responsabilidades, entre las cuales pueden mencionarse las de guardar, conservar, cuidar y acrecentar los bienes del oikos, con vistas a vivir bien. Y se refiere a Aspasia como ejemplar en dichos asuntos. Ahora bien, si una buena administración del oikos requiere controlar los impulsos de satisfacción inmediata y excesiva de las necesidades y de los deseos más básicos de la vida humana con vistas a vivir bien, podría decirse que la virtud ética que le incumbe al ámbito del oikos y a la mujer en tanto administradora del mismo, parece ser la *sophrosyne*. ¿Cómo leer lo anterior con la caracterización de la mujer como excesiva, lujuriosa y seductora propia de las comedias aristofánicas? Asimismo, y yendo un poco más lejos, si la mujer en tanto administradora del oikos debiera y pudiera aplicar ciertas nociones comunes o generales —como la de bien— a las situaciones particulares propias de dicho ámbito en un proceso deliberativo, se podría vincular la *phronesis* —en tanto virtud intelectual que delibera y elige— al ámbito del oikos y no solo al ámbito de la polis, pudiendo ser la mujer una *phronimos*, y no solamente el hombre libre. El mismo Aristóteles lo dice: “la mujer la tiene, pero sin autoridad (*akyrios*)” (Pol., 1260a 7). En la presente ponencia, nos interesa analizar la caracterización disyuntiva que se hace de Aspasia, partiendo de los discursos de Aristófanes y Jenofonte, y reflexionar sobre su sentido respecto a la ubicación de la mujer y “lo femenino” en el horizonte político y filosófico de la época. ¿Qué se le reconoce —y cómo— a Aspasia en los discursos de Aristófanes y Jenofonte? ¿En qué lugar del ámbito político y filosófico se le coloca? ¿En qué lugar de la relación oikos-polis se le ubica a partir de las virtudes y vicios con que se le caracterizan? ¿Qué posibilidades tuvo Aspasia —y de qué manera— de ejercer la *phronesis*?

GOULART, Luana (UECE)

Tecelagem, hermenêutica e técnica - política e apropriação na filosofia platônica

Nesta apresentação, discutiremos, sobre o pano de fundo do mito de Aracne, o interesse de Platão em apropriar-se da tecelagem no seio do debate ateniense clássico sobre justiça e legitimidade política. Argumentaremos que, para além de sintomático da forte associação da tecelagem à divindade e à feminilidade, o mito de Aracne transparece ainda outros aspectos dignos de nota para os presentes propósitos. Pode-se perceber que o mito aborda a tecelagem como uma arte desatrelada de propósitos eminentemente utilitários, ressaltando, antes, sua associação a, em primeiro lugar, valor estético; em segundo, ao virtuosismo técnico; e, em terceiro, ao caráter narrativo. Ofereceremos então, com base em ideias apresentadas em Nye 1990, uma interpretação com perspectiva de gênero

da apropriação da tecelagem por Platão para a caracterização do Político e da “arte real” nos diálogos Sofista e Político. Após a caracterização da figura do sofista como um hábil produtor e vendedor de ilusões de sabedoria por meio de analogias com atividades eminentemente associadas ao gênero masculino, o Estrangeiro de Eléia se esforça para diferenciar o recém definido sofista da figura do político a partir da atividade produtiva da tecelagem. Proporemos que, nesta manobra argumentativa, a tecelagem é apropriada como um instrumento de legitimação do político em oposição ao sofista. Em suposta oposição ao sofista, o político é descrito pelo Estrangeiro como em nada apropriador, e, não obstante, um exímio tecelão --, isto é, exímio produtor mestre em uma atividade que, como argumentado anteriormente, é do domínio das Moiras, de Atena e de Aracne -- deusas e mulheres. É mister notar a ausência nos diálogos mencionados de qualquer referência à associação da prática da tecelagem às mulheres. Além disso, a descrição dessa arte na diaíresis que precede a definição do político no Político lhe ressalta o caráter utilitário e instrumental, destinado, por exemplo, à produção de vestimentas -- quando, como já mencionado, esse não é o seu paradigma nas narrativas que estruturam as visões de mundo na cultura clássica. Esses elementos contribuem para o caráter aparentemente natural e sub-reptício com que se opera a notável obliteração das mulheres e figuras femininas em geral da conexão com a tecelagem que caracteriza a atividade política. Ainda assim, é precisamente o caráter feminino e produtivo da tecelagem que empresta as cores do contraste moral sugerido pelos retratos feitos pelo Estrangeiro da política, de um lado, e da sofística, do outro, como uma atividade apropriativa e masculina, legitimando a primeira em detrimento da segunda. Finalmente, argumentaremos que a obliteração das mulheres nessa manobra de apropriação da tecelagem deforma esta última de uma atividade que confere poder por um exercício hermenêutico, para uma que confere poder por um exercício técnico.

HARRY, Chelsea C. (Southern Connecticut State University)

Different Ways of Loving Wisdom in Plato's Symposium 177d8-9

My presentation concerns two different interpretations of the passage 177d8-9 in Plato's Socratic dialogue, Symposium. I refer to the first interpretation as the “Socratic interpretation” and the second as the “Sapphic interpretation.” Looking at evidence for both ways of understanding Plato, I argue that Plato's subversive point here is that in desiring another we acquire a body-centered wisdom that allows for the same kind of self-knowledge we achieve in Socratic elenchus. At 177d8-9, Socrates announces the only thing he knows is the art of eros, which seems dubious because in Plato's Apology we learn that he knows nothing and even in the Euthydemus Socrates says he knows only little things. As C.D.C. Reeve has pointed out, not only is eros not a little thing, but also, subsequent to Socrates' claim about knowing eros in this Symposium passage, Plato effects a play on words between eros and the Greek verb, erotao, which means to ask someone questions (at 199c1 and 199e6). How should we understand what is going on here? What is Plato telling us about the meaning of eros and its relationship to philosophy? Given Socrates' talent for elenchus, Plato might be suggesting that the art of eros is asking questions. Desire and questioning both set out to have something they currently lack. They both allow us to come to know something about which we are currently ignorant. Let this be the “Socratic” interpretation. Another way to think about the wordplay is to consider an analogical, rather than a literal, link between eros and asking questions. As questions seek answers, eros seeks to know someone or something in lived corporeal experience. Whereas, as Page DuBois has pointed out,

the philosophical canon begun with Plato sublimates desire for philosophy and “privileges idealism and transcendence” (DuBois 1996: 87), elsewhere, Plato gives mixed messages, even referring to Sappho of Lesbos, the famous ancient Greek lyric poet, as the Tenth Muse (The Greek Anthology 9.506). Sappho’s songs describe the phenomenology of human experience and desire as interminable and sensual. In expressing a desperate longing to be with the lover she no longer has, Sappho sings about a different kind of wisdom she acquires actively in her desire. Her songs demonstrate that the wisdom eros seeks, at least in some contexts, is not expressible in language or verifiably true. Loving wisdom about someone in particular—about someone’s presence, their body, and how they feel—to include these experiences of oneself—is eventful, open-ended, and dynamic. I call this the “Sapphic” interpretation. The Symposium passage ultimately allows for a discussion about different kinds of knowing—one intentional, questioning, and ultimately satisfied with facts, the other, unending, feeling, and iterative. In the end, I conclude that Plato’s thinking requires that we commit to both types of truth. Applied to the male/female dichotomy, we then see that the erotic metaphors allow us to interpret Plato as more progressive and inclusive in his understanding of truth—not only static, but also dynamic; not only questioning, but also desiring; not only male, but also female. In holding together these complementary dialectics, rather than sublimating one to the other, we philosophers can work to achieve the full extent of loving wisdom.

HELMER, Étienne (Universidad de Puerto Rico)

La esposa de Iscómaco en el Económico de Jenofonte: ¿una mujer socrática?

Desde los años 1980, el marco de la interpretación de la mujer anónima de Iscómaco en el Económico de Jenofonte se caracteriza por su carácter feminista, y por su polarización entre una posición radical y otra más moderada. La interpretación radical es la de la mayoría de los exégetas: de acuerdo con ellos, la esposa de Iscómaco está descrita como subordinada a su esposo y atada a las tareas domésticas interiores sin tener acceso a la vida política fuera del oikos. Este personaje reflejaría el prejuicio sexista de Iscómaco, quizás él de Jenofonte, y, por cierto, él de toda la sociedad griega (entre otras: Murnaghan 1988; Pomeroy 1994; Schmitt Pantel 1994; Mirón Perez 2007). Sin embargo, según otros intérpretes que adoptan una posición más matizada, Jenofonte representa esta mujer no como la mera víctima de dicho prejuicio, sino como dotada de cierto poder dentro de la esfera doméstica, así como de cierta autonomía de juicio por ser capaz de burlarse de Iscómaco, de criticarlo y demandarlo (Gini 1993). Sin embargos, algunos (pocos) proponen superar este marco polarizado, a través de interpretaciones menos partidarias y más complejas. Tal es el caso, por ejemplo, de la interpretación que consiste en pasar del análisis de la relación entre los sexos al análisis de la relación entre los géneros, el masculino y el femenino, para observar cómo dan lugar a una circulación y un juego entre ellos. De este modo, tanto figuras femeninas pueden masculinizarse como figuras masculinas feminizarse, lo que da una imagen más interesante de nuestro autor y permite leer el Económico a la luz de otras obras de Jenofonte, dándole más relieve (Azoulay 2007). En esta comunicación, propongo otra interpretación para superar también el marco moderno habitual y mejor dar cuenta de la coherencia interna de muchos aspectos del Económico. Mi hipótesis es que la esposa de Iscómaco puede ser entendida como una figura socrática femenina dentro del oikos, es decir, como una figura femenina dotada de virtudes y habilidades que forman parte del retrato de Sócrates por Jenofonte. Partiendo de la doble premisa de que Sócrates no desprecia las actividades económicas y que

Iscómaco administra su oikos ateniéndose a los requisitos de la ética socrática (Dorion 2008; Helmer 2022), mostraré cómo su esposa evidencia ciertos rasgos de esta misma ética, tanto en su alma como en su cuerpo. Para mostrarlo, me referiré principalmente a tres elementos del texto: la referencia a Aspasia en la primera parte del texto (Oec. 3.14), la moderación (sôphrosunê, Oec. 9.19) y el cuidado (epimeleia, Oec. 8.1) manifestados por la esposa de Iscómaco, y su aptitud para dialogar (dialegesthai, Oec. 7.10) y juzgar (krinein, Oec. 11.25).

LARA DI PAOLI, Giovanna (UBA)

Contradicciones en la mirada aristipiana sobre la mujer: ¿Misoginia o tensión teórica?

Los cirenaicos son sumamente llamativos por lo disruptivo de sus planteos, en especial por aquellos relativos al hedonismo somático radical que pregonan. Pero no solamente sorprenden sus propuestas éticas, sino que también resulta muy intrigante que el destino de la escuela fundada por Aristipo haya quedado en manos de una mujer: nada más ni nada menos que su hija, Arete. La ausencia de fuentes primarias sobre los cirenaicos hace que debamos basarnos en testimonios de carácter fragmentario y, en el caso de Arete, no abundan los comentarios.¹ Sin embargo, pese a la oscuridad en torno a su pensamiento, encontramos que distintas fuentes se refieren a ella como filósofa encargada de continuar con la difusión de la propuesta de su padre, dato no menor teniendo en cuenta que casi no existen mujeres dentro de las listas de quienes durante esa época merecieron el título de filósofos/as.² Se cree que inició a muchos estudiantes en la doctrina cirenaica y que se dedicó plenamente a la formación de su hijo, también llamado Aristipo en honor a su abuelo y conocido con el mote de Aristipo Metrodidacta, es decir, “el instruido por su madre”. El hecho de que la forma de distinguir al joven de su abuelo tenga que ver directamente con una figura femenina nos permite vislumbrar lo relevante y prestigiosa que era su madre (Cf. Waithe, 1987) Todo parecería indicar que Aristipo (el fundador de los cirenaicos) realmente se comprometió con la crianza de Arete, realizando considerables esfuerzos para formar a una verdadera filósofa y heredera en un contexto donde la educación de las mujeres no era moneda corriente. Sin embargo, el empeño que Aristipo parece haber puesto en la crianza de una mujer pensante y autónoma contrasta abruptamente con otros testimonios, en donde vemos que la misma persona que parece convencida de la igualdad entre hombres y mujeres en lo concerniente a la actividad intelectual tiene una actitud sumamente despectiva frente a otras representantes del género femenino. Resultan escandalosos los testimonios en donde Aristipo compara a los hijos con la flema y los piojos, o aquel otro en el cual para desresponsabilizarse de su función paterna responde con desprecio a una cortesana.³ A su vez, para destacar una tensión adicional, Aristipo no parece ser una persona que juzgue negativamente la actividad de las cortesanas. Muy por el contrario, abundan las anécdotas de su vínculo con Laís la hetera, una cortesana con quien convivía y de quien, aparentemente, estaba profundamente enamorado. Sin embargo, esta misma mujer que lo acompaña es comparada con objetos que pueden poseerse, como casas o naves.⁴ Por otra parte, el testimonio en donde se refiere a una niña diciendo que es “un pequeño mal pero una gran belleza” parece revelar dejos de misoginia que también desentonan con la admiración que le despierta Laís tanto externa como internamente.⁵ Estas y otras contradicciones son solamente algunos ejemplos que nos invitan a realizarnos preguntas relevantes para una comprensión más certera sobre la concepción aristipiana de las mujeres.

Me interesa preguntarme si la instrucción y empoderamiento intelectual de Arete o la convivencia con Laís se basan única y exclusivamente en el placer que le producen o si es posible rastrear, detrás de la búsqueda hedonista, ciertos principios regulativos que vayan más allá del mero beneficio propio. Como posible línea para intentar elaborar una respuesta propongo que: 1) el trato que Aristipo tiene hacia las mujeres no es diferente al que dispensa al resto de las personas; en todo caso, su relación con las mujeres no es más cuestionable que la que mantiene con los hombres, y 2) teniendo en cuenta que la propuesta filosófica aristipiana claramente está direccionada hacia lo práctico, las tensiones que observamos en su estilo de vida no son más que el reflejo de aquellas presentes al interior de su teoría filosófica. Concretamente, me refiero al complejo balance que existe entre el egoísmo hedonista y el lugar de los otros. Este aspecto desnuda una tensión teórica entre reducir a los demás a meros medios para la consecución del placer propio en convivencia con acciones que parecen procurar el bien de otros como un fin en sí mismo.

LÉVYSTONE, David (Universidad Panamericana)

The Myrto enigma

If the character of Xanthippe is well known, another feminine figure of equal importance in the life of Socrates has remained hidden since Antiquity: that of his “second” wife, Myrto. From Socrates’ contemporaries to modern scholars, three kinds of approach have been taken regarding Myrto: those who purely and simply ignore her, those who deny even her existence (probably in order to preserve a certain image of the philosopher), those who only mention her to better prove the ‘depraved’ morals of Socrates or to highlight his close ties to aristocratic political circles. To solve the Myrto enigma, it is first necessary to retrace its history. Since the doxography is limited – a dozen of texts or so – it is possible to present it exhaustively. If one sets aside Aristippus’ letter to his daughter Arete (probably a forgery), the story of a relationship between Myrto and Socrates seems to find its origins in Aristotle, before being taken up immediately, probably with some variations, in the Lyceum (by Demetrios of Phaleron, Hieronymos of Rhodes and Aristoxenus). The reports derived from those first testimonies, now lost, all agree on the fact that Socrates would have had a “second” “wife”, Myrto, descendant of Aristides the Just; they vary, however, in their intentions and in the details of the narrative: (a) the story may be used to attack the philosopher (as in Cyril or Theodoretus); recorded in a neutral way (in the Souda or Diogenes Laertius); or associated with attempts of ‘justification’ (as in Athenaeus or Plutarch). (b) in the details, the texts diverge and a careful analysis raises various questions: 1/ what exactly was Myrto’s relationship to Aristides I (daughter, granddaughter)? ; 2/ what was the precise nature of her relationship with Socrates (cohabitation, marriage)? ; 3/ was there a concomitance or not of this relationship with that which the philosopher maintained with Xanthippe; 4/ Was Myrto the mother of some of the philosopher’s children or not? A systematic study of the sources makes it possible to trace the origin of the various traditions and even to answer with near certainty all these questions, by drawing a coherent chronology and portrait of the character. But how then to reconcile the existence of Myrto and of her relationship with Socrates with the silence of his direct disciples? An attentive reading of Xenophon’s *Memorabilia*, or of Plato’s *Phaedo*, does confirm the existence of another woman in Socrates’ life; but this ‘erasure’ is then all the more astonishing: why even bother to suggest her presence, without ever mention her? how to explain the different treatment of Xanthippe – that Plato and Xenophon never hesitate to mention, or

even to stage? The 'Myrto question' goes thus beyond a simple biographic issue; it raises more general questions on the writings of the disciples of Socrates (and their surprising choice to hide certain aspects of his life), on the possibility of bigamy in 5th c. Athens, or again on Socrates' relationship with one of the most important family of his city.

MACKOWITZ, Laurin (Karl-Franzens-Universität Graz)

The Womb and the House: Female Container-Metaphors in Socratic Thought

Container-metaphors are common tools in many languages, providing a conceptual image for everything that can be put or taken out of a box: they frame and facilitate abstract ideas in the image of a container, which is a space holding contents and enclosed by limits between inside and outside. In Socratic philosophy container-metaphors often carry explicit or implicit connotations to concepts of femininity. The prominent metaphor of the philosopher as a midwife frames education and knowledge production as bringing out ideas that are contained inside one's mind like delivering a baby. In Timaeus, Socrates coins the ontological metaphor of the womb or matrix (chora) arguing that particles exist within a recipient and mirroring space or room and not within a void or empty space. This chora provides the space for the structuring of chaos according to the principle of logos, it is the third but not logical component (triton genos), the vessel for the creation of the ordered cosmos. Other Socratic container-metaphors are, however, less directly gendered: The Laws argue that to be a citizen of Athens one must be a member of one of the city's households or oikoi, which is why the polis depends on the conservation of kinship-ties and the patriarchal rule within the household. While the midwife and the matrix are direct references to the female body, the gendered space of the oikos carries ideas and customs of femininity in Greek culture, in Socratic thought, it is certainly not ruled by women. In The Statesman Socrates argues that the city is like a big house and statesman resembled household-managers who needed to disregard any division between the public (agora) and the private (oikos) and act like slave-masters on their estates. In what way are these female container-metaphors not only illustrating but structuring philosophical arguments? How does the cosmological concept of the chora resonate with the political image of the oikos? What is productive or enlightening about these female container-metaphors and where are they obfuscating, obscuring, or misleading? Do they form conceptual cornerstones of Western thought and how do they determine the imagination and the politics of women? Considering F.M. Cornford's, Julia Kristeva's and Francesca Rigotti's readings of the chora and the oikos and referring to Hans Blumenberg's phenomenological metaphorology, the paper discusses the conceptual fields, the collated terms, the historical interpretations and contemporary usage of female Socratic container-metaphors, arguing that the Socratic philosophy of physical, social and conceptual spaces and containers is informed, structured, and defined by the underlying metaphorical background of female container-metaphors.

MAFRA, Janaína (UFMG)

A casa da mulher de Iscômaco

O Econômico de Xenofonte contém o tratado de vida matrimonial mais desenvolvido que a Grécia clássica nos deixou. O texto é apresentado como um conjunto de preceitos sobre o modo de gerir o próprio patrimônio a fim de mantê-lo, aumentá-lo e transmiti-lo aos descendentes. Trata-se de uma conversa entre Sócrates e Critóbulo, um rico ateniense. A fim de evitar que seu patrimônio seja dilapidado, este deseja saber qual é a melhor forma de administrá-lo. Como não

tem muitas posses, Sócrates resolve lhe narrar a conversa que teve com Iscômaco, um proprietário bem sucedido. É nesse segundo diálogo, que acontece dentro de outro diálogo, que Iscômaco, ao falar com Sócrates sobre oikonomia, refere-se ao papel reservado à sua esposa. Indagado pelo filósofo, que gostaria de saber se Iscômaco fica em casa para administrar seus bens, este lhe responde que nunca fica em casa, pois sua mulher é capaz de cuidar dos assuntos domésticos sem sua ajuda. Ela, entretanto, não tinha esse conhecimento quando Iscômaco a recebeu das mãos de seu pai. Ao chegar à casa do marido, ela ainda não tinha quinze anos, e, antes disso, vivia sob muitos cuidados para que visse, ouvisse e falasse o mínimo possível. Iscômaco então diz a Sócrates que bastava ela ter chegado em sua casa sabendo lidar com os fios de lã, tecer uma túnica e como os trabalhos de tear são distribuídos às escravas. Iscômaco lembra que, ao invés de um acordo recíproco entre futuros esposos, houve uma aliança entre ele e os pais daquela que viria a ser sua mulher. Na ocasião, ele refletia a respeito de si próprio e os pais da futura esposa, a respeito do melhor candidato para a casa e para os filhos. Ele a escolheu e os pais dela o escolheram dentre os maridos possíveis. O objetivo dessa aliança é o esforço mútuo para manter o patrimônio no melhor estado possível e aumentá-lo por meios honrosos e legítimos. Valendo-se de um recurso retórico, que faz passar o costume pela natureza, Iscômaco diz que as tarefas da casa são divididas segundo a natureza que os deuses outorgam ao homem e à mulher. Para os homens são atribuídos os trabalhos do exterior: lavrar a terra, semear, plantar, levar o gado para pastar e as atividades fora de casa, as atividades políticas. Para a mulher são atribuídos os trabalhos do interior: os recém nascidos devem ser criados sob o teto, também assim devem ser preparadas as farinhas vindas dos cereais e feitas as vestes com fios de lã. A comunicação visa explorar o estatuto da mulher no período clássico a partir de sua representação no Econômico, de Xenofonte, a saber, a mulher de Iscômaco.

MANN, Wolfgang (Columbia University)

Undermining Elite Self-Conceptions: Aspasia and Theodote

Plato is acutely aware of what Robin Seager, in his 1982 JHS review of Nicole Loraux's *L'invention d'Athènes*, called "the pillaging of aristocratic values" by the democracy, as it "took over the aristocratic language of individual achievement and redefined its key concepts in a manner consistent with the fundamental principle of the supremacy of the city." This awareness underwrites his seeking to destabilize conventionally aristocratic, or aristocratic-sounding, practices like the elite symposion, as in the following three passages: (i) Erixymachus's famous dismissal of the flute-girl in the Symposium (176 E–177 A). (ii) The disparaging tone, adopted on behalf of "the philosophers," in the so-called Digression from the Theaetetus, towards the traditional symposion with its various would-be aristocratic trappings: "The zeal of political clubs for political offices (spoudai de hetairiōn ep' archas), meetings and fancy dinners (sunodoi kai deipna), and drunken riots with flute-girls (kai sun aulētrisi kōmoi)—such doings never enter the [philosophers'] heads even in a dream. And they pay even less attention to whether someone is high-born or low-born in the polis, or whether he has inherited some taint from his ancestors, male or female, than to the proverbial number of drops in the sea" (173 D–E). (iii) Socrates' attempt, at Protagoras 347 B–348 A, to characterize a proper "get together" (sunousia) in contrast to conventional symposia, which far from being elite occasions, are described as actually being symposia of worthless and crass men (tois sumposiois, tois phaulōn kai agoraion anthrōpōn; Prot. 347 C)—ones who lack education and pay lavishly for the entertainment and "the alien voices"

provided by (presumably enslaved) flute-girls, dancing-girls, and harp-girls (347 D), rather than relying on their own resources and “own voices” to test each other via question and answer, i.e. Socratic dialectic. Against this background I will argue, first, that Aspasia, in the Menexenus, likewise figures in the project of destabilizing conventionally elite (and obviously, male) practices, here, honoring the war-dead with a funeral oration given to the polis. Both how Aspasia is initially described and certain specifics of her speech serve to undermine the Athenians’ conception of themselves, and of who is, and who isn’t, important in their polis. I will argue, secondly and perhaps more surprisingly, that Theodote, in the Memorabilia, plays a similar role, despite Xenophon’s obvious aristocratic sympathies. Rather than considering the much-discussed question of the extent to which Socrates does or doesn’t “turn the tables on Theodote”, with her turning from being the object of (erotic) pursuit into the pursuer, I will suggest that the entire episode mocks aristocratic attitudes towards formerly traditional, elite practices, like gift-exchange, which are now hollowed out. Having women, and hetairai at that—i.e. figures who are outsiders at least twice over—play these roles serves “to sharpen the contradictions” between would-be aristocratic, elite self-conceptions and the far-from genuinely aristocratic reality underlying those conceptions.

MARINO, Silvio (UNB)

L'anima gravida e le doglie: l'immaginario medico femminile in Platone (Teeteto, Fedro e Simposio)

Lo scopo del presente paper è quello di mostrare che la metafora dell'anima che ha le doglie e che partorisce trae ispirazione dall'immaginario medico circa il corpo femminile, ed è un filo rosso che attraversa il Teeteto, il Fedro e il Simposio. Mediante il confronto con il trattato De genitura della Collezione ippocratica, la presente comunicazione vuole mostrare che l'anima che diviene gravida e che partorisce, di cui parla Socrate, è un'anima pensata come il corpo femminile, e che vi è una forte unità di fondo – concettuale e terminologica – che lega la maieutica del Teeteto, il discorso sull'anima del Fedro (251a-252b) e il discorso di Diotima sulla procreazione nel bello. Nel Teeteto di Platone troviamo la celeberrima metafora della levatrice: Socrate pratica l'arte maieutica, appresa dalla madre Fenarete, ma non in relazione ai corpi, bensì alle anime. Socrate, come Artemide, è sterile, ma capace di far partorire le anime di coloro che sono gravidi, e le anime partoriscono λόγοι: il compito di Socrate è quello di constatare se i λόγοι partoriti siano qualcosa di reale o no. Molti studi hanno preso in considerazione questo passo in relazione alla funzione di Socrate quale maestro, alla sua dichiarazione di ignoranza (disavowal of knowledge) e al funzionamento interno della metafora, per citare solo alcune strade che la critica ha percorso. Tuttavia, sembra opportuno considerare la metafora delle doglie nella produzione di Platone per mostrare che egli ricorre a questa immagine in alcuni punti nevralgici dell'esposizione circa il processo conoscitivo. Socrate afferma che Teeteto è gravido e ha le doglie (148e6-7), e che perciò, mentre da un lato non sa rispondere, dall'altro non desiste dall'indagine. La metafora dell'anima che ha le doglie (indicate dal verbo ὀδίνω e dal sostantivo ὀδῖς) si ritrova anche nel Fedro (251e) e nel Simposio (206e), il che permette una lettura continua della tematica in questi tre dialoghi. Il Teeteto si concentra sulla figura di Socrate quale levatrice e sulla sua tecnica, e accenna alla “gestazione” e all'aborto a causa di un cattivo allevamento. Nel Simposio il discorso ha per oggetto l'immortalità attraverso le opere e descrive il parto di chi è a contatto con anime belle (209b-d). Nel Fedro, invece, Socrate descrive la dinamica per la quale l'anima mette le ali, ed è questo il luogo in cui si possono trovare indicazioni circa la

dinâmica psíquica que preside ao parto da alma. A seção do Fedro que vai de 251a até 252b descreve o que acontece à alma que encontra um rosto ou uma semelhança que lembra a beleza vista na região hiperbórea, até a cessação das dores (251e). Esta descrição, que repousa sobre a analogia entre corpo e alma, consegue explicar o que é dito no Teeteto e no Simposio, e mostra uma forte dependência das concepções médicas presentes no De genitura, como a crítica recente tem mostrado. Através do confronto textual das fontes, quanto se quer sublinhar é, sobretudo, que a metáfora das dores e da gravidez serve a imaginar o processo do conhecimento como o parto de discursos, pensamento e verdade (como a República confirma em 490a-b), e, em segundo lugar, que a alma grávida é pensada como o corpo da mulher (e não como um corpo neutro) assim como se vê do confronto entre os textos de Platão e o De genitura.

MILIONE, Vitor (Université de Montréal)

A kalokagathia de Panteia: uma mulher paradigmática na obra Xenofonte.

O objetivo principal da minha apresentação é uma análise da personagem Panteia sob o prisma da kalokagathia, conceito-chave na filosofia de Xenofonte. Iniciarei com uma constatação bastante reveladora: trata-se, com efeito, da única personagem feminina do corpus de Xenofonte a quem se atribui a kalokagathia. Três perguntas surgem de pronto: Como Panteia é caracterizada? O que lhe vale um qualificativo tão importante aos olhos de Xenofonte? Qual significado assume a kalokagathia quando se lhe é atribuída? Eu mostrarei (i) que o retrato de Panteia possui características tipicamente femininas aos olhos dos Gregos, bem como traços considerados tipicamente viris, por exemplo, o autocontrole (enkrateia) e a capacidade de governar os homens; (ii) que esta personagem concentra duas imagens idealizadas: a de amiga e a de chefe; (iii) que a kalokagathia possui uma conotação fortemente moral, associada particularmente a duas virtudes caras para Xenofonte: a kharis e a epimeleia, o que, aliás, aproxima Panteia de outros heróis de Xenofonte, tais como Sócrates e Ciro. Minha análise progredirá segundo a própria narração de Xenofonte, na qual vemos Panteia passar da condição de simples espólio de guerra (IV, 6, 11) à condição de amiga útil e dedicada, bem como uma aliada fundamental na campanha militar de Ciro (VI, 1, 45-49). A descrição dessa personagem é marcada, num primeiro momento, pela associação entre a sua beleza física e moral. Xenofonte afirma que ela é a mais bela mulher que já existiu na Ásia (IV, 6, 11). Em seguida, descreve-se detalhadamente seus movimentos calmos, sua postura contida e seu vestuário modesto (V, 1, 4-8), traços que condensam características do próprio Sócrates (Mem. I, 6, 2), do seu discípulo Hermógenes (Banq. VI, 1-3), e também dos jovens espartanos (Const. Lac. III, 4-5). Mas a principal característica de Panteia é sem dúvida a kalokagathia, associada na Ciropédia V, 1, 18 às noções de kharis e de epimeleia, que se manifestam através da sua capacidade de criar laços sólidos de philia com todos que a cercam, o que a aproxima de chefes paradigmáticos como Ciro, mas também de outras personagens femininas, como Teodota e a esposa de Isômaco, educada na arte de governar. Por exemplo, Panteia coloca seus médicos a serviço do seu guardião Araspas, em reconhecimento pela sua proteção, cuidado que deve ser, aliás, adotado pelo bom chefe militar (cf. I, 6, 15-16). Sua kalokagathia se manifesta também na sua relação com as riquezas, na medida em que, generosamente, ela manda derreter suas joias de ouro para forjar a armadura do seu marido Abradatas; num impressionante gesto de gratidão a Ciro, ela consegue que Abradatas e suas tropas se aliem aos Persas (VI, 1, 47-49); por fim, Panteia consegue insuflar coragem e ardor em seu esposo, peça fundamental na vitória

contra Babilônia. O percurso analítico resumido aqui me incitará a tratar de dois problemas: Por que Xenofonte recusa a kalokagathia a outras personagens femininas de sua obra? Qual é a relação entre a kalokagathia e a sua filosofia?

MOODY, Thomas (University of California, Santa Barbara)

Socrates, Hestia, and the Heart(h) of the City

This paper will explore the Socratic elevation of the goddess Hestia as presented in the dialogues of Plato. I show that Hestia, who already occupies a central place in domestic religion, is elevated a civic divinity and is even connected with Socrates himself. This observation has two implications for the study of feminine figures in Socratic thought: Hestia becomes yet another female figure with whom Socrates is closely associated, and the association between Socrates and Hestia illustrates the unity of virtue as conceived in Socratic literature. My starting point is Plato's Euthyphro, where the eponymous character expresses dismay that Socrates faces criminal indictment, for the accusers: "seem aimlessly to start (ἄρχεσθαι) by harming the city 'ἀφ' ἐστίας'" (3a). The phrase "ἀφ' ἐστίας" presents an interpretative puzzle. On the one hand, the phrase "ἀφ' ἐστίας ἄρχεσθαι" can simply mean "to start from the beginning"; the LSJ, in fact, cites this very passage for that usage. 1 On the other hand, Grube writes in his translation "seems to me start out by harming the very heart of the city." Grube's translation highlights the significance of ἐστία and raises the possibility that the word holds special significance. To unpack what it means to connect Socrates, Hestia, and the city, I turn to other Platonic texts. In Cratylus, Socrates draws special attention to Hestia when he begins his account of the names of the gods. According to tradition, Socrates "starts with Hestia (ἀφ' Ἑστίας ἀρχώμεθα)" (401b). Notably, Socrates repeats here the phrase noted above in the Euthyphro, and this repetition underscores the attention owed to Hestia. Socrates proceeds in the Cratylus to explain that Hestia comes first not merely by tradition – according to Hesiod, she is the firstborn of the Olympians – but in a cosmic sense. Her name is connected with inflections of the verb "to be," and she therefore symbolizes primacy, being, and stability (Sedley 1998, p. 153). Plato's Laws, although the text does not feature Socrates, again shows Hestia's symbolic and philosophic importance. Shrines to Hestia are given priority in the Athenian Stranger's ideal constitution. At Laws V.745b, the division of physical space in the city begins by establishing a shrine to Hestia, Zeus, and Athena on the acropolis. Hestia's place in the ideal city becomes conspicuously public rather than private and puts her on equal footing with two gods associated with regulating the social order through mechanisms of the polis. Given Hestia's importance elsewhere in Plato, I suggest that Euthyphro's comment links Socrates and Hestia in significant ways. Socrates, as the paragon citizen who never leaves the city, is closely attached to the city. The liminal goddess Hestia, who dwells both in private homes and at the city center, embodies the Socratic thesis that private virtue serves the public good. Exploring the close link between Socrates and the goddess Hestia further contributes to the study of female figures connected with Socrates.

O'REILLY, Katherine (Toronto Metropolitan University)

Cyrenaics on Philosophical Education, Gender and their Socratic Roots

This paper investigates the Cyrenaics' philosophical justification for the inclusion of a woman, Arete, in a core position of power within the school. After establishing the practical and experiential focus of Cyrenaic education, it is argued that the Cyrenaics make use of their Socratic legacy to self-consciously subvert gender expectations. I establish Socratic antecedents in three key areas. The first is a

conception of virtue which is neither gendered, nor gender neutral but, I argue, gender sensitive. The second is a conception of education which is broad enough to accommodate alternatives to a 'transmission' model, and can accommodate a parental model. The third is blurring of the distinction between philosophical practice and philosophical theory which prompts a re-thinking of what role gender plays in shaping the expression of one's philosophical commitments. A focus on women reveals that they can express Cyrenaic commitments just as well as men, though their mode of life may differ. There is a question whether gender, personality, pedagogic relations or some other factor determines mode of life. A focus on women reveals a tension in how we understand the sources of the expression of Cyrenaic commitments. It also helps identify the ways in which gender may matter to Cyrenaic education, and pedagogies of habituation more generally. My overall claim is that the role of women in the Cyrenaic school, and other schools committed to lived philosophy, challenges and enriches our existing understanding of who gets to learn and teach philosophy, what counts as education, and what counts as philosophy, a philosophical commitment or a philosophical mode of life, in the Ancient Greek context. It reveals that the Cyrenaics subverted traditional gender expectations in surprising and philosophically informed ways.

PENTASSUGLIO, Francesca (Università di Roma La Sapienza)

Against Aphrodite: the story of Rhodogyne and the tradition of the Amazon-type

The figure of Aspasia – variously portrayed in comedies, historical biographies and philosophical works – has understandably attracted most of the attention of scholars who have dealt with the Socratic dialogues named after the Milesian woman. Aeschines' Aspasia, however, features two other female characters, both sovereigns and both non-Athenian: the hetaira Thargelia of Miletus and the Persian queen Rhodogyne. The proposed paper focuses on the latter and aims to place this fleeing figure within the literary tradition of the Amazon-Type. Barbara Ehlers (1966: note 50, p. 48) groups a series of women, including Tomyris (Herod. 1.204–206), Atossa (Anonym. De mulier. 7 = FGGrHist I a 4 F 178a) and Artemisia (Herod. 7.99), under this man-hating woman-type, characterised by a hostility to Aphrodite. The scanty testimonies on the Aeschinean portrait of Rhodogyne, who arguably represented in the dialogue a women-type indifferent to ἔρως, will be re-read in light of such tradition, so as to detect possible similarities, affinities or divergences among these female figures. Parallel accounts of Amazon-Type women may help interpret not only the testimony on Aeschines' dialogue provided by De mulier. 8, which emphasises Rhodogyne's exceptionality and political achievements, but also Philostratus' version of the queen's story (Imag. 2.5 = VI A 63 SSR), which agrees with Aeschines' account in its essential outline. Indeed, the rhetor mentions Rhodogyne's victory over the Armenians, stresses her military prowess and piety at the expense of supposedly 'feminine' concerns such as hair styling and, more relevantly for our purposes, refers that she did not "love to be loved" (ἐρᾶν τοῦ ἐρᾶσθαι). In the economy of Aeschines' Aspasia, Rhodogyne's non-involvement in ἔρως distinguishes her from both Thargelia and Aspasia, but may have served to justify Socrates' recommendation of Aspasia as a teacher for Callias' son (Maxim. Tyr. Or. 38.4 = VI A 66 SSR; see Kahn 1994: 96 and 1996: 24), and more generally to support his thesis that one can "learn something helpful also from women" (Theodoret. Graec. affect. cur. 1.17 = VI A 66 SSR). Within the wider framework of the tradition of the Amazon-Type, this feature has suggested a comparison with the Assyro-Babylonian queen Semiramis portrayed by Ctesias

(Ehlers 1966: 48-50), an association on which – however – scholars do not agree (Dittmar 1912: 28-29 connects Semiramis with Thargelia, for both were hetairas). The relationship between these two women- sovereigns, which proves crucial to gain a better understanding of the figure of Rhodogyne, will be investigated through a reappraisal of the key sources on Semiramis: on the one hand, Diodorus Siculus attests to a tradition according to which the woman was “a comely courtesan”, loved by the king of the Assyrians because of her beauty (Bibl. Hist. 2.20.3-4); on the other hand, the queen’s behaviour during the Siraces’ revolt referred to in Polyaeus’ Stratagems (8.26) is closely reminiscent of Philostratus’ version of Rhodogyne’s story, and Diodorus Siculus himself (2.13.4) reports on Semiramis’ negative attitude towards marriage. Tellingly, ancient authors already seem to associate Rhodogyne and Semiramis: Polyaeus describes the two women one after the other (8.26-27), and Dio Chrysostom (Or. 64) mentions Ῥοδογούνη πολεμική and Σεμίραμις βασιλική as examples of ἔνδοξοι γυναῖκες. By exploring the reciprocal connections among this set of female characters, the paper primarily aims to investigate the reasons for the inclusion of an Amazon-like woman (if such is Rhodogyne) in the Aeschinean dialogue and thus the interpretation of this woman-type in Socratic literature. In doing so, some fundamental questions related to these characters will be addressed, such as their relationship with religion, ἔρως, and political power.

RAMÍREZ, Maribel (Humboldt-Universität zu Berlin)

Una teoría del castigo en el Timeo de Platón. La naturaleza de las mujeres.

Existe una tensión entre las propuestas progresivas de Platón respecto a la educación de las mujeres y sus afirmaciones derogatorias sobre ellas. Esta conferencia se enfoca en dos de los pasajes derogatorios más conocidos, Timeo 42a-2 y 90 e-91b. El propósito es mostrar la compatibilidad entre la tesis de la reencarnación del alma racional en la naturaleza femenina y la tesis platónica del castigo como algo beneficioso para la persona castigada (Gorgias 474b). Mi argumento es que la reencarnación del alma racional en una mujer representa un beneficio para el alma en la medida en que esta reencarnación es una segunda oportunidad para que el alma racional pueda dominar el influjo de emociones y afecciones corporales de manera más efectiva que en el cuerpo de un varón. Ciertos pasajes de República V y Leyes asocian el coraje y la irascibilidad con los varones y vicios como la cobardía y debilidad con las mujeres, de modo que es posible determinar que la alteración del alma racional es mayor en un cuerpo masculino que la alteración el cuerpo de una mujer. La reencarnación como mujer es un castigo en el sentido de que el alma racional puede adquirir la virtud en un cuerpo que no amplifica la necesaria disrupción del alma. Podemos determinar que la reencarnación como mujer representa un beneficio doble tanto para el alma individual como para la estructura holística del cosmos. El esquema de transmigración asegura la posibilidad a todos los seres vivos de obtener la virtud y vivir una vida racional en una existencia corporal, a la vez que asegura la completad del cosmos, una de las condiciones para que este sea bello. Esta propuesta ayudará a determinar el lugar de las mujeres en la organización teleológica del cosmos y la manera en que estas contribuyen a su bondad e inteligencia, una cuestión que ha sido dejada del lado por gran parte de los estudios recientes sobre el Timeo.

RAMOS, Jovelina (UFPA)

Metáforas do parto em Diotima

Na presente exposição, retomarei a estrutura argumentativa de Diotima, no Banquete, para mostrar que a metáfora do parto, tema recorrente na construção teórica de Platão. Transportada para o contexto dos diálogos platônicos, a *maieutikè tékhne*, encontra-se relacionada a arte de partejar ideias, onde Sócrates, por meio do jogo de perguntas e respostas, conduz o interlocutor de modo a que ele próprio possa gerar respostas para suas inquietações. No Banquete, a imagem de Sócrates como parteiro, aparece na cena de sua chegada a casa de Agaton, quando se detém em frente a uma casa da vizinhança, como se estivesse fazendo um exercício de reflexão, associado por seus discípulos, ao ato da parturição de uma ideia. Exposto o contexto da questão, me direciono mais especificamente ao objeto da análise que proponho, o elogio de Diotima, para quem, a imagem do parto representa o desejo da alma gerar no belo. O argumento toma como pressuposto, a capacidade da natureza humana em conceber, tanto no corpo como na alma, sendo a concepção no corpo o aspecto responsável pela perpetuação da espécie, enquanto a concepção na alma, gera a imortalidade dos belos discursos e teorias. Partindo da prerrogativa de que o corpo e a alma, quando estão prenhes e se aproxima o momento de dar à luz, se foram gerados no belo, acalmam e sentem um grande alívio, e ao contrário, se contraem e retêm o fruto que estão carregando em si, se gerados no feio, meu objetivo é apontar, em um primeiro momento, como Platão transpõe o tema do parto para a filosofia, no processo de sustentação da teoria do belo, já em um segundo momento, como a metáfora da maternidade de Diotima, é sustentada por uma estrutura erótica feminina.

SILVA, Vânia (UEG)

A autarkeia como uma fantasia masculina

Pretendo apresentar algumas leituras acerca do Simpósio, o diálogo de Platão no qual ele apresenta a sua concepção de Eros, que o filósofo diz ter aprendido da sacerdotisa Diotima. No Simpósio podemos observar a fantasia da autarkeia ou de algo que podemos traduzir como autossuficiência pretendida pelos homens e a apropriação de uma experiência feminina. Com o intuito de analisar esse diálogo exibiremos dele duas leituras. Uma feita por Adriana Cavarero no livro *In spite of Plato* (1995); e a segunda realizada por Clara Acker no artigo *Dioniso, Diotima, Sócrates e a Erosófia* (2008). Apresento para essas leituras quatro observações iniciais: i) A primeira é que Acker e Cavarero consideram Diotima uma figura histórica; ii) A segunda observação concerne ao fato de que as leituras feitas por Acker e Cavarero do Simpósio são diferentes por partirem de lugares distintos de análise. Acker volta sua preocupação para o que é dito por Diotima, através de Sócrates. Ela analisa o cunho filosófico do discurso de Diotima, ou seja, o saber da sacerdotisa sobre Eros. Acker denomina este saber como: —Erosófia (ACKER, 2008, p. 26). Nesse sentido, portanto, seu esforço está em investigar em que medida a Erosófia emerge em contraste com a filosofia propriamente Platônica, aquela expressada, mais precisamente n' *A República* e n' *As Leis*. iii) Cavarero por outro lado se atem em sua análise às motivações que conduziram Platão na escolha justamente de uma personagem feminina para a exposição de — sua teoria do Eros. Para ela os elementos teatrais, literários e visuais utilizados pelo filósofo deram abertura para uma desincorporação do discurso de Diotima elevando-o para o lugar do abstrato; iv) No trabalho das duas filósofas vemos a diferenciação no que tange ao tipo de hermenêutica empregada por cada uma delas. Acker faz um trabalho de cunho mais historiográfico e epistemológico enquanto Cavarero realiza

um trabalho que se aproxima mais do campo da filosofia política. Tomando estes elementos que diferenciam as leituras de Acker e Cavarero acerca do diálogo não buscarei contrapor a leitura do Simpósio feita por Acker à de Cavarero, mas ilustrar como um mesmo texto pode ser explorado por diferentes práticas hermenêuticas e distintas perspectivas feministas.

SOLITARIO, Michele (Eberhard Karls Universität Tübingen)

La madre e il suo bambino: i paradossi di una metafora socratica

Una delle metafore centrali per la comprensione del metodo filosofico socratico è quella che Socrate profila nel Teeteto (148e-151d). Come è noto, Socrate si avvicina ai suoi discepoli nelle vesti di un'ostetrica, assistendoli nel tormentoso procedimento diretto al conseguimento della conoscenza. Socrate specifica il suo ruolo assimilandosi ad una levatrice che, a causa dell'età avanzata, dunque per ragioni biologiche, non è più in grado di procreare. Egli, dunque, ha sperimentato in prima persona il travaglio del parto, perché un tempo è stato fertile, mentre adesso è sotto la protezione di Artemide, la dea vergine per eccellenza, non madre, ma al tempo stesso protettrice delle donne nel momento del parto. In mancanza di qualsiasi potenziale creativo, Socrate tenta di svolgere un compito che resti il più neutrale possibile sia nei confronti della partoriente, sia rispetto al bambino appena messo al mondo. La metafora del parto ritorna anche nel corso del discorso di Diotima, riferito da Socrate nel Simposio di Platone (201d-212a). Diotima viene presentata come una donna sapiente da cui Socrate, nel corso di una discussione, apprese molte cose sulle faccende d'amore. Partendo dalla considerazione per cui Amore è desiderio di avere sempre per sé il bene e il bello, Diotima mostra che chi è preso dalla passione dell'amore vuole partorire nella bellezza sia rispetto al corpo sia rispetto all'anima. Partorire nel corpo significa dare vita alla prole, e ottenere attraverso i figli memoria e felicità per tutto il tempo a venire. Chi è fertile nell'anima, invece, coglie la bellezza che si cela dietro i corpi sensibili, slanciandosi verso la bellezza in sé: per raggiungerla sarà necessario non tanto acquisire ogni sorta di apprendimento, bensì mirare ad una sapienza compiuta, bella e buona. Nel momento in cui si arriva a contemplarla, a stare con essa e a toccarla, si può generare la vera virtù, ottenendo il favore degli dèi e l'ammirazione eterna degli uomini. A differenza del feto prodotto dall'amore fisico e pedestre, quello che discende dal congiungimento con la sapienza resta sempre genuinamente identico a sé stesso, mentre è chi partorisce ad essere sottoposto al divenire e a diventare attore passivo del rapporto con il nato. La componente erotica e sessuale nel rapporto tra filosofo ed essere è ancora più esplicita nella Repubblica (VI, 490a-b), là dove Socrate sostiene che il vero amante della conoscenza (φιλομαθής) tende con ogni energia verso l'essere, senza indugiare sulle singole cose molteplici: "una volta approssimatosi e unitosi a ciò che è, generati pensiero e verità, allora conosce e veramente vive e si nutre, e così pone termine -ma non prima- al travaglio del parto". Si noti che qui la madre, solo dopo la fine delle doglie, può nutrirsi, senza preoccuparsi di nutrire la prole appena data alla luce, rivelando così ancora una volta lo scarto paradossale tra il piano fisico della metafora e quello metafisico proprio della filosofia. Il mio contributo intende dunque mettere in evidenza i punti di contatto tra questi passi, ovvero il modo in cui sia adottata l'immagine della donna gravida o della sua levatrice per scandagliare da differenti punti di vista il procedimento che porta alla conoscenza. In modo particolare, sarà opportuno mettere in evidenza un aspetto non ancora dovutamente preso in considerazione: il rapporto che sussiste tra levatrice e nato, ma anche tra la madre e il suo bambino,

il che consente di mettere meglio in luce il paradigma educativo dinamico-relazione del metodo socratico.

SONNA, Valeria (UBA/UNAM)

Fenáreta inexplorada: La mayéutica más allá de la metáfora

En Teeteto 149a, Sócrates dice ser hijo de Fenáreta, una excelente partera, y compara su método dialéctico con la técnica obstétrica de su madre. La imagen de la mayéutica para describir el método socrático ha sido tan exitosa, que por siglos pasó incuestionada (cf. Burnyeat, 1977). En general, las discusiones en torno al tema se dividen entre quienes sostienen que la imagen de la maieutiké tékhne es atribuible al Sócrates histórico (cf. Taylor y Burnet, 1916; Cornford, 1957; Tomin, 1987), y quienes argumentan que es una invención platónica (cf. Burnyeat, 1977; Tarrant, 1988, Sedley, 2004, Leitaó 2012). Quienes sostienen la historicidad de la imagen se valen de otras referencias. Una de ellas en Nubes de Aristófanes, donde aparece la imagen, vinculada a la figura de Sócrates, de “abortar” (ἐξαμβλόω) una idea (Cl. 137). Las otras referencias se atribuyen a Jenofonte: en Simposio, Sócrates habla del “buen proxeneta” (μαισροπός) (Sym. IV. 59-61), lo que se ha visto como una alusión a la función de casamenteras (προμνήστρια) que en Theaet. 149d se atribuye a las parteras; en Memorabilia se alude a los “encantamientos” (ἐπωδῶς) y las prácticas de casamentero de Sócrates (Mem. 2.6, 10; 2.6, 33-36), que también resuenan con lo dicho acerca de las comadronas en Theaet.149d. Hasta el momento, los estudios se han ocupado de analizar hasta qué punto esta referencia a la mayéutica puede decirnos algo interesante sobre la práctica socrática, en el presente trabajo propongo invertir la pregunta. No debemos perder de vista que se trata de una metáfora, y no de cualquier metáfora sino de una que se vale de una práctica que en la época se atribuía a las mujeres. Este recurso a lo femenino como metáfora es usual en la literatura griega y ha sido analizado por Loraux quien se refiere a este rol metafórico como el “operador femenino”, donde lo femenino sirve como marcador discursivo que introduce la apelación a la sexualidad, la corporalidad o las emociones de los personajes masculinos. En consecuencia la mujer desaparece como cuerpo y queda lo femenino como sustrato conceptual que cumple la función de enriquecer la masculinidad (2006, pp 7-40). Partiendo de esta premisa, propongo prestar atención a la parte de la metáfora que queda velada detrás de la metáfora del Sócrates partera. Me refiero a lo que estas referencias que unen a Sócrates con las parteras pueden decirnos acerca de la verdadera maieutiké tékhne de la época, de la que tan poco se sabe y que hacia finales del siglo V estaba siendo desplazada por los médicos varones, que participaban cada vez más en los casos ginecológicos, como demuestra la creación de tratados sobre estos problemas (Demand,1992, p. 285). En este sentido propongo analizar las características que las fuentes de Platón, Aristófanes, y Jenofonte antes mencionadas atribuyen a Sócrates, a la luz de la descripción de las características que según Sorano debe tener una buena comadrona (Gyn.1, I-II) y a la luz de algunas evidencias sobre algunas parteras históricas representadas en monumentos funerarios griegos (Demand, 1992; King, 2002, 172-187).

WACHTLER, Raquel (UFS)

Aspásia ou Diótima: Quem foi a mestra erótica de Sócrates?

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 Diótima como a verdadeira guia erótica de Sócrates. Busco demonstrar a importância da sacerdotisa de Mantinea no Banquete, já que Diótima está associada diretamente a novidade platônica do éros filosófico. Na sequência, indico os possíveis motivos desse deslocamento (substituir Aspásia por Diótima 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 sofisticas, em especial, das feitiçarias retórico-eróticas aspasianas que influenciaram profundamente o socratismo.

ZANUZZI, Inara (UFRGS)

Aspásia, Sócrates e os socráticos

Essa comunicação visa explorar as menções ao nome de Aspásia em trechos de obras restantes e testemunhos de autores ditos socráticos, tais como Xenofonte, Antístenes, Ésquines de Esfeto e mesmo Platão. Através deste estudo procuraremos reintegrar algumas das peças que constituem a imagem fragmentada de Aspásia. Procuraremos, além disso, esclarecer como pano de fundo, a posição deste grupo de filósofos acerca do papel social da mulher na sociedade de seu tempo. As posições encontradas não são inteiramente consistentes. Com efeito, Xenofonte tem uma visão bastante convencional do papel feminino e compatível com a sociedade altamente repressora da Atenas clássica (Econômico, III, 10). Já Antístenes defende a igualdade da virtude das mulheres e dos homens (DL 6.10-13). Sócrates, por sua vez, parece estar na origem destas visões divergentes. Ainda que isso seja relevante para essa busca, há que se reconhecer que Aspásia não é uma mulher como as outras do seu tempo. Ao buscar essas menções, procuraremos delinear qual possa ter sido sua contribuição intelectual e política ao seu meio e também qual sua relação com Sócrates. Platão, no Menexeno, faz Sócrates dizer que ela era sua professora de retórica (236a). Essa descrição é tomada por muitos como irônica, pois Platão e Sócrates tem uma posição hostil a Péricles, o amante de Aspásia. Como quer que seja, levados, como somos nessa investigação, ao centro das disputas políticas atenienses, compreendemos que ali também se constituiu a história da filosofia ocidental e que, nela, uma mulher teve um papel que resistiu ao silenciamento a que outras foram submetidas.