

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ESTEVÃO PEREIRA DE SOUSA

ENTRE DITOS E FEITOS: UM ESTUDO SOBRE O SOCRATISMO
APRESENTADO POR XENOFONTE NAS *MEMORÁVEIS*

Niterói,
2023.

FICHA CATALOGRÁFICA

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

S725e Sousa, Estevão Pereira de
ENTRE DITOS E FEITOS: UM ESTUDO SOBRE O SOCRATISMO
APRESENTADO POR XENOFONTE NAS MEMORÁVEIS / Estevão Pereira de
Sousa. - 2023.
99 p.

Orientador: Alice Bitencourt Haddad.
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2023.

1. Filosofia antiga. 2. Xenofonte. 3. Sócrates. 4.
Produção intelectual. I. Haddad, Alice Bitencourt,
orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de
Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD - XXX

ESTEVÃO PEREIRA DE SOUSA

**ENTRE DITOS E FEITOS: UM ESTUDO SOBRE O SOCRATISMO
APRESENTADO POR XENOFONTE NAS *MEMORÁVEIS***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense para fins de avaliação e obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientadora: Alice Bitencourt Haddad

Niterói,
2023.

ESTEVÃO PEREIRA DE SOUSA

ENTRE DITOS E FEITOS: UM ESTUDO SOBRE O SOCRATISMO
APRESENTADO POR XENOFONTE NAS *MEMORÁVEIS*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovado em outubro de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Alice Bitencourt Haddad
Universidade Federal Fluminense – UFF (Orientadora)

Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro
Universidade Federal Fluminense – UFF (Arguidor)

Prof. Dr. Cesar de Alencar
Universidade Federal do Amapá – UNIFAP (Arguidor)

Niterói,
2023.

Para o Alex e para o Lucas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Carlos Alberto Alves de Sousa e Luciana Maria Pereira, por todo apoio dado durante minha trajetória.

À minha irmã, Priscila Pereira de Sousa, por sempre ser minha parceira e estar do meu lado em momentos difíceis.

Ao meu sobrinho Samuel, que faz o mundo ser um lugar melhor.

À minha orientadora Alice Haddad que tão generosamente me acolheu e me deu total apoio. Obrigado por sua atenção, por seu afeto e sobretudo por sua confiança no meu trabalho.

Aos professores Dr. Cesar de Alencar e Dr. Marcus Reis Pinheiro por terem aceito o convite de comporem minha banca na qualificação e na defesa final.

Aos professores de filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF) André Yazbek, e Tereza Calomeni que, mesmo durante a imposição do ensino remoto, proporcionaram-me agradáveis momentos de aprendizagem.

Aos meus amigos, João Carlos, Ícaro Mirelles e Vinicius Santos, vocês são meu *núcleo duro* da amizade.

À minha grande amiga Juaciara Abreu, por me apoiar durante esse percurso, por me ouvir e me aconselhar e principalmente pelo carinho constante.

Aos novos amigos da UFF, João Gabriel, Yuri Hensel, Rebeca Martins, Bias Busquet e Pedro Baratieri, que tornaram minhas vindas a Niterói uma experiência muito mais agradável.

Aos meus amigos Lothar Mathaeus e Nadine Oberlaender. Mesmo distantes, vocês fazem parte das minhas conquistas e da minha trajetória.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa.

Eu, por minha vez, ao refletir sobre a sabedoria e a nobreza de espírito daquele homem, não posso deixar de o lembrar, e, ao lembrá-lo, de o elogiar. Se algum dos que aspiram à virtude tiver conhecido alguém que lhe tenha trazido mais benefícios do que Sócrates, julgo que esse merecerá mais do que todos ser considerado um homem feliz.

(Xenofonte, *Apologia de Sócrates*)

Nas páginas das *Memoráveis*, Xenofonte nos apresenta Sócrates como o mais feliz e o mais sábio dos homens, um mestre generoso que transmitia seus ensinamentos àqueles que o procuravam para aprender. Durante o século XIX, apesar da resistência de uma minoria, tanto as *Memoráveis* quanto as demais obras socráticas de Xenofonte passam a ser desprezadas sob a acusação de que seu autor, por não ser um filósofo, não teria condições de ter compreendido a filosofia de Sócrates. No entanto, recentemente, um movimento de resgate das obras de Xenofonte vem sendo promovido de maneira muito produtiva. Sob a égide deste movimento de redescoberta do valor filosófico das obras de Xenofonte, este trabalho tem por objetivo demonstrar que, apesar de seu propósito apologético nas *Memoráveis*, Xenofonte nos apresenta diversos elementos que, quanto tomados em conjunto, constituem aquilo que chamamos de *ética da utilidade* (ὠφελειν). Segundo demonstraremos, este arranjo filosófico atribuído a Sócrates por Xenofonte considera que a felicidade humana (fundamentada na utilidade) é um conceito complexo que abarca a integração do homem com o cosmo, seu corpo e suas ações e, por fim a dimensão coletiva, seus relacionamentos afetivos, sexuais e sociais.

Palavras-chave: 1. Filosofia Antiga. 2. Xenofonte. 3. Sócrates.

ABSTRACT

In the pages of the *Memorabilia*, Xenophon presents us with Socrates as the happiest and wisest of men, a generous teacher who imparted his teachings to those who sought him out to learn. During the 19th century, despite the resistance of a minority, both the *Memorabilia* and the other Socratic works by Xenophon began to be despised on the grounds that their author, not being a philosopher, would not have been able to understand Socrates' philosophy. However, recently, a movement to rescue Xenophon's works has been promoted in a very productive way. Under the aegis of this movement of rediscovery of the philosophical value of Xenophon's works, this work aims to demonstrate that, despite his apologetic purpose in the *Memorabilia*, Xenophon presents us with several elements that, when taken together, constitute what we call the ethics of utility (ὠφελεῖν). As we will demonstrate, this philosophical arrangement attributed to Socrates by Xenophon considers that human happiness (based on utility) is a complex concept that encompasses the integration of man with the cosmos, his body and his actions and, finally, the collective dimension, his relationships affective, sexual and social.

Keywords: 1. Ancient philosophy 2. Socrates. 3. Xenophon.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 É POSSÍVEL PENSAR UM SOCRATISMO NÃO-PLATÔNICO?.....	13
2.1 O necessário elogio a Xenofonte e sua obra.....	21
2.2 O valor de Xenofonte como autor socrático e como filósofo.....	25
2.3 As <i>Memoráveis</i>: méritos, críticas e possibilidades de compreensão.....	30
2.4 Conclusão.....	35
3 A ÉTICA DA UTILIDADE PARA FORJAR HOMENS EXCELENTES: UM ESTUDO SOBRE ELEMENTOS FILOSÓFICOS DO SÓCRATES DE XENOFONTE.....	37
3.1 A cosmologia socrática: a síntese entre piedade e racionalidade nas <i>Memoráveis</i>	40
3.2 <i>Enkráteia</i>: o fundamento da ética socrática.....	48
3.2.1 O papel do corpo na ética socrática apresentada nas <i>Memoráveis</i>.....	53
3.2.2 O diálogo com Epígenes: Os benefícios da saúde do corpo.....	58
3.3 Autodomínio e (ou) Prazer: a complexa equação da ética socrática nas <i>Memoráveis</i> e seus desdobramentos na vida do agente moral socrático.....	62
3.3.1 O corpo é a melhor armadura e a fome é o melhor tempero: um exame socrático a respeito do prazer (<i>Memoráveis</i>, I 3 e I 6)	62
3.3.2 O diálogo com Xenofonte e o Banquete: do prazer sexual ao prazer espiritual.....	68
3.3.3 O diálogo com Aristipo: A <i>enkráteia</i> como fundamento do homem nobre.....	77
3.4 Os diálogos sobre a <i>φιλία</i>: os efeitos práticos na vida dos agentes morais socráticos.....	86
3.4.1 O potencial político da amizade no Sócrates de Xenofonte.....	90
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	94
5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	97

1 INTRODUÇÃO

Sócrates, como se sabe, nada escreveu. Em que pese a ausência de escritos primários, a influência que Sócrates exerceu sobre seus contemporâneos – seja pela admiração, seja pela repulsa que seu pensamento e suas ações suscitavam – era imensurável. A aparência humilde da imagem que os escritores da Antiguidade nos transmitiram aparentemente não impediu Sócrates se integrasse e sobressaltasse figuras de grande relevo da cidade de Atenas como aristocratas, sofistas, poetas, e seus contemporâneos da filosofia. Essa confluência entre Sócrates e a dinâmica cívica ateniense o consagrou como uma *persona literária* e eternizou seu pensamento tanto nas obras de seus admiradores quanto nas obras de seus detratores. Apesar de muitas das obras socráticas sequer terem chegado às nossas mãos, textos como o das *Memoráveis* de Xenofonte nos ajudam a compreender como o pensamento do célebre mestre ateniense se tornou tão importante.

Xenofonte, por sua vez, a despeito de não ter sido um filósofo de carreira como foi Platão, compreendeu talvez como nenhum outro discípulo que o grande paradigma personificado em Sócrates era precisamente a vida exemplar que este alcançara. Nas *Memoráveis* Sócrates é um verdadeiro sábio, não um tipo de sábio que detém só ele o saber e por isso é admirado; o Sócrates das *Memoráveis* é antes um sábio que ouve e compartilha o que sabe e aprende, um homem útil (ὠφελῆν), um homem que, como nenhum outro, fora capaz de alcançar o domínio das paixões do corpo (*Mem.*, I 3, 1-5)¹, um homem cuja companhia era capaz de melhorar as pessoas de tal modo que até mesmo sua lembrança poderia edificar as pessoas (*Mem.*, IV 1, 1-2), um homem que observava os ritos religiosos de seu tempo e deles compreendeu que somos parte (*Mem.*, I 4, 13). Como se pode perceber, mais do que fazer uma defesa póstuma de Sócrates, as *Memoráveis* de Xenofonte expõe, de maneira suave e amistosa, os ensinamentos que compunham a perspectiva filosófica de Sócrates tal como seu autor escolheu retratar.

Tendo clareza, portanto, da importância do registro de Xenofonte, este trabalho procurará sistematizar o projeto socrático apresentado nas *Memoráveis*. No primeiro capítulo, nossa pretensão será a de fazer um breve panorama sobre as pesquisas socráticas e o tratamento direcionado aos textos socráticos de Xenofonte por parte dos pesquisadores do mundo Antigo. Ainda no primeiro capítulo, procuraremos demonstrar a validade e

¹ Daqui em diante nos referiremos às *Memoráveis* dessa forma abreviada (*Mem.*)

legitimidade tanto de Xenofonte como filósofo e autor socrático quanto das *Memoráveis*. No segundo capítulo, nosso foco será o de determinar e analisar os elementos filosóficos que Xenofonte atribui a Sócrates. Nossa metodologia consistirá em analisar as passagens das *Memoráveis* e interpretá-las através dos trabalhos de comentadores que vêm se debruçando sobre as obras socráticas de Xenofonte. Por questões metodológicas (estratégia e cronograma), nosso foco teórico estará restrito ao texto das *Memoráveis*, o que não descarta completamente o uso das demais obras de Xenofonte de maneira pontual e alusiva sempre que julgarmos necessário. Acreditamos, assim, que nossa pesquisa poderá tanto contribuir para a exegese do pensamento socrático quanto para se somar à recente revitalização de outros autores socráticos, especialmente Xenofonte.

2 É POSSÍVEL PENSAR UM SOCRATISMO NÃO-PLATÔNICO?

Considerado como um dos fundadores do pensamento filosófico, Sócrates permanece sendo tão enigmático quanto atual para estudiosos do pensamento Antigo. Apesar de ser um dos mais prestigiados filósofos da Antiguidade, Sócrates nada escreveu. O fato de nunca ter escrito nada não torna Sócrates menos importante ou, talvez, digno de desconfiança quanto ao seu valor para a filosofia. O que tornou Sócrates essa figura tão importante e deu contornos àquilo que convencionamos chamar de “movimento socrático” foi sobretudo o empenho de seus discípulos em eternizarem sua filosofia por meio dos chamados diálogos socráticos². De maneira geral, o que sabemos sobre Sócrates está nos textos socráticos de seus discípulos Platão e Xenofonte, nas peças de teatro de seu contemporâneo Aristófanes e também em relatos indiretos de pessoas que não chegaram a conviver com ele, mas que tiveram contato com o socratismo, como é o caso, por exemplo, de Aristóteles e Diógenes Laércio³. Para além dos textos notoriamente conhecidos, há ainda fragmentos de textos socráticos como os de Ésquines de Esfeto e Fédon de Élis. Contudo, apesar da variedade de fontes, o fato é que muitos dos diálogos socráticos não chegaram até nós.

Se, por um lado, podemos dizer que Sócrates teve a incrível boa sorte de ter a memória de seus ensinamentos perpetuada sobretudo pela extensa e completa obra de duas das mais proeminentes mentes da antiguidade que foram seus discípulos Xenofonte e Platão, por outro, devemos admitir que, a despeito da vantagem de termos à disposição duas extensas e íntegras fontes sobre o pensamento de Sócrates, na maioria dos casos há bastante divergência entre tais relatos e mais divergência há ainda quando se consideram as fontes fragmentárias e/ ou as fontes indiretas. É precisamente neste aspecto que os estudos sobre o socratismo encontram um complexo entroncamento de interpretações sem fim. O professor Vasco de Magalhães-Vilhena, em sua obra *O problema de Sócrates*, observa que:

A luta em torno da verdadeira e plena significação do sages ateniense, que havia começado na época de seus sucessores imediatos, tinha como causa a necessidade que sentiam os que se afirmavam seus discípulos ou não passavam

² É claro que o legado do socratismo não foi sustentado apenas por seus discípulos, há de se mencionar também o relato de seus detratores que, certamente não muito orgulhosos por isso, também contribuíram para a construção do legado socrático.

³ Este segundo com três séculos de distância e, possivelmente, com menos fontes a sua disposição do que o primeiro.

de meros epígonos, de se adornarem com o nome prestigioso do mestre. Se achavam necessário afirmarem-se “socráticos” mesmo quando, no processo de adaptação às novas realidades, a sua ação ultrapassava, ou até contradizia, a letra e o espírito do pensamento que evocavam, isso era devido a que, além dos motivos psicológicos e práticos que tinham para se apoiarem num grande e respeitável antepassado, interessava-lhes, para reforçarem sua posição, não só manterem viva a irradiação toda poderosa da sua influência, mas também e principalmente, fazerem história em seu nome. Em última análise, era só por razões polêmicas, táticas, que apresentavam estar “à procura do verdadeiro Sócrates. [...] Ao fazerem isso, estavam, sem dúvida, a mil léguas de prever o destino que o futuro reservaria às suas démarches, e, ao fazê-lo, armavam a todos os futuros investigadores de Sócrates uma ratoeira em que eles não deixariam de cair. Mas o esforço dos *socratici vici* para encontrar o que queriam ver, obrigou-os a retomar, interpretar e defender as posições doutrinárias socráticas ou consideradas como tais. Foi isso que contribuiu para salvar do esquecimento o nome e a tradição de Sócrates tanto como para fixá-los, para o futuro, dentro de determinadas perspectivas. Por muito paradoxal que este fato seja, a verdade é que Sócrates, ao tornar-se para nós, uma realidade histórica, perdeu, ao mesmo tempo, a sua existência autêntica. A partir de então, permaneceu sempre, em graus diversos sob as formas particulares de transposições – ou de “máscaras” – interpretativas, aparentemente nada comparáveis entre si, fora das quais não há realidade que pode ser historicamente apreendida. Desde o princípio, foi tão grande a preocupação de se apossarem dele, ou de o esconderem por detrás das *máscaras* (se ele próprio não teve cientemente a preocupação de o fazer: *larvatus prode...*) que esta figura de Sócrates, que exerceu sempre uma singular atração, não se tornou nem mais nem menos acessível do que as personagens fictícias – como Fausto ou D. João – que a criação poética modelou sucessivamente a partir de alguns acontecimentos concretos. Por isso, Sócrates é uma aporia que não é fácil de definir. (MAGALHÃES-VILHENA, 1984, p. 116-117.)

Neste sentido, podemos compreender que a *variedade* de imagens de Sócrates que os textos de seus discípulos nos fornecem já é, por si mesma, a primeira tentativa de interpretação do legado socrático cercado de questões próprias de seu tempo. Interpretações estas que já não expressam em si uma vontade de reproduzir fielmente aquilo que o socratismo fora de fato. Como se vê, o estudo acerca do socratismo, embora tenha como premissa o fato de que o sábio ateniense representou um importante marco

na história do pensamento, também precisa lidar com o problema das fontes. Não por acaso Magalhães Vilhena constata que:

Não tendo Sócrates, temos, no entanto, vários “Sócrates”. Esta é a constatação clássica. Cada um (dos vários “Sócrates”) representa um Sócrates teórico possível. O Sócrates praticamente possível sempre será uma interpretação destas estilizações, destas imagens, destas tradições, e como é o único suscetível de as explicar. (MAGALHÃES-VILHENA, 1984, p. 121.)

Nesse sentido, tal como observa Magalhães Vilhena, os *lógoi sokratikoi* sempre estarão fadados a serem interpretações que, apesar de forjadas a partir do mesmo modelo (Sócrates), são distintas umas das outras. Foi, portanto, conscientes dos problemas internos ao socratismo que os estudiosos do mundo Antigo fizeram surgir, a partir do século XIX, o conhecido “problema de Sócrates”, caracterizado como a pretensão (metodológica) destes pesquisadores de demarcar aquilo que, entre as variadas teses expostas nos textos dos quais temos à disposição, pode ser caracterizado como socrático, do ponto de vista filosófico. Este procedimento metodológico, se tornou um dos maiores expedientes da pesquisa em filosofia antiga sobre o socratismo e, em certa medida, favoreceu os textos socráticos de Platão, que foram tomados por grande parte dos pesquisadores da Antiguidade como textos mais dignos de confiança acerca da filosofia socrática.

Para que possamos responder à pergunta que intitula este capítulo (é possível um socratismo não-platônico?), acreditamos que seja eficaz traçar um panorama dos estudos socráticos de modo a compreender como e por que o Sócrates de Platão consagrou-se como o mais *filosófico* em detrimento de outras versões de Sócrates, notadamente o Sócrates de Xenofonte. Esta estratégia é utilizada numa outra abordagem sobre a história dos estudos socráticos, o texto de introdução da edição francesa das *Memoráveis*, escrito pelo professor Louis-André Dorion. No texto em questão, Dorion aponta três fases dos estudos sobre Sócrates tendo em vista o tratamento que os textos socráticos⁴ de Xenofonte receberam dos especialistas da Antiguidade ao longo da história. Segundo Dorion (2010, p. VIII), o tratamento direcionado a Xenofonte é caracterizada por três fases: 1) a confiança cega, 2) a confiança mitigada e 3) a confiança arruinada. A primeira fase apontada por Dorion, a da confiança cega, é caracteriza por uma espécie de ecletismo

⁴ Notadamente sua *Apologia* e as *Memoráveis* (textos em que predomina o caráter apologético).

ingênuo reproduzido por muitos pensadores até metade do século XVIII que tratavam os textos de Platão e Xenofonte com o mesmo nível de exatidão, fiabilidade, valor e interesse para o conhecimento do pensamento socrático. Segundo Dorion, esse procedimento que se apoiava sem espírito crítico nas obras de Platão e Xenofonte se encerrou na segunda metade do século XVIII, quando no ano de 1742 Johann Jakob Brucker publica sua *História crítica da filosofia*, onde ele sustenta a primazia dos escritos de Xenofonte em detrimento dos de Platão. Brucker sustenta que as *Memoráveis* fornecem uma descrição mais acurada das posições filosóficas de Sócrates. Com relação a Platão, o entendimento de Brucker era cercado por muita desconfiança. Segundo o pesquisador, Platão defendia teses que expressavam uma espécie de sincretismo obscuro, e tal fato certamente poderia comprometer qualquer tipo de pesquisa sobre Sócrates dentro do *corpus* platônico. A posição de Brucker é seguida por outros estudiosos, e o nome mais emblemático é o de Hegel.

Essa posição confortável da obra de Xenofonte durou até o século XIX, quando, no ano de 1818, o trabalho seminal de Schleiermacher intitulado *O valor de Sócrates como filósofo* contestou a primazia dos textos de Xenofonte. O trabalho de Schleiermacher marca a passagem para a segunda fase do tratamento direcionado a Xenofonte na história dos estudos socráticos: a *confiança mitigada*. Nas palavras de Magalhães- Vilhena foi Schleiermacher que fez a questão socrática *ver a luz do dia e foi posta em plena luz como problema de erudição* (MAGALHÃES-VILHENA, 1984, p. 151). Segundo Dorion aponta, o trabalho de Schleiermacher consistiu em apontar as insuficiências de Xenofonte como autor socrático e, sobretudo, como filósofo. Os argumentos de Schleiermacher em desfavor de Xenofonte se baseiam em dois pilares; são eles:

1. Xenofonte não era uma fonte qualificada do ponto de vista filosófico por ser este um militar e político;
2. O relato apologético de Xenofonte é extremamente zeloso e romantizado, fato este que teria suavizado a figura de Sócrates a um tal ponto que seria difícil compreender como um homem tão conservador e reprodutor das convenções de seu tempo, como retratado por Xenofonte, teria sido um filósofo tão influente e cativante segundo outros testemunhos. Sendo assim, Sócrates teria sido muito mais do que aquilo que Xenofonte nos fornece.

O trabalho de Schleiermacher, portanto, acende um alerta no meio acadêmico. Ele lida de maneira muito clara e contundente com a questão da divergência das fontes, entretanto,

dá um passo adiante no sentido de escolher aquela que seria a fonte *mais digna de confiança* para os estudos socráticos: Platão. Ora, na medida em que Xenofonte não era ele mesmo um filósofo, sobretudo se comparado a um pensador da altura e do relevo de Platão, ele não reunia os requisitos (intelectuais) necessários para ter compreendido um filósofo como Sócrates. Além disso, o objetivo das *Memoráveis* não era o de expor o pensamento e a filosofia de Sócrates, mas sim de defendê-lo das acusações das quais ele foi alvo. Assim, segundo nos faz entender a obra de Schleiermacher, podemos supor que o testemunho de Xenofonte reduziu demais a figura Sócrates na tentativa de torná-lo mais palatável a seus leitores. O método executado por Schleiermacher para remodelar a pesquisa socrática tinha em sua essência a ideia de que: Sócrates teria sido mais do que aquilo que Xenofonte apresenta. Não seria possível que o Sócrates apresentado por Xenofonte, uma figura tão conservadora e amável, tivesse chamado a atenção de poderosos aristocratas atenienses, e que um júri de cerca de 500 membros o tivesse condenado. Além disso, ao contrário de Brucker, Schleiermacher compreende que Platão, em realidade, para ter sentido necessidade de apresentar Sócrates da maneira como o fez, deveria ter conseguido captar aspectos filosóficos que de fato chamaram a atenção de tais membros da sociedade ateniense. Em resumo, Schleiermacher não caracteriza o relato de Xenofonte como falso, mas insatisfatório. Sua posição com relação ao problema de Sócrates seria a de tomar como referência os diálogos de Platão e, numa mínima medida, complementar com textos de Aristóteles sobre Sócrates (DORION, 2010. p. XIV).

De acordo com a interpretação de Dorion, foi no século XIX que a terceira e última fase do tratamento direcionado a Xenofonte na história dos estudos socráticos se consolidaria: a confiança arruinada. Assim, pela brecha aberta por Schleiermacher, grande parte dos comentadores do século XIX seguiram. Tais autores não apenas concordaram com as críticas endereçadas por Schleiermacher a Xenofonte como também as aprofundaram. Entre os historiadores, a tônica das críticas a Xenofonte seria o fato de seus textos terem uma natureza excessivamente ficcional e idealizada. O maior exemplo dessa crítica seria a *Ciropedia*, obra em que Xenofonte de fato elava a figura de Ciro ao *status* de herói irretocável. No lado da filosofia, autores de grande proeminência no círculo intelectual se puseram em posição de ataque, reforçando a ideia de uma suposta superficialidade dos textos socráticos de Xenofonte. Chourst, a título de exemplo, assim define sua rejeição à obra de Xenofonte:

Xenofonte, o homem de interesses puramente práticos e pragmáticos, dificilmente poderia fazer justiça a Sócrates o moralista idealista. O Sócrates de Platão verdadeiro ao espírito e temperamento desse autor se torna o iniciador das ideias mais elevadas; enquanto o Sócrates de Xenofonte não aparece senão como um estúpido prosaico e em alguns momentos como filósofo aborrecidamente feito em casa de um tipo popular. O horizonte estreito, assim como a mentalidade filosófica inacreditavelmente baixa nas obras de Xenofonte realmente justificaria os Atenenses e sua tentativa de se livrarem forçosamente desse professor obtuso e tagarela moralizante. Nós não podemos acreditar que esse pedante conservador baixo é o mesmo que influenciou as maiores mentes de seu tempo. Essa dependência de Xenofonte com relação a Antístenes poderia também explicar, em certa medida, a trivialidade óbvia e a mediocridade intelectual do Sócrates de Xenofonte. (CHOURST, 1945, p. 51 -62 apud DORION, 2010, p. XVI. Tradução minha.)

A crítica de Chourst e de tantos outros autores do séc. XIX, observa Dorion, se baseiam em argumentos como a duração do tempo que Xenofonte esteve com Sócrates, uma ideia de filosofia que considera como “filosófico” apenas a elaboração de conceitos abstratos, o fato de Xenofonte ser um militar de carreira e até fatores que sequer podem ser comprovados (o que nos levaria a compreender a postura cética como mais sensata)⁵. Polêmicas à parte, o fato é que o século XIX consagra o título de fonte socrática mais digna a Platão e relega a Xenofonte um lugar secundário (servindo apenas de apoio, quando o caso, aos textos de Platão) ou, quando não, um não-lugar na pesquisa socrática.

Mas é preciso considerar que, ao passo que grande parte dos pesquisadores tenham dado preferência aos textos socráticos de Platão, também houve pesquisadores que, partindo da mesma prerrogativa de Schleiermacher, tomaram o caminho contrário. O professor César Mathias de Alencar observa em seu livro *A filosofia de Sócrates* (2021, p. 28) que, das diversas reações ao trabalho de Schleiermacher que surgiram no meio acadêmico no século XIX, duas merecem destaque: a primeira seria a reação daqueles que, tal como Schleiermacher, compreendem que a questão das variedades das imagens socráticas fornecidas pelas fontes só poderia ser resolvida através da escolha de uma fonte em detrimento da outra. Nesse sentido, autores como Hegel (listado por Dorion, na fase da *confiança mitigada*), por exemplo, compartilharam de Schleiermacher a consciência do problema das fontes, mas escolheram Xenofonte, e não Platão, como o autor mais *apto* a expressar aquilo em que eventualmente consistiria a filosofia socrática. Por outro lado,

⁵ Falarei sobre estes aspectos com mais detalhes no item 1.3 desta pesquisa.

a segunda reação destacada por Alencar seria de autores que adotaram uma postura mais cética com relação ao problema socrático. O nome de maior expressão desse movimento seria o de Karl Joel, também apontado pelo professor Dorion como aquele que teria evocado um ceticismo duradouro para o problema das fontes (DORION, 2016, p. 30). Os autores que defendem a posição cética com relação ao problema de Sócrates compreendem que os textos socráticos, todos eles, fazem parte de um movimento literário que Aristóteles classificou como *lógos sokratikós*⁶. Segundo a definição do filósofo de Estagira, os *lógoi sokratikoí* teriam como característica a criatividade e um certo grau de ficção⁷ (JOËL, 1893 apud DORION, 2016, p. 30). Desse modo, os autores que adotam a postura cética quanto ao problema de Sócrates entendem que, como cada um dos autores socráticos apresenta *sua* versão de Sócrates, não seria produtivo procurar pela filosofia do Sócrates histórico, mas sim, refletir sobre o valor filosófico que cada uma dessas imagens de Sócrates produzidas por seus discípulos expressa.

A partir deste brevíssimo panorama do problema de Sócrates, creio que seja pertinente destacar dois pontos: o primeiro diz respeito ao método problemático de Schleiermacher, que parte da ideia de que Sócrates teria sido *mais* do que aquilo que Xenofonte apresenta e que Platão, este sim, teria condições de expressar aquilo que falta em Xenofonte do ponto de vista filosófico. Esse método é apontado por Dorion como questionável, pois em geral os comentadores que procuram demarcar um socratismo pela ótica de Platão negam Xenofonte como uma fonte fidedigna do socratismo, mas, ao mesmo tempo, recorrem a ele e às demais fontes para confirmar o socratismo caracterizado em Platão. Essa postura de ora se negar o valor de Xenofonte e ora utilizá-lo como fonte que confirma o Sócrates de Platão, torna o estudo sobre socratismo ainda mais turvo e, por fim, eterniza o problema socrático na medida em que nenhuma seleção entre as fontes se sustenta sozinha. Platão, como sabemos, tinha um projeto filosófico próprio que evidentemente se nutriu do socratismo; contudo, quando se trata de encontrar o socratismo propriamente dito na obra de Platão, há sempre o impasse de se aceitar apenas alguns diálogos como socráticos (os de juventude) e/ou o texto da *Apologia* que, tal como as *Memoráveis* de Xenofonte, apresentam singularidades teóricas muito difíceis de serem reafirmadas entre si ou por outros socráticos.

⁶ Cf. *Poética* 1.447a28-b13.

⁷ Retomaremos este tema no item 1.4.

O segundo ponto a ser destacado diz respeito à natureza dos textos socráticos, muito bem enfatizada pelos pesquisadores céticos (com relação ao problema de Sócrates, tal como observa Alencar): o fato de que tanto Platão como Xenofonte não tinham a intenção de fazer uma reedição do pensamento de Sócrates. Ora, o fato de os textos socráticos de Platão e Xenofonte serem textos que em certa medida interpretam o socratismo cria uma imensa dificuldade ao problema socrático: não se pode favorecer uma fonte em detrimento de outra na medida em que são elas versões pessoais. A conciliação entre as fontes, por outro lado, também não se mostra profícua, pois tal procedimento é quase sempre muito superficial. Falando especificamente sobre Platão e Xenofonte, na maioria dos casos seus relatos sobre Sócrates se assemelham apenas na temática geral, sendo impossível a conciliação no detalhamento das teses expostas.

A hierarquia das fontes e a consequente preferência por Platão reserva ainda um problema metodológico. A eleição de Platão se baseia sobretudo na ideia de que este filósofo nos é mais próximo na maneira como expõe sua reflexão: um rigoroso exame teórico de conceitos. Xenofonte, por outro lado, apresenta um conjunto de práticas e saberes que não está exposto sob o formato de conceitos propriamente ditos, pelo contrário, trata-se de uma exposição laudatória de condutas que, em sua totalidade, visam mostrar como Sócrates atingiu de maneira célebre e notável uma vida exemplar e útil a seus pares. Assim, é preciso se atentar ao fato de que a seleção entre as fontes também implica na definição sobre o que se considera ser a filosofia. À luz do fato de que os povos da Antiguidade também consideravam a filosofia como uma prática de vida, a escolha por Platão em detrimento de Xenofonte pode, por fim, revelar-se muito mais como um anacronismo da maneira como enxergamos o fazer filosófico.

A partir desta elucidação introdutória, é preciso a partir de agora anunciarmos a adoção que faremos neste trabalho de determinadas perspectivas acerca do problema de Sócrates. Em primeiro lugar, reconhecemos que há dois fatores que precisam ser considerados na reflexão socrática:

1. Por conta das peculiaridades do gênero textual sob a qual as fontes socráticas estão submetidas, o futuro dos estudos socráticos precisa ter um horizonte além do problema socrático.
2. Sócrates foi, antes de ser filósofo, uma espécie de mestre, um mestre que se preocupava muito mais com o resultado prático de seus ensinamentos na vida de seus discípulos. Assim, é preciso ter certa atenção no sentido de reconhecer

que a filosofia professada por Sócrates não se restringia a ser tão somente a uma análise rigorosa de conceitos (talvez ela nem fosse isso). Ela era um elemento presente na vida de Sócrates e seus discípulos, uma espécie de ferramenta que poderia ser usada para melhorar as pessoas e conduzi-las para aquilo que se acreditava ser o melhor gênero de vida.

Diante deste quadro, é preciso anunciarmos que nesta pesquisa compreendemos que o problema socrático é um falso problema e que tal método de investigação, apesar de ter rendido numerosos e excitantes trabalhos, não se mostra produtivo no sentido de compreender a imensa riqueza presente na exegese das imagens socráticas produzidas por seus discípulos. Assim, acreditamos que as *Memoráveis* de Xenofonte, ainda que de maneira apologética, nos fornecem traços que podem ser considerados parte de um pensamento filosófico que não separa ou distingue, o discurso da ação. Nesse sentido, compreendemos que a tentativa de reconstruir os aspectos filosóficos que surgem nas *Memoráveis* é uma maneira de compreender o socratismo sem cair na armadilha de reconstruí-lo a partir da conciliação entre as fontes. Se o socratismo representou um movimento filosófico que erigiu muitas das mentes mais brilhantes da antiguidade, por qual razão escolhemos não compreender esta filosofia a partir das singulares perspectivas expostas nos textos socráticos? Partindo desta indagação, julgamos ter justificado que refletir sobre o socratismo sob perspectiva significa que já admitimos os impasses do problema socrático e que não estamos mais em busca de um Sócrates histórico e sim de novas possibilidades exegéticas. Ressaltamos, outrossim, que este trabalho estará dedicado a responder as seguintes questões: Que socratismo Xenofonte nos apresenta em suas *Memoráveis*? Quais eram as lições de Sócrates? Quem eram seus alunos? Em última instância, o que a relação com Sócrates era capaz de produzir nas pessoas?

2.1 O necessário elogio a Xenofonte e sua obra

O estilo de Xenofonte é mais simples e talvez ainda menos ardoroso e desprovido daquele ímpeto que é próprio do orador: no entanto, tem, pelo menos na minha opinião, uma grande doçura

Marco Túlio Cícero, *De Oratore*, III, 58

Apesar de Xenofonte ser um autor que presenciou fatos históricos de grande relevância, possuir uma escrita vívida, versátil e cosmopolita, e pertencer a um restrito grupo de autores cujas obras nos chegaram inteiramente preservadas, o fato é que (tal

como exposto no tópico anterior) sua obra foi alvo de um imenso descrédito por boa parte dos estudiosos do pensamento Antigo no século XIX. Isto posto, pretendemos nesta seção argumentar em favor de Xenofonte e sua obra com o intuito de compreender a inserção de Xenofonte na história do pensamento grego e sua importância para o estudo do socratismo.

Xenofonte nasceu por volta de 430 a.C. no demo ateniense de Érquia, localizado entre Himeto e Pentele, a quinze quilômetros da movimentada Atenas. Ele era filho de Grilo e muito provavelmente um membro da aristocracia que, como tal, recebera uma educação tipicamente aristocrática, tendo sido letrado e tido contato com poemas clássicos, aprendido equitação e técnicas militares. A passagem da juventude para a vida adulta de Xenofonte foi marcada por eventos que certamente o moldaram como um dos pensadores mais notáveis da Antiguidade. Em primeiro lugar podemos mencionar o fato de que foi nessa fase da vida de Xenofonte em que a guerra do Peloponeso entrava em sua reta final e marcaria a decadência da política ateniense. Xenofonte chegou a servir ao exército ateniense conforme relata em suas *Helênicas* (I, 2), também esteve ao lado dos oligarcas do Governo dos Trinta (CANFORA, 2003, p. 40), na agitada Atenas pós-Peloponeso. Além disso, fora nessa mesma época que Xenofonte frequentou o chamado círculo socrático, permeado em sua maioria por jovens, filhos da aristocracia ateniense, que seguiam Sócrates pelas ruas de Atenas ouvindo e aprendendo os ensinamentos e exemplos do mestre ateniense.

No ano de 401 a.C., Xenofonte, junto a cerca de mais dez mil mercenários gregos, alia-se ao exército de soldados comandados por Ciro, o Jovem, que era descendente de Ciro, o Velho, fundador do império Persa. O propósito deste batalhão ao qual Xenofonte se juntou era o de destronar Artaxerxes II, tirano do Império Persa e irmão de Ciro, o Jovem. Sabemos pela narrativa do próprio autor que este consultou antes Sócrates para saber se deveria ou não partir na expedição armada liderada por Ciro. Segundo o que Xenofonte relata, Sócrates temia que sua ida pudesse ser interpretada pelos atenienses como uma reprovável aproximação de Xenofonte com os persas na figura de [uma amizade com] Ciro e o orientou que consultasse antes o oráculo de Delfos para saber se deveria ir. Xenofonte de fato foi a Delfos seguindo o conselho de Sócrates, mas seu questionamento ao oráculo não foi se deveria ir, mas sim, de que maneira sua ida seria mais bem sucedida (*Anábasis*, 3.1.5).

A saída de Atenas para a aventura militar na Pérsia seria decisiva na vida de Xenofonte. Para comentadores como Jaeger, *não foi Sócrates, porém, quem marcou o destino de sua vida, mas sim a ardente inclinação para a guerra e para a aventura* (JAEGER, 1965, p. 1230). Segundo Jaeger, Xenofonte estava mais disposto a sair de Atenas impelido pelo calor da aventura do que ficar ali em razão de sua admiração por Sócrates. Outros autores como Luciano Cânfora (2003, p. 40), sustentam que, na realidade, a partida para a expedição na Pérsia se deu em razão de suas ligações com governo dos Trinta. O fato é que Xenofonte deixa Atenas e parte para a aventura ao lado dos persas. Num dos confrontos, a batalha de Cunaxa, Ciro foi assassinado e, apesar do êxito do grupo naquela batalha, o exército de Ciro rendeu-se e o conflito estava encerrado para os mercenários gregos que já não receberiam pela empreitada e agora estavam expostos em território bárbaro. Xenofonte então assume a posição de líder do imenso grupo de mercenários em seu retorno à terra natal. O retorno do imenso grupo grego tem seu registro eternizado pelo próprio Xenofonte em sua obra intitulada *Anábasis*: um empreendimento ousado, marcado por episódios de bravura ante diversas situações, como a perseguição dos persas e o encontro com tribos encontradas ao longo do caminho.

Não se sabe com precisão se Xenofonte de fato retornou para a cidade de Atenas, o fim da aventura do retorno à terra natal depois da expedição na Pérsia fora na região do Helesponto, quando Xenofonte entrega o exército de mercenários ao rei espartano Agesilau que, naquele momento, estava em guerra contra os persas (DL II, 51). Em 394 a.C., Xenofonte, agora aliado ao reino espartano, entra numa batalha (Queroneia) contra seus compatriotas atenienses que estavam aliados aos beócios contra os espartanos, o que rende a Xenofonte o exílio⁸ de Atenas. A bravura de Xenofonte foi reconhecida pelo governo espartano que lhe concedeu um terreno em Escilunte, região próxima a Olímpia, e foi ali onde Xenofonte permaneceu boa parte de sua vida, dedicando-se a escrever suas obras e atividades relacionadas à equitação e à caça. Posteriormente, devido à vitória de Tebas sobre os espartanos na batalha de Leuctra, Xenofonte se desloca para Corinto (371 a.C.), nessa mesma época Atenas e Esparta se

⁸ O exílio de Xenofonte não é consensual. Como mencionado, Cânfora (2003, p. 77) defende que o exílio de Xenofonte ocorre por este ser um partidário do governo dos Trinta, enquanto outra parte se alinha ao relato de Diógenes Laércio, aceitando que o exílio se deu devido à batalha de Queroneia, quando Xenofonte esteve ao lado dos espartanos contra os atenienses.

aliam contra Tebas e o exílio de Xenofonte é revogado. Em 362 a.C., o filho de Xenofonte, Grilo, serve a cavalaria ateniense e morre em combate. Este fato parece confirmar de vez a reaproximação de Xenofonte com a pátria Atenas (DL II, 55)⁹.

Como se vê, Xenofonte foi o autor do mundo Antigo que, talvez como nenhum outro, teve a oportunidade de viver sua realidade histórica e produzir seu pensamento a partir de perspectivas tanto ricas quanto distintas. O que queremos dizer é que, embora os brilhantes autores atenienses tenham o mérito de protagonizar o pensamento filosófico da Antiguidade e que Atenas tenha sido o *locus* desse apogeu filosófico, o pensamento de Xenofonte se destaca por muitos fatores. Em primeiro lugar podemos mencionar sua capacidade de olhar para outros povos com mais abertura. Xenofonte teve contato com muitos povos durante suas experiências de vida (notoriamente os atenienses, espartanos e os persas). O contato duradouro com outras culturas permitiu a Xenofonte escapar do típico etnocentrismo ateniense e lhe rendeu a capacidade de observar em outras culturas virtude e excelência, aspectos que inclusive foram incorporados em sua obra. Obras como a *Ciropedia* e a *Constituição dos Lacedemônios* são dois exemplos da disposição de Xenofonte em reconhecer os valores de outras culturas.

Outro aspecto que só reafirma o valor de Xenofonte como autor diz respeito à multiplicidade de temas expostos em sua obra. No *corpus* xenofontiano se encontram tratados filosóficos, tratados técnicos, narrativas históricas, encômio. Qualquer um que se dedique ao estudo da obra de Xenofonte compulsoriamente precisa fazer uma espécie de fragmentação cognitiva, o que implica numa certa perda daquele que é um dos maiores méritos de Xenofonte: o fato de ter logrado escrever com propriedade em muitos gêneros literários. Esta amplitude temática não só demonstra o quanto Xenofonte era um intelectual muito atento às demandas de seu tempo, como também representa um latente testemunho da disposição que Xenofonte tinha por viver, explorar, observar e, sobretudo, expressar aquilo que aprendeu.

⁹ Diógenes Laércio afirma que diversos elogios foram dirigidos a Grilo por sua bravura em batalha e serviços prestado a Atenas, no entanto, ele mesmo pondera que o propósito das honrarias seria na realidade uma maneira indireta de prestigiar Xenofonte. Apesar da posterior reaproximação de Xenofonte com a pátria Atenas, nunca se soube ao certo se de fato Xenofonte teria voltado a morar em Atenas.

Por fim, e não menos importante, é preciso mencionar o fator estético do corpus xenofontiano. A escrita de Xenofonte sempre fora reconhecida como polida, objetiva e graciosa. Ainda durante a Antiguidade, a obra de Xenofonte foi alvo dos mais opulentos elogios. Autores como Quintiliano (X 1, 33), Hermógenes de Tarso (*Sobre Los tipos*, 335: 405), e Tácito (*Diálogos dos Oradores*, 31), por exemplo, fizeram questão de registrar a agradável sensação de ler Xenofonte. Dentre os mais célebres testemunhos favoráveis aos escritos de Xenofonte está o de Cícero, que qualifica a escrita de Xenofonte como *doce, ligeira e agradável* (*De Oratore* III, 58). A doçura da escrita de Xenofonte também ressoa nos escritos de Diógenes Laércio que o reconhece como “a musa ática” (Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*, II, 57)¹⁰. A habilidade da escrita também rendeu a Xenofonte um legado para a cultura helênica, afinal, por muitos anos e até hoje os textos de Xenofonte são traduzidos por alunos de grego antigo e estudiosos do Mundo Antigo em geral.

2.2 O valor de Xenofonte como autor socrático e como filósofo

Xenofonte talvez seja o caso mais singular quando o assunto é prestígio ou depreciação: ora recusado pela superficialidade, ora abraçado pelo estilo rigoroso. A complexa relação que os estudiosos de nosso tempo vêm tendo com esse autor da Antiguidade talvez possa ser justificada pela variedade temática encontrada em sua obra. Para os historiadores, há muita filosofia e excessivos elementos literários na escrita de Xenofonte. Para os filósofos, há mais história e material técnico do que filosofia nas obras de Xenofonte. Mas, para evitarmos falar sobre a amplitude temática presente no corpus xenofontiano, antes, voltemos nosso foco para algumas das críticas que se dirigem a Xenofonte enquanto filósofo socrático com a finalidade de explicitar as fragilidades das críticas e mostrar o potencial exegético das *Memoráveis* para o estudo socrático.

Diferentemente de Xenofonte, o valor de Platão como um socrático nunca é colocado sob suspeita. Não queremos negar que Platão tenha sido um discípulo de Sócrates ou que ele não tenha escrito diálogos socráticos. O fato é que Platão foi um filósofo que desenvolveu um pensamento próprio que, em algum momento (que convençamos chamar de fase de maturidade de sua obra), tornou-se distinto de uma primeira fase de seus escritos (o conjunto de obras da juventude, onde se encontram os

¹⁰ Daqui em diante farei remissão a Diógenes Laércio e sua obra *Vida e Obra dos Filósofos Ilustres* utilizando a abreviatura DL.

diálogos socráticos¹¹). Nunca se pergunta, por exemplo, se essa fase considerada socrática não seria apenas uma fase em que Platão somente estaria sob influência do socratismo, mas já desenvolvendo ali mesmo uma filosofia própria que, apesar de compartilhar de alguns dos pressupostos socráticos não seria inteiramente socrática. Xenofonte, de maneira recorrente, é acusado de não ser socrático e, muitas vezes, nem mesmo filósofo, justamente porque tem grandes méritos em outras áreas sobre as quais se dedicou a escrever e realizar (como é o caso de seus feitos militares). Fazer essa analogia entre Platão e Xenofonte nos ajuda sobretudo a compreender que, em geral, muitas das objeções que se fazem a Xenofonte como autor socrático seriam perfeitamente cabíveis a Platão, que é sempre poupado sobre o pretexto de ser um filósofo (dentro da perspectiva que convencionamos ser o ofício filosófico).

Em tempo, é preciso sempre se perguntar o que é necessário para que um autor seja considerado socrático. Escrever sobre Sócrates? Ter convivido com Sócrates? Apresentar algum tipo de evidência do aprendizado? Sabemos que Xenofonte cumpre de maneira exemplar a qualquer uma dessas exigências aqui colocadas. O caso é que nunca parece realmente claro qual o critério de demarcação para que um pensador da Antiguidade possa ser considerado socrático. Resta-nos a essa altura refletir sobre o tipo de relação que Sócrates e Xenofonte podem ter tido.

Sobre as motivações que teriam levado Sócrates a escolher Xenofonte como um de seus discípulos, praticamente nada se sabe¹², a propósito, o registro do primeiro encontro entre o Xenofonte e seu mestre é narrado por uma anedota de Diógenes Laércio em sua obra *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*. O curioso encontro narrado por Diógenes ocorreu numa espécie de beco de Atenas onde Sócrates:

[...] estendeu o bastão para barrar-lhe o caminho, enquanto lhe perguntava onde se vendia toda espécie de alimentos. Obtida a resposta Sócrates perguntou-lhe ainda onde os homens se tornavam excelentes. Diante da perplexidade de Xenofonte, Sócrates disse: 'segue-me, então, e aprende'. Desde esse momento ele passou a ser discípulo de Sócrates. Foi o primeiro a tomar notas das conversas do mestre e publicá-las, numa obra intitulada *Memorabilia*;[...] (DL II, 48)

¹¹ Sabemos que a presença de Sócrates é constante em praticamente todos os diálogos de Platão, no entanto, parte expressiva dos estudiosos tendem a afirmar que é na fase de juventude que Platão estaria mais influenciado pelo socratismo.

¹² Todavia, Diógenes Laércio descreveu Xenofonte como um homem extremamente modesto e de ótima aparência (αἰδήμων δὲ καὶ εὐειδέστατος εἰς ὑπερβολήν), características recorrentes entre os discípulos mais próximos de Sócrates.

A anedota narrada por Diógenes Laércio parece ilustrar bem¹³ o tipo de primeira impressão que Xenofonte pode ter tido de Sócrates: um homem intrigado com a vida humana, impelido a buscar aquilo que torna os homens melhores e extremamente habilidoso na arte de convencer seus escolhidos a embarcarem em sua empreitada filosófica (haja vista a peculiaridade da abordagem e do local onde esse encontro teria ocorrido). Excentricidades à parte, podemos afirmar com alguma propriedade que Xenofonte desenvolveu uma grande admiração por Sócrates e que a expressão mais alta dessa admiração e do aprendizado dela derivado foram expressados na redação das *Memoráveis*, obra em que o autor mobiliza toda sua admiração e o aprendizado resultantes do convívio com Sócrates e nos apresenta uma sofisticada defesa que, por tabela, nos revela o socratismo tal como Xenofonte o enxergou e escolheu nos apresentar.

Apesar de as *Memoráveis* serem essa expressão maior do socratismo compreendido por Xenofonte, diversas críticas diminuem a importância tanto desta obra quanto deste autor. No primeiro item deste trabalho mencionamos que Schleiermacher inicia um processo de depreciação de Xenofonte no século XIX que resulta num descrédito generalizado do valor de Xenofonte como um socrático que até então era inédito entre os estudiosos do pensamento socrático. Seguindo e aprofundando as críticas de Schleiermacher, os detratores de Xenofonte projetam sua artilharia sob duas vias: o autor e sua obra. Aqui tentaremos expor alguns destes argumentos ao mesmo tempo em que refletiremos sobre sua validade.

No que se refere às críticas que são dirigidas a Xenofonte como um autor socrático, é importante perceber que seu núcleo argumentativo se concentra na tarefa de colocar sob suspeita a capacidade de Xenofonte produzir textos socráticos. Nessa linha argumentativa coloca-se sob questão, por exemplo, se Xenofonte teria tido tempo suficiente de convívio no círculo socrático e, mais do que isso, se ele de fato (em tão pouco tempo) teria criado uma relação mais íntima com Sócrates que lhe desse propriedade para escrever obras socráticas.

É bastante provável que Xenofonte teria abandonado Atenas em 401 a.C., ainda muito jovem, partindo para a empreitada na Pérsia ao lado de Ciro e os mercenários

¹³ É preciso ter em mente que Diógenes Laércio não foi um contemporâneo de Sócrates (ele está no século III d.C.), todavia, as anedotas expostas em sua obra *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres* são um importante registro da maneira como o socratismo (e tantos outros pensamentos) foi recebido nessa primeira posteridade. Além disso, Diógenes teve acesso a muitas obras que não chegaram a nós.

gregos. Posteriormente, após o retorno da Pérsia, fora exilado de sua terra natal devido a sua proximidade com o regime espartano sem que nunca se soubesse ao certo se Xenofonte teria ou não retornado a Atenas (DORION, 2010, p. XX). A grande questão, portanto, é que embora se saiba com alguma certeza que Xenofonte passou grande parte de sua vida longe de Atenas, a mesma certeza não se tem a respeito do ano em que ele conheceu Sócrates, o que não nos permite afirmar que este convívio fora curto. Nesse caso é preciso refletir sobre a relevância de se indagar sobre a duração do convívio de um discípulo com seu mestre. Em outras palavras, quanto tempo seria necessário conviver com um mestre para que seja possível compreender seus pensamentos? Poderíamos determinar com objetividade se o período em que Xenofonte conviveu com Sócrates não fora o suficiente para que ele possa ter compreendido seu mestre? Não há nenhuma evidência de que Xenofonte não o teria compreendido, mas temos boas razões para, sobre este assunto, adotarmos uma postura mais prudente: em primeiro lugar porque não sabemos precisamente quando Xenofonte se tornou um discípulo de Sócrates. Além disso, não há nenhum autor da Antiguidade Grega ou mesmo entre os romanos que não reconheça os méritos da obra de Xenofonte. Ora, se a autoridade de Xenofonte não foi colocada sob suspeita por seus contemporâneos que teriam muito mais condições de avaliar tais fatores, por qual razão deveria ser levada a cabo séculos depois? Sobre esse assunto devemos considerar, portanto: a) a duração da relação entre Sócrates e Xenofonte não é consensual e, por conseguinte sua brevidade ou longevidade não pode ser determinada; b) a qualidade de uma relação de aprendizado não pode ser aferida considerando apenas a duração; c) não há nenhuma censura deste tipo contra Xenofonte na Antiguidade. Assim, nos parece que, sobre esse aspecto, a prudência seja a melhor postura a ser tomada.

Há ainda um outro argumento que costuma ser evocado pelos detratores de Xenofonte com a intenção de invalidá-lo como um autor socrático: a omissão de seu nome nas obras de Platão, que não cita Xenofonte quando faz menção aos membros do círculo socrático. Quando a esse argumento é necessário refletir sobre alguns pontos. Em primeiro lugar, seria muito mais fácil admitirmos que – dada a autoridade filosófica que Platão representa – a ausência de alguma menção a Xenofonte é realmente uma evidência de que ele não pertencia ao círculo socrático ou que não reuniria condições suficientes para ser considerado como tal. Esta seria, no entanto, uma maneira muito superficial de compreendermos este fato, além de ser de uma ingenuidade sem tamanho para qualquer estudioso admitir tão irrefletidamente um argumento de autoridade.

Platão de fato não menciona Xenofonte em nenhuma de suas obras, mas é importante considerarmos que a omissão de Platão pode não ter o sentido que os detratores de Xenofonte costumam lhe atribuir (o de que Xenofonte não pertenceu ou não era considerado qualificado suficientemente a ponto de ser considerado um membro do círculo socrático). Sabemos, por exemplo, que tanto Platão quanto Aristóteles quase nunca mencionaram seus contemporâneos a menos que os considerassem como adversários. Nas poucas ocasiões em que Platão menciona outros membros do círculo socrático é preciso que tenhamos certo senso crítico sobre elas para evitar conclusões equivocadas. No diálogo *Fédon*, onde Platão coloca em cena os últimos momentos de vida de Sócrates, ele menciona alguns dos principais socráticos: Antístenes (citando discretamente sua presença na cena da morte de Sócrates, em 59b); Aristipo (citando discretamente sua ausência na cena da morte de Sócrates, em 59c); e, por fim, Ésquines (fazendo alusão a presença na ocasião do processo de Sócrates, na *Apologia* 33e, e também na cena da morte de Sócrates, no *Fédon*, 59b). Platão faz poucas e simplórias menções a seus rivais e, especificamente no caso do *Fédon*, elas ocorrem num contexto bastante específico (a morte de Sócrates), quando Xenofonte já não estava mais em Atenas e, por esta razão, Platão pode não ter se inclinado a mencionar sua ausência.

Com a mesma ingenuidade que os detratores afirmam irrefletidamente a ausência de Xenofonte na obra de Platão eles também afirmam irrefletidamente a presença de Platão em uma passagem das *Memoráveis* (*Mem.*, III 6, 1), quando Xenofonte apenas menciona Platão de maneira indireta, como uma influência que motivara Sócrates a aconselhar Glauco a não se tornar um orador. Uma outra passagem das *Memoráveis*, muito desfavorável a Platão, quase sempre é ignorada, trata-se da passagem I 2, 48, quando Xenofonte dá o nome de vários discípulos fiéis de Sócrates, omitindo da lista Platão, Antístenes, Ésquines e Aristipo. Ninguém ousaria colocar o status de socrático de Platão sob suspeita em razão desta passagem bastante objetiva de Xenofonte, mas é curioso (para usar de muito eufemismo) que o contrário ocorra sob o fundamento de passagens muito furtivas da parte de Platão.

Saindo dessa dicotomia Platão/Xenofonte há pelo menos um socrático que menciona Xenofonte como um membro do círculo socrático, que é Ésquines (Cícero, *De Inventione*, I 51-52). Todavia, com relação a esse argumento de que as citações validam ou invalidam um autor socrático, acreditamos que a melhor postura novamente seja a prudência. Embora mencionem em situações muito específicas algumas listagens de outros socráticos, nem Platão e tampouco Xenofonte arrogam para si essa incumbência

de juiz de quem é e quem não é socrático. Entendemos, portanto, essa discussão como inadequada e pouco frutífera.

Por fim, resta-nos analisar a crítica mais cruel endereçada a Xenofonte como um autor socrático: a de que ele não pode ser considerado um filósofo. Essa crítica recorrente entre os detratores de Xenofonte tem como núcleo argumentativo a ideia de que a filosofia é uma atividade sobretudo especulativa. E, de fato, no texto das *Memoráveis* é muito difícil encontrarmos Sócrates realizando reflexões de cunho especulativo, mas aqui cabem algumas reflexões que podem nos ajudar a refletir sobre essa acusação tão pesada que se dirige a Xenofonte: para que possamos, a pretensão de Xenofonte com as *Memoráveis* era o de mostrar como Sócrates se fez útil àqueles que se dispunham a ouvi-lo e aprender com ele e também como a convivência com Sócrates era capaz de melhorar as pessoas através de exemplos e palavras (*Mem.* I 3,1; I 4,1; I 4, 19; I 5, 1; I 6, 14; I 7, 1; II, 1, 1; IV 3, 1-2; IV 3, 18; IV 4, 25; IV 5, 1; IV 8, 7; IV 8, 10-11). Em segundo lugar, se levamos em conta a compreensão de que a filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver vinculada ao discurso filosófico (HADOT, 2014, p.18) com que argumento poderíamos recusar o título de filósofo a Xenofonte? Será que ser útil às pessoas e torná-las melhores não são pretensões dignas de uma filosofia compreendida como modo de vida? Se as *Memoráveis* não tivessem valor filosófico como dizem os detratores de Xenofonte, por qual razão esta obra teria tido tanta influência na Antiguidade sendo inclusive fonte de inspiração para outras correntes filosóficas, como é o caso do estoicismo, por exemplo?¹⁴ Ao deixarmos de lado anacronismos e vícios de interpretação do mundo antigo, podemos ver as *Memoráveis* como uma filosofia compreendida como modo de vida. O que se deriva disso é um olhar mais acurado sobre as teses filosóficas que Xenofonte fora capaz de perceber através de sua convivência com Sócrates.

2.3 As *Memoráveis*: méritos, críticas e possibilidades de compreensão

O título *Memoráveis* é uma tradução do latim *Memorabilia* que, por sua vez se origina da designação Ἀπομνημονεύματα (*Apomneumoneumata*), termo apresentado em Diógenes Laércio (II.48). A origem do título é bastante controversa, e é possível que sua autoria seja de um copista ou de um escolista, como é corriqueiro com as obras da Antiguidade. Não deixa de ser curioso, por outro lado, que Diógenes Laércio (DL II, 48)

¹⁴ Cf. DL, VII 2 e Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos* IX 92-101.

relate que fora o próprio Xenofonte a intitular com este termo sua obra, embora o autor não o utilize no decurso do texto das *Memoráveis*.

Deixando de lado a gênese do título, o fato é que as *Memoráveis* não se apresentavam como um texto que tinha pretensões biográficas e tampouco como um registro histórico da sociedade ateniense da época em que Sócrates viveu. Como já dissemos aqui repetidas vezes, o texto das *Memoráveis* caracteriza-se por sua natureza apologética, um texto no qual seu autor pretendia mostrar para os atenienses – nomeadamente aqueles que se convenceram pelos argumentos dos acusadores de Sócrates – o tamanho do erro que cometeram ao condenar um dos seus mais nobres cidadãos. Considerando, portanto, o intuito das *Memoráveis*, cai por terra o argumento que comumente fazem quanto à falta de objetividade de Xenofonte. É necessário então que reconheçamos os méritos dessa obra dentro de seu contexto.

Em primeiro lugar, precisamos reconhecer que as *Memoráveis* apresentam um texto organizado e coerente que: a) delimita um público específico para o qual se dirige, (b) possui um objetivo muito bem definido que não se dissolve em rodeios argumentativos e, (c) acima de tudo, um método de exposição¹⁵. Apesar das estruturas axiais das *Memoráveis* serem facilmente delimitadas, não podemos afirmar com clareza se a organização sequencial que nos chegou foi precisamente a mesma da redação original¹⁶. Feita esta organização pelo próprio Xenofonte ou não, o fato é que sua composição apresenta seus objetivos (*Mem.*, I 3, 1), apresenta um desenvolvimento adequado para aquilo que foi definido como objetivo (através dos 49 encontros narrados na obra) e finaliza retomando o objetivo inicial e concluindo aquilo que foi prometido (*Mem.*, 4 1, 1).

Em segundo lugar, além da demarcação muito bem definida (objetivo – desenvolvimento – conclusão), as *Memoráveis* se destacam pelo rigor e pela originalidade, aspectos que consagram Xenofonte como um gigante da literatura clássica e uma chave para a compreensão do socratismo. Sobre esses elementos literários que se destacam na obra de Xenofonte podemos falar, em primeiro lugar, sobre a presença homodiegética do autor: ora na qualidade de narrador, ora na qualidade de personagem. Como narrador, Xenofonte se faz presente do início ao fim. Logo nas primeiras frases das

¹⁵ Que é o de diálogos – sobre o qual falarei com mais detalhes adiante.

¹⁶ Em seu texto de introdução das *Memoráveis* (2009, p. 49), a professora Ana Elias Pinheiro reconhece a dificuldade de se encontrar alguma referência sobre a organização dos livros das *Memoráveis*.

Memoráveis, ainda que indiretamente e de maneira abrupta, o narrador Xenofonte surge estabelecendo um diálogo com seu público – aquele ateniense que se deixou convencer pelos argumentos dos acusadores de Sócrates. Sua presença persiste na obra reproduzindo episódios que narra (*Mem.*, 1 1, 1; 1 1, 2-3), perplexo frente à condenação de Sócrates, pois, para ele, era evidente a inocência de seu mestre (*Mem.*, 1 1, 1; 1 1, 17; 1 1, 20 e 1 2, 1) e, principalmente, preocupado em demonstrar que a raiz de toda a injustiça cometida a Sócrates se deu porque este era um homem extremamente útil a todos aqueles que o orbitavam (*Mem.*, 1 2, 61; 4 1,1 e 4 8, 11). Como personagem, apresenta-se em uma breve passagem sendo interrogado por Sócrates sobre a imprudência de Critoboulo ao beijar o filho de Alcebíades (*Mem.*, 1 4, 9-14).

Em terceiro lugar, destaque para a originalidade do gênero da obra. Momigliano¹⁷ enfatiza que, mais do que uma apologia, as *Memoráveis* inauguram um novo gênero literário: o das *Memorabilia*. Gênero aparentemente reproduzido por outros autores como Zenão (com sua *Ἀπομνημονεύματα Κράτηρος ἠθικά*) e Polião (*Ἀπομνημονεύματα Μουσσωνίου*). A originalidade de Xenofonte ultrapassa inclusive os limites da Antiguidade. A título de exemplo, podemos citar Os Evangelhos e Atos dos Apóstolos, obras em que os primeiros cristãos reproduzem suas memórias dos feitos de Cristo e dos primeiros discípulos. As narrativas cristãs guardam profundas semelhanças com o gênero textual das *Memorabilia* e demonstram a extensão cronológica da originalidade de Xenofonte.

Expostos os méritos das *Memoráveis*, passemos agora a analisar algumas críticas e também pensar sobre caminhos que se podem tomar diante delas. Há uma grande discussão sobre a veracidade histórica dos diálogos descritos por Xenofonte. Teria Xenofonte tomado nota dos diálogos que escreveu e depois compilado? As *Memoráveis* seriam o resultado de um esforço de Xenofonte em rememorar durante seu exílio episódios que presenciou? Essas são algumas das suposições que comumente se fazem sobre as *Memoráveis* no sentido de desacreditá-las como um registro histórico e, de maneira indireta, também as diminuir quanto ao seu teor filosófico. Pois bem, se tomarmos como verdadeira a hipótese de que Xenofonte tomou notas dos diálogos para posteriormente as compilar, então, o exílio prolongado de Xenofonte não deveria ser

¹⁷ A. Momigliano (1971, p. 53) *apud* PINHEIRO, Ana Elias. Introdução e tradução. In: XENOFONTE, *Memoráveis*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009. p. 44.

encarado como um problema, uma vez que Xenofonte já teria anotado aquilo que observou (e aprendeu) de Sócrates, e as *Memoráveis* seriam talvez o registro histórico mais fiel da vida de Sócrates. O ponto é que esta tese em geral é sustentada unicamente pela passagem de Diógenes Laércio que afirma que Xenofonte *foi o primeiro a tomar notas e a fazer conhecer aos homens os encontros de Sócrates* (DL II, 48). Mas esta é uma tese muito frágil e pode certamente se tratar de uma conjectura que Diógenes Laércio considera para escrever sua obra. Além disso, no texto das *Memoráveis* é o próprio Xenofonte quem diz que escreverá *segundo suas memórias* (*Mem.*, I 3, 1) e não a partir de suas notas.

Sobre a veracidade das memórias que Xenofonte apresenta, podemos raciocinar através do contraste com Platão. Ora, este não é o tipo de indagação que se levanta contra Platão em seus diálogos de juventude¹⁸. Sabemos, por exemplo, que pensadores como Górgias e Protágoras já não eram mais vivos quando Platão compôs as obras que levam seu nome e é pouco provável que Platão os tenha presenciado tendo tais diálogos. Protágoras, a título de exemplo, morreu quando Platão ainda era criança e o diálogo *Protágoras* está cronologicamente antes do nascimento de Platão. É preciso, portanto, reconhecermos que grande parte das acusações que se fazem contra as *Memoráveis* é perfeitamente cabível a Platão também. Mais do que isso, precisamos admitir que a insistência nessas acusações é carregada de preconceitos e não faz o menor sentido. Como já mencionei anteriormente, o objetivo de Platão e Xenofonte não era o de reeditar a filosofia socrática e tampouco produzir um registro histórico ou biográfico. Dorion (2010, p. XXXV-XXXIV) já nos faz o alerta de que é improvável que Xenofonte tenha decorado e posteriormente escrito recordando os diálogos apresentados nas *Memoráveis* e que essa é uma questão que incomoda apenas a quem ainda pretende dar solução ao problema socrático (o que não é nossa pretensão). No caso específico das *Memoráveis*, temos um texto de natureza apologética que faz recurso a diálogos que visam a produzir no leitor uma espécie de consciência sobre o equívoco que fora o julgamento e a morte de Sócrates. O recurso ao ficcional não é uma originalidade de Xenofonte e tampouco de Platão, este elemento literário é uma qualidade dos *lógoi sokratikói*.

¹⁸ Vlastos, por exemplo, em sua obra *Socratic Studies* (1994, p. 2-29) toma apenas os diálogos de juventude de Platão como *lógoi sokratikói* (segundo sua definição e em ordem alfabética, são eles: *Apologia*, *Carmides*, *Crítion*, *Eutidemo*, *Górgias*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Láques*, *Lísis*, *Menexeno*, *Protágoras*, Livro I da *República*)

Como se sabe, Sócrates não apenas cativou centenas de seguidores, como também os inspirou a escrever obras que visavam a promover seus pensamentos, enaltecer sua vida exemplar e defender a sua honra no pós-morte. É uma infelicidade que a imensa maioria dessas obras tenha se perdido, fato que dificulta e limita a pesquisa sobre o socratismo¹⁹. Dificuldades postas de lado, o fato é que os *lógoi sokratikoí* representaram a maneira através da qual os discípulos de Sócrates mantiveram vivo seu legado. A definição mais antiga que temos sobre os diálogos socráticos aparece em Aristóteles²⁰, que define este gênero textual como sendo de caráter *mimético*, ou seja, uma espécie de texto que permite certo grau de ficção e uma certa liberdade de invenção quanto ao contexto e ao conteúdo. Ainda que Aristóteles reconheça explicitamente o caráter mimético dos *lógoi sokratikoí*, e, por conseguinte, a liberdade de invenção possível a este gênero literário, é muito sedutora a ideia de que possamos considerá-los registros fidedignos sobre a vida e a doutrina de Sócrates uma vez que, para que uma imitação seja boa, ela precisa necessariamente reproduzir fielmente aquilo que se dispõe a imitar. Mas é preciso pôr freios a essa suposição pois, se conforme Aristóteles compreende, o caráter mimético dos *lógoi sokratikoí* permitia aos autores desse gênero dar livre curso à imaginação com um certo grau de ficção e invenção²¹, nos parece claro que a possibilidade de se reconstruir o pensamento socrático se constitui como uma tarefa complexa. Podemos inferir essa dificuldade primeiramente em virtude da falta de exatidão histórica (são recorrentes os casos tanto em Platão quanto em Xenofonte) e, em segundo lugar, por conta da falta de similaridade temática entre as fontes. Essas duas dificuldades, entretanto, não significam que os *lógoi sokratikoí* não contenham nenhum traço verdadeiramente autêntico ou forneçam algum dado histórico real, mas, na medida em que a preocupação com a historicidade e tampouco com a autenticidade dos diálogos não é uma tônica desse gênero, tomá-los como documentos factuais a respeito do socratismo exige que determinadas posições quanto ao problema socrático sejam tomadas.

Por fim, cabe-nos olhar para os estudiosos da Antiguidade, para os quais o problema socrático nunca foi de fato um problema. Quando levamos em conta que os

¹⁹ Por outro lado, o trabalho de Giannantoni (1990), que reúne os fragmentos dos socráticos menores, tem jogado luz à interpretação do socratismo sob outras perspectivas (não-platônicas).

²⁰ Cf. *Poética* 1.447a28-b13; *Retórica* 3.16.1417a18-21; fr. 72 Rose (Ateneu 15.505c).

²¹ Contando, claro, que tal criação permaneça dentro dos limites daquilo que seria verossímil com o *êthos* socrático.

estudiosos da antiguidade provavelmente tiveram acesso a muito mais obras socráticas do que os estudiosos do séc. XIX, temos muito menos razões para acreditar na originalidade e pertinência do problema socrático. Os antigos tinham muita clareza a respeito da natureza ficcional dos *lógoi sokratikoí*. A título de exemplo, tomemos uma anedota de Diógenes Laércio que, num tom humorado, evidencia essa clareza:

Dizem que Sócrates, ouvindo Platão ler o *Lísis*, exclamou: “Por Heraclés! Quantas mentiras esse rapaz me faz dizer! ” Com efeito, Platão atribuiu a Sócrates não poucas afirmações que este jamais fez. (*DL* III, 35)

Como se sabe, o diálogo *Lísis* provavelmente teve sua composição muito posterior à morte de Sócrates, contudo, mesmo que num tom jocoso, Diógenes Laércio nos parece um excelente exemplo da maneira com a qual os antigos lidavam com o gênero *mimético* dos *lógoi sokratikoí*. Além de Diógenes, ainda podemos citar Cícero (*República* 1.10, 15-16) que, convicto das origens pitagóricas das teses colocadas na boca de Sócrates, não se deixou seduzir pela riqueza de detalhes de personagens e cenários dos diálogos de Platão. Resta-nos, assim, concluir que essa primeira recepção do socratismo só corrobora a tese de que muitos dos discípulos de Sócrates compuseram através de suas obras *retratos* de Sócrates. A variedade de retratos demonstra, por sua vez, que *Sócrates tornou-se um personagem literário (dramatis persona) dotado de existência própria e situado no centro de polémicas e rivalidades que colocavam um Sócrates contra o outro* (DORION, 2016, p. 33).

2.4 Conclusão

Se, como argumentamos aqui, muitos dos autores socráticos produziram textos de natureza ficcional e inventiva (os chamados *lógoi sokratikoí*) e, no contexto dessa tradição, existem indícios de que havia uma espécie de batalha onde cada um deles reivindicava a herança do legado de Sócrates, a fidelidade à sua memória e seus ensinamentos, não é mais o caso de discutirmos se Xenofonte foi capaz de compreender a doutrina socrática, mas sim, compreender por que ele escolheu apresentá-la da forma como o fez (GRAY, 1998, p. 25). Desse modo, ainda que sem exatidão histórica, as *Memoráveis* são, ao lado dos textos de Platão e outros socráticos menores, *uma* chave de compreensão do socratismo, não a única, não a melhor (se é que podemos falar nesses termos). Trata-se da maneira com a qual Xenofonte escolheu retratar Sócrates e apresentar

sua vida e sua filosofia e representam um imenso potencial para o estudo do socratismo. O problema socrático é, em realidade, um falso problema. E, desse modo, na medida em que olhamos para as *Memoráveis* sem preconceitos, podemos perceber que se trata de uma obra cheia de recursos e inovações literárias que consagram Xenofonte como um grande escritor da Antiguidade e representa uma importante fonte para refletirmos sobre o socratismo. Portanto, considerando os argumentos em favor de Xenofonte até aqui expostos, acreditamos que há sim a caracterização de um discurso filosófico socrático presente nas *Memoráveis* e que a chave para que se possa compreendê-lo é a consciência de dois aspectos:

1. que o problema socrático é um falso problema e que, portanto, devemos abandoná-lo;
2. nas *Memoráveis* não é Sócrates quem fala, e não há ali muito menos a intenção de exposição/reconstruir um sistema filosófico, antes, trata-se de um registro da maneira como Xenofonte escolheu apresentar Sócrates.

Assim, a partir da compreensão desses aspectos, abrimos caminho para uma nova exegese socrática e podemos pensar, tal como já o fizemos excessivamente com os diálogos socráticos de Platão, nas estruturas filosóficas que podem ser observadas nas *Memoráveis* de Xenofonte.

3 A ÉTICA DA UTILIDADE PARA FORJAR HOMENS EXCELENTES: UM ESTUDO SOBRE ELEMENTOS FILOSÓFICOS DO SÓCRATES DE XENOFONTE

Sócrates passou a vida toda a espargir os seus bens e foi o mais útil que pôde a todos quantos o procuravam. E os que tinham estado em sua companhia já se tinham tornado melhores quando os deixava ir. (*Memoráveis*, I 3, 1)

Sabemos que a intenção de Xenofonte ao escrever sua obra não era a de reconstruir ou mesmo fazer exposição sobre a filosofia de seu mestre, mas sim o defender de um tribunal injusto. Se, por um lado, defender a imagem de Sócrates logo na sequência de sua morte e fazer isso para um público ainda muito hostil à sua imagem e às ideias era uma missão complexa e, até certo ponto, temerosa, por outro lado, o contexto forçara Xenofonte a explorar com muito mais tenacidade os aspectos da vida de Sócrates que tanto sensibilizassem o público leitor quanto literalmente provassem que as acusações dirigidas ao mestre eram equivocadas. Assim, a natureza apologética das *Memoráveis*, sistematicamente apontada como um impedimento a qualquer reflexão sobre a filosofia socrática, apresenta-se como uma poderosa reflexão sobre a maneira como Sócrates fez de sua vida e de suas ações o maior tratado filosófico sobre o homem e suas práticas. Na obra em questão, Xenofonte nos apresenta seu mestre como o mais excelente e mais feliz dos homens (*Mem.*, IV 8, 11). Sócrates era útil (ὠφελεῖν) a seus pares, seja pelas ações, seja pelo testemunho. Nesse sentido, as virtudes morais não seriam apenas marcas de sua personalidade, elas eram ferramentas para a vida, e tanto seu ensino quanto apenas seu exemplo provocavam uma espécie de coerção a uma vida moral mais qualificada e, portanto, mais feliz. A partir dessa breve elucidação sobre as *Memoráveis*, algumas questões se colocam: Xenofonte em sua obra teria sido capaz não só de apreender da convivência com Sócrates seus ensinamentos éticos, mas também de tê-los registrado, ainda que de maneira indireta? Deixando de lado a concepção da filosofia como uma atividade meramente abstrata e tomando-a, tal como os antigos, como um discurso racional com vistas a sua utilidade prática para a vida, é possível lançar um olhar para as *Memoráveis* contemplando seus elementos estritamente filosóficos até o ponto de dizer ali há um pensamento filosófico digno de um rol de pensadores da Antiguidade? Quais eram as lições de Sócrates para seus discípulos e quais eram as vantagens da filosofia socrática para aqueles que se dispunham a aprender com Sócrates?

Xenofonte, ao contrário de Platão (cf. *Apologia* 29a-38a), não apresenta Sócrates como o protagonista de uma missão filosófica divina que, por um lado, obrigue a conduzir os atenienses ao conhecimento de si mesmos e, por outro lado, revele a estes sua ignorância. O autor das *Memoráveis* faz uma leitura de Sócrates muito menos intelectualista, mas repleta de perspectivas que o tornam um filósofo tão intrigante quanto aquele apresentado por seu contemporâneo Platão. Sócrates é apresentado por Xenofonte como um professor paciente e amável que, além de não se declarar ignorante, está muito interessado no conhecimento sobre o homem e suas ações e, sobretudo, está também em plena condição de definir e ensinar virtude a todos aqueles que o acompanham (*Mem.*, I 1, 15-16; III 9 e IV 6). Não são poucas as passagens das *Memoráveis* que fundamentam o que poderíamos chamar de uma *ética da utilidade*, com a qual Sócrates ensinava seus discípulos na medida em que tornava-se um amigo (*Mem.*, I 2, 2-3; I 2, 5-8; I 2, 17; I 2, 29-30; I 3, 1; I 4, 19). O propósito de suas lições? Instruir seus alunos a terem condutas com as quais suas vidas poderiam ser mais produtivas, frutíferas e felizes. A um leitor mais apressado, o Sócrates de Xenofonte pode parecer mais com um professor de condutas, e as *Memoráveis* como apenas uma reunião de diálogos monótonos sem muitas inovações filosóficas. Contudo, as passagens empilhadas nas *Memoráveis* apresentam reflexões acerca de problemas tipicamente filosóficos. O Sócrates de Xenofonte convida seus interlocutores a refletirem sobre temas complexos: a cosmologia, a felicidade humana em detrimento da sua natureza volitiva, o desejo, a liberdade, o papel da virtude e das relações afetivas na construção de uma sociedade excelente. Todos estes temas dos quais Sócrates não se furta a abordar nas *Memoráveis* expressam o quanto o retrato socrático de Xenofonte é absolutamente original.

Os assuntos abordados por Sócrates, ainda que tratados como uma cena cotidiana, mostram um filósofo que está atento aos aspectos cotidianos e práticos da vida humana e faz de seu pensamento filosófico não um labirinto ontológico repleto de rodeios linguísticos, mas, antes, uma prazerosa e amigável reflexão sobre temas que atravessam a vida de seus interlocutores. Em sua reflexão ética, Xenofonte faz Sócrates demonstrar como o prazer pode ser acolhido como um aspecto da vida humana sem que este provoque danos ao agente moral que o pratica. Sob a pluma de Xenofonte, Sócrates nos ensina que o cuidado com o corpo não prescinde do cuidado da alma. Nas *Memoráveis*, a sabedoria tem uma dimensão prática que tanto pode ser adquirida e exercitada quanto também pode ser perdida sem o devido exercício.

Todos esses temas constroem o edifício filosófico do Sócrates de Xenofonte, mas há nas *Memoráveis* um conceito que subjaz toda a filosofia socrática e lhe confere uma forma e coesão interna própria: a utilidade (ὄφελεια). A utilidade é um conceito fundamental nas *Memoráveis*, ela é a finalidade para o qual todos os elementos filosóficos convergem e funciona como uma espécie de núcleo integrador que subjaz o plano cosmológico, físico e relacional no qual o homem está inserido. Em resumo, o famoso *conhecer-se a si mesmo* sob a perspectiva de Xenofonte tem uma dimensão muito mais amplificada. Conhecer-se, para o Sócrates das *Memoráveis*, significa conhecer e aprimorar suas capacidades (*Mem.*, IV 2, 25-29), sejam elas de ordem física (*Mem.*, I 2, 59; I 5, 3), espiritual (*Mem.*, I 4, 19) ou intelectual (*Mem.*, I 1, 16) e instrumentalizá-las para o bem individual e comum.

Partindo dessas prerrogativas, nosso trabalho consistirá em estruturar, a partir dos elementos filosóficos apresentados no texto das *Memoráveis*, a compreensão ética apresentada por Xenofonte. Nossa metodologia consistirá numa análise do desenvolvimento dos sucessivos diálogos e passagens das *Memoráveis* (recorrendo sempre que considerarmos oportuno a outras obras socráticas de Xenofonte) no sentido de demonstrar que tais passagens apresentam, ampliam, acrescentam e aprofundam a compreensão socrática de determinados conceitos formando a unidade conceitual da ética da utilidade. Esta é uma maneira que, no nosso entender, demonstra-se muito mais esclarecedora, pois, considera a complexidade integradora da obra de Xenofonte e não toma os conceitos de maneira isolada ou independente.

No primeiro tópico deste trabalho vamos refletir sobre o homem em sua integração com o cosmo, procurando demonstrar que a ética socrática parte de uma visão da utilidade em suas instâncias mais superiores.

No segundo tópico, nosso foco se voltará para a dimensão humana e sua vida moral. Este é o ponto mais central de nossa reflexão sobre a ética socrática. Uma vez que a utilidade é compreendida como o fio condutor de suas perspectivas, o Sócrates de Xenofonte entende que homem se faz *útil* por meio de suas ações, logo, não é de se surpreender que a as ações humanas sejam o foco da reflexão. O elemento estruturante dessa compreensão é a *enkráteia* (capacidade de autocontenção frente aos prazeres do corpo: sexo, fome, sede, sono etc.) elemento que caracteriza e distingue o Sócrates de Xenofonte de seu contemporâneo Platão. A inovação de Xenofonte é o fato de que a *enkráteia* é tomada como um pressuposto à virtude. À *enkráteia* soma-se a *kartería*,

capacidade de resistir à dor, ao frio, ao calor e de tornar o corpo resistente. Sobre este aspecto também dedicaremos um espaço em nossa análise: Xenofonte, como nenhum outro pensador de seu tempo, enxerga o corpo humano como um dos elementos centrais da reflexão ética e se dedica a determinar seu papel e sua função na busca pela virtude.

Por fim, nos dedicaremos a analisar os desdobramentos efetivos na vida de um agente moral aos moldes da ética socrática apresentada por Xenofonte. Sócrates trará para o campo de suas reflexões aspectos como erotismo, prazer, amizade e autossuficiência. Veremos que a singular capacidade de se conter frente aos desejos e às dores propicia ao homem um caminho pavimentado rumo à virtude. Uma vez senhor de suas ações, o homem, tal como Sócrates compreende, está apto para uma vida em que o prazer não seja um mal e em que as relações eróticas, mesmo elas, podem trazer proveito para a vida do agente moral. Por sua vez, o Sócrates de Xenofonte não considera que as amizades sejam um assunto independente da política. Pelo contrário, sua reflexão se encarregará de demonstrar como a afetividade humana, quando efetivada sob a égide da *enkráteia*, pode ser útil não apenas para os pares de uma relação. Veremos que as amizades entre homens excelentes (aqueles que aprenderam sobre a *enkráteia* e que praticam o autodomínio) podem criar um círculo benéfico para muitos amigos, e esse círculo, na medida em que vai se ampliando, se transforma numa cidade cheia de homens virtuosos que só trazem honra e benefícios para a pátria.

3.1 A cosmologia socrática: a síntese entre piedade e racionalidade nas *Memoráveis*

O tema da cosmologia é abordado por Xenofonte a partir da defesa contra as acusações de caráter religioso. Tal como ocorre em Platão, a acusação de impiedade também surge nas páginas das *Memoráveis*. Xenofonte reconstrói o argumento apresentado ao júri de Atenas afirmando que Sócrates era acusado de *não reconhecer os deuses que a cidade reconhece e de, por sua vez, ter introduzido divindades novas; e é culpado também de corromper os mais jovens* (*Mem.*, I 1, 1). Tratadas geralmente como um tema secundário dentro dos estudos socráticos, as práticas religiosas de Sócrates são apresentadas nas *Memoráveis* como argumentos em defesa do filósofo. Os argumentos apresentados por Xenofonte em defesa de seu mestre podem parecer aos leitores mais apressados apenas uma suavização demasiada com fins apologéticos. E de fato, tomando como base a argumentação em defesa de Sócrates apresentadas no primeiro livro das *Memoráveis*, está claro o esforço de Xenofonte para tornar a figura do mestre mais

palatável àqueles que o acusam de impiedade e extravagâncias. Contudo, a aparência de lugar comum dos assuntos religiosos em Sócrates é apenas superficial. O Sócrates de Xenofonte progressivamente avança dentro da seara religiosa e apresenta reflexões de cunho cosmológico. Apesar do tema não ser necessariamente uma novidade entre os contemporâneos de Sócrates, Xenofonte apresenta de maneira discreta e ascendente uma reflexão cosmológica absolutamente inovadora.

Se, por um lado, temos a tradicional visão de um socratismo que rompe com as cosmologias pré-socráticas, por outro, nas páginas das *Memoráveis*, vemos surgir uma cosmologia racional – contudo, não científica –, que compreende o universo como fruto da inteligência criativa de um artífice que organizou o mundo e a tudo dispôs sob o critério da utilidade (*Mem.*, I 4, 2-19 e IV 3, 2-18). O homem, nessa original cosmologia, ocupa um lugar de privilégio e, por essa razão, deve praticar uma espécie de piedade racional que não seria um mero sinal de crença, mas uma manifestação da gratidão (consciência) integradora que viabilizará o bom encaminhamento divino na vida. Vejamos como essa inovação filosófica se desenrola no encadeamento argumentativo apresentado por Xenofonte.

A primeira estratégia de defesa adotada por Xenofonte foi a de demover seus leitores da convicção de que o *daimónion* socrático seria uma nova divindade cultuada por Sócrates. Em sua argumentação, o autor das *Memoráveis* procura sustentar que seu mestre, como todo cidadão médio ateniense, era reconhecido por fazer sacrifícios aos deuses tanto na intimidade do lar quanto nos altares públicos da cidade. Numa segunda via argumentativa, Sedley (2007, p. 79) observa que Xenofonte faz com que o termo *damónion*, que no uso grego também pode ser traduzido como “o divino”, funcione como um termo geral de Sócrates para se referir aos deuses. Nesse sentido, quando Sócrates diz que o *daimónion* lhe disse para fazer ou deixar de fazer algo, ele está querendo dizer que os deuses, *através* da voz divina, o orientaram. Assim, esse procedimento de Sócrates (ouvir seu *daimónion*) para com os deuses pouco ou nada se diferenciaria de outras práticas que aqueles gregos tidos como piedosos realizariam ao estabelecer uma espécie de contato com os deuses por meios de sinais comunicativos, como observação dos pássaros ou outras casualidades (*Mem.*, I 1, 1-4).

Em outras duas ocasiões a temática da divindade reaparece nas *Memoráveis*, a primeira num diálogo entre Sócrates e Aristodemo (*Mem.*, I 4, 2-19) e a segunda num

diálogo entre Sócrates e Eutidemo (*Mem.*, IV 3, 2-18). Em ambas as passagens o “lugar comum” da religiosidade grega ainda está presente: Sócrates exorta tanto seu primeiro quanto seu segundo interlocutor a terem atitudes piedosas para com as divindades (*Mem.*, I 4, 10 e IV 3, 16-17). Mas é precisamente nessas passagens que Xenofonte parece ter o contexto necessário para expor a novidade socrática no que diz respeito à divindade²²: uma cosmologia não-científica, mas, ainda assim, racional. Em ambas as passagens presenciamos uma exposição de Sócrates sobre o argumento do design inteligente. O argumento do design inteligente consiste na hipótese que sustenta que a complexidade do universo, dos seres vivos e todos os processos que integram a existência não poderiam ser obra do acaso, eles seriam, antes, produto de uma inteligência divina que tudo criou de maneira harmoniosa e organizada. Sedley (2007, p. 78) defende que, embora o trato de questões cosmológicas não seja algo inédito na filosofia, diversos comentadores atribuem de maneira equivocada a Diógenes de Apolônia o argumento do design inteligente. No seu entendimento não seria Diógenes de Apolônia o autor deste argumento, mas, sim, Sócrates²³.

Para que possamos analisar a reflexão socrática a respeito da cosmologia, tomemos como partida o diálogo com Aristodemo. Logo no início do diálogo, Sócrates questiona Aristodemo sobre homens que ele admira por sua inteligência e recebe deste uma lista com artistas de gêneros variados (poetas, tragediógrafo, pintor e escultor). É preciso notar já aqui que Sócrates está a preparar o contexto necessário para a introdução do argumento do design inteligente. Não é de maneira desprezível que Sócrates questiona Aristodemo sobre homens admiráveis e suas obras. Ora, se somos capazes de admitir que algo belo tem por trás o trabalho de um artífice como expressão de sua criatividade e inteligência, não seria equivocado supor que o próprio universo com sua bela e ordenada composição também seria obra de uma divindade dotada de criatividade e inteligência. E tão logo Sócrates recebe de Aristodemo uma resposta afirmativa quanto

²² Sem, no entanto, abandonar o expediente apologético das *Memoráveis*.

²³ A raiz deste argumento apresentado por Sedley reside no fato de que toda a justificativa de sua originalidade se concentra em um único fragmento (64 b3). No entanto, na medida em que existem fragmentos (b4 e b5) que deixam claro que a organização e composição do universo não seriam obra de uma divindade, mas sim de um princípio (nesse caso, o ar), fica evidente que Diógenes de Apolônia tem uma abordagem de caráter científico e não teológico, como é o caso de Sócrates. Para um maior aprofundamento sobre o tema recomendo a leitura de SEDLEY, 2007.

à presença de um artífice inteligente por trás de coisas admiráveis, ele segue a conversa de modo a especular sobre a atuação deste ser inteligente. A partir deste ponto, Sócrates passa a convencer seu interlocutor a respeito da ação criadora de uma divindade usando como estratégia para isso uma análise da perfeição dos corpos. Segundo argumenta o filósofo, coisas como a proximidade da boca e das narinas, possibilitando uma prévia análise dos alimentos antes de degluti-los, uma língua que percebe sabores diversos, olhos com pálpebras que cerram os olhos durante o sono, cílios que os protegem e sobrancelhas que impedem o suor de ter contato com os olhos não poderiam ser obras do acaso. É importante perceber já aqui, num diálogo em que a reflexão parece estar completamente voltada para o tema cosmológico, a presença do valioso conceito das *Memoráveis*: a utilidade (ὠφελειν). Quando Sócrates argumenta que o mundo é fruto da inteligência divina, o critério que fundamenta organização e união das coisas é a utilidade.

Apesar de Aristodemo não ser um interlocutor teimoso e convicto do contrário, Sócrates desenvolve mais ainda mais sua descrição a respeito dessa inteligência divina criativa explorando, desta vez, sua benevolência. O benefício divino é expresso em sua preocupação com nosso prazer e bem-estar, quando coloca os orifícios de excrementos distante do nariz e da boca, uma vez que seria indesejável conviver com tais odores (*Mem.*, I 4, 6). Interessante perceber que, no momento em que tudo criou, essa divindade criadora parece integrar o bem-estar ao molde da felicidade. O bem-estar, nesse sentido, não parece ser um acessório à vida dos seres, ele é parte da utilidade comum à criação. Mais ainda, Sócrates sustenta que essa divindade que a tudo cria e dispõe de maneira criativa compartilha conosco uma pequena parte dessa inteligência de modo que, ainda que fracionada, temos em nossa composição uma parte da inteligência que compõe e harmoniza a realidade (*Mem.*, I 4, 8). Após uma eloquente apresentação dos fatores físicos que caracterizam essa divindade apresentada por Sócrates como sendo dotada de uma inteligência criativa, Aristodemo se mostra convencido de que, de fato, não seria possível que homens e animais com corpos tão harmoniosamente dispostos tenham sido obra do acaso. No entanto, o interlocutor de Sócrates ainda se mostra reticente sobre a necessidade dos deuses, tão superiores, criativos e inteligentes terem a necessidade de receber culto dos homens ou mesmo que eles nos dediquem algum tipo atenção. Nesse momento Sócrates passa a apresentar interessantes razões para fundamentar a necessidade da prática da piedade. Em primeiro lugar estão ainda os motivos de ordem física: o homem, argumenta Sócrates, ocupa um lugar de privilégio na criação, tem a postura ereta que lhe

permite uma visão mais privilegiada e reduz os riscos de dano aos órgãos sensoriais da cabeça; tem mãos (e não patas, como os animais) que lhe ampliam muito mais as possibilidades; tem uma língua que viabiliza a linguagem. Após elencar alguns dos privilégios exclusivamente humanos, agora o filósofo refina ainda mais sua argumentação a respeito da benevolência divina apresentando uma dádiva voltada ao prazer e bem-estar dos homens: o privilégio de sexo não-sazonal (*Mem.*, I 4, 12). Por fim, o que Sócrates elege como a maior de todas as dádivas divinas não é uma dádiva de ordem física, mas uma de ordem espiritual cognitiva: a alma humana. Vejamos como Sócrates compreende a importância da alma humana:

E não bastou aos deuses preocuparem-se apenas com o corpo. Antes, e o que é bem mais importante, insuflou no homem uma alma superior. Não foi, pois, antes que a de qualquer outro animal, a alma humana a entender a existência dos deuses que ordenaram tudo quanto há de mais grandioso e de mais belo? E que outra das espécies, então, se não a dos homens, se dedicou a reverenciar os deuses? E que outra alma senão a humana está mais apta a resistir à fome ou à sede, ao frio ou ao calor, ou a lutar contra doenças, conhecimento, ou está mais capacitada para se lembrar de quanto tenha ouvido, ou visto ou aprendido? (*Memoráveis*, I 4, 13)

Como se vê, Sócrates considera a alma humana um presente dos deuses. Através da alma, o homem passa a ter discernimento das demandas relacionadas a existência, capacidade exclusiva que o torna apto à virtude. Somente a alma humana é capaz de compreender os perigos nocivos do desejo e, acima e além do desejo, pode valorar a resistência às fadigas, à fome, à sede, ao frio, etc. Mais do que isso, é através da alma que o homem tem condições de concluir por si mesmo não apenas a existência divina como também a necessidade de lhe prestar culto como um sinal de gratidão por tantos privilégios. Sócrates argumenta ainda que é graças às atitudes piedosas que a divindade orienta melhor os homens em suas ações e que este benefício se amplifica em cidades que prestam mais cultos e honra a suas divindades (*Mem.*, I 4, 16).

Se no diálogo com Aristodemo o foco da reflexão socrática quanto a cosmologia estava voltado para a análise da benevolência divina sob a ordem dos dons físicos e espirituais, com Eutidemo, em uma conversa muito mais amistosa, a análise socrática agora segue para o meio ambiente no qual o homem está inserido. No início do diálogo, Sócrates é muito mais direto no que diz respeito ao motivo da conversa, seu

questionamento é sobre se Eutidemo em algum momento refletira sobre o cuidado e providência divinos. O primeiro objeto da análise no diálogo diz respeito aos benefícios da sucessão do dia e da noite através dos benefícios trazidos por seus astros correspondentes: Sol e Lua. Sócrates chama atenção para os benefícios relacionados à luz do sol, que viabiliza nossa visão durante o dia e também permite a contagem das horas. A lua, por sua vez, segundo o argumento socrático, domina no anoitecer garantindo que a luz seja menos intensa e os seres possam descansar. Para aqueles que ainda necessitam realizar alguma atividade noturna, o brilho das estrelas permite que não fiquem completamente no escuro. Além disso, a lua, através de suas modificações no correr dos dias, nos auxilia a contar os meses. Mais uma vez, é preciso notar a utilidade sendo explorada por Sócrates como um elo de ligação entre os homens e a inteligência criativa que a tudo criou. A utilidade dos astros é explorada por Sócrates num argumento de escala ascendente, primeiro falando de sua utilidade benéfica no curso dos dias para depois falar dos benefícios de maior escala, falando dos ciclos das estações e abundância de água e alimentos. Segundo Sócrates, o sol se aproxima e aquece mais os dias de verão, fazendo com que atividades agrárias se tornem viáveis, frutos sejam colhidos ou que sequeem vegetações para o plantio de novos frutos.

Eutidemo a essa altura já está completamente convencido de que tais fenômenos, embora beneficiem a todas as espécies, sejam benesses dirigidas especialmente aos homens (*Mem.*, IV 3, 8-9). Ainda assim, Sócrates irá mostrar que no âmbito do meio ambiente no qual o homem está inserido há também vantagens especialmente a ele dirigidas. Desta vez, o lugar de privilégio do homem consiste em ter à sua disposição os animais, seja no transporte, na guerra, no cultivo ou na alimentação. A submissão e domesticação de outras espécies para uso próprio é um privilégio do qual apenas o homem dispõe. Sócrates argumenta: *Qual é o outro ser vivo que se beneficia das cabras, das ovelhas, das vacas, dos cavalos, dos burros e de todos os animais que são úteis, senão os homens?* (*Mem.*, IV 3 10). Eutidemo, observa, convencido por Sócrates, que até mesmo os animais que são muito mais fortes que os homens se submetem a eles. Ainda no âmbito das vantagens exclusivamente direcionadas aos homens, Sócrates chama a atenção para a habilidade de raciocinar com a qual podemos desenvolver o conhecimento sobre as coisas. Neste ponto é importante perceber que Sócrates relaciona a capacidade de aprender à capacidade de nos comunicarmos. Ora tão valioso quanto reconhecer aquilo que é belo e útil é também poder comunicar isso aos nossos semelhantes. O

conhecimento, segundo analisa Sócrates, quando movido de pessoa para pessoa resulta na promulgação de leis e estabelecimentos de governo. Assim, a formação de cidades e seu funcionamento, ainda que de maneira indireta, também é uma exclusividade humana. Sócrates inclusive sustenta que a obediência às leis da cidade é uma manifestação de gratidão aos deuses (*Mem.*, IV 3, 16).

Ainda sobre o tema da gratidão, em seus momentos finais, o diálogo entre Sócrates e Eutidemo, tal como ocorre com Aristodemo, termina com uma esclarecedora exposição sobre a relação do homem com o divino. Em IV 3, 12 Eutidemo insinua que Sócrates é muito mais beneficiado, dado que a ele os deuses orientam sem nem mesmo Sócrates pedir orientação. Sócrates exorta seu interlocutor dizendo que os deuses se apresentam para os homens através de suas obras. E mais, argumenta Sócrates que o homem não somente deve contemplar as obras divinas, como reconhecer que delas é parte por meio de sua alma. Assim, mesmo sem contemplar diretamente aos deuses, o homem está cercado do que é divino e dele também faz parte. A gratidão, novamente, deve consistir num exercício, numa evidência real de temor pela contemplação.

Enfim, é interessante notar que algumas teses já assumidas no diálogo com Aristodemo estão ali presentes quase que como prerrogativas que embasam a conversa e reforçam os argumentos de uma maneira geral. Estamos nos referindo às dádivas divinas especialmente dirigidas aos homens (*Mem.*, IV 3, 5), à recorrência da utilidade como elo para a boa disposição das coisas existentes; à orientação das ações humanas pelo divino (*Mem.*, IV 3, 11-12) e também à superioridade da alma humana em detrimento das demais criaturas (*Mem.*, IV 3, 15). Cabe-nos, a esta altura, uma reflexão sobre as duas passagens acima apresentadas. Em primeiro lugar precisamos admitir que Xenofonte nos apresenta uma rico e esclarecedor tratado socrático sobre cosmologia. Ao admitirmos que Sócrates rompe com a filosofia que o precede, costumamos dar mais holofote para sua reflexão das questões humanas, mas o fato é que o Sócrates de Xenofonte tem uma profunda preocupação com a relação entre o homem e o divino. Se, por um lado, o estudo da cosmologia socrática sempre fora deixado de lado por grande parte dos comentadores, por outro, devemos admitir que Xenofonte nos dá indícios concretos de que Sócrates não abandona o problema da cosmologia, típico aos pré-socráticos. Antes, ele se mostra não apenas interessado sobre o tema da cosmologia, como incorpora esta temática à sua filosofia.

O Sócrates das *Memoráveis*, observa Sedley (2007, p. 87-88) é um criacionista fundamentalmente anticientífico. Para ele, qualquer empreendimento intelectual que tenha por objetivo racionalizar processos de ordem divina é um ato de impiedade e ultrapassa os limites da própria condição humana (*Mem.*, I 1, 11-15). Assim, a verdadeira piedade consiste em apreciar as dádivas divinas para o homem e enxergar nisso o verdadeiro vínculo que o universo tem com o homem. Uma vez que Sócrates se desprende das amarras da física pré-científica dos filósofos que o antecederam, ele parte do mesmo problema (a compreensão do mundo que nos cerca), mas dá uma solução religiosa inovadora na qual o argumento central é de que o universo é fruto da inteligência criativa divina e que existem mecanismos de integração do homem com essa inteligência que não só nos integram como nos tornam mais plenos, mais bem orientados e, por consequência, mais felizes.

A utilidade, mais uma vez, é tomada como a razão de ser para o empreendimento divino. Isso significa que até o ser mais superior (a divindade criativa), deu-se à tarefa de criar com excelência as coisas. A compreensão cosmológica, uma vez incorporada à filosofia socrática, tem um caráter explicitamente antropocêntrico (algo que jamais acontece com seus antecessores) e, em certa medida, até hedonista. Na esfera humana desta compreensão, Sócrates julga que o prazer e o bem-estar, e não apenas harmonia racional inerente às coisas criadas, foram os critérios para aqueles benefícios exclusivos do homem. Nesse sentido, podemos sustentar que o sexo não sazonal, a alma superior, a postura ereta e a linguagem são elementos que, não somente visam a integrar o homem na existência, mas fazer com que essa existência seja prazerosa e especialmente benéfica. Uma chave para compreendermos o motivo pelo qual o prazer se torna um critério para os benefícios exclusivos ao homem pode estar no fato de que o criador realizou sua obra com o propósito de obter dessa tarefa o prazer próprio (*Mem.*, I 4, 17). Por fim, se podemos, da perspectiva socrática compreender que o homem ocupa um lugar de privilégio na existência e que o divino faz parte da nossa vida, como pode o homem, no uso de suas atribuições físicas e intelectuais tão generosamente concedidas pelo deus criativo, tornar sua vida integrada racionalmente a essa criação? Xenofonte parece estar convencido de que, para Sócrates, tornar-se útil seria a maior expressão dessa integração. Desse modo, a ação humana deveria estar orientada por aqueles princípios mais elevados. Entra, a partir de agora, uma reflexão sobre a vida terrena do homem e, sobre este tópico, nos debruçaremos na próxima seção.

3.2 *Enkráteia*: o fundamento da ética socrática

Encerrada a primeira linhagem de argumentos apologéticos, aqueles contra as acusações de impiedade, em que Xenofonte apresentou a inovação cosmológica socrática, agora o autor das *Memoráveis* conduzirá o leitor a uma reflexão sobre a vida do homem nos termos da ética socrática. Xenofonte concentrará toda sua artilharia argumentativa no sentido de demonstrar como a cidade de Atenas também errou ao considerar que Sócrates era um mal para a juventude – e, de maneira indireta, para qualquer um que se dedicasse a aprender os ensinamentos socráticos, tal como seus jovens discípulos o faziam –, na medida em que Sócrates, ao contrário daquilo de que o acusavam, era capaz de melhorar os que andavam em sua companhia. Eis o argumento apresentado por Xenofonte no trecho em questão:

E mais estranho me parece ainda que alguns se tenham deixado persuadir de que Sócrates corrompia os jovens. Ele! – que, para além de tudo o que já me referi, era o homem que mais domínio tinha sobre seus próprios desejos, tanto no sexo como no do estômago; que era também aquele que melhor resistira ao frio, ao calor ou a qualquer outra provação, e, ainda que a si próprio se disciplinara de modo a necessitar apenas do razoável, de forma que possuindo muito pouco com toda a facilidade isso lhe bastava. (*Mem.*, I 2, 1-2)

Em linhas gerais, está claro neste breve argumento que Xenofonte tem por objetivo mostrar que o comportamento exemplar de Sócrates era por si só capaz de remover a inclinação para o mal na juventude. O efeito purificador da vida de Sócrates era evidenciado por três características a que Xenofonte dá destaque. A tríade das habilidades socráticas era o fundamento das palavras e ações do mestre ateniense. São elas:

- 1) a *enkráteia* (ἐγκράτεια): capacidade de contenção com relação aos prazeres corporais (sede, fome, sexo, sono etc.);
- 2) a *kartería* (καρτερία): a capacidade de suportar a dor física, incluindo o calor e o frio, e a dor provocada pelo trabalho (*pónos*);
- 3) a *autárkeia* (αὐτάρκεια): autossuficiência ou, por assim dizer, independência das riquezas e confortos e habilidade de viver com o mínimo possível.

Essa tríade representa nada menos do que o fundamento da ética socrática das *Memoráveis*, mas, sem dúvida alguma, é a *enkráteia* que ocupa uma posição central na ética socrática. A *enkráteia* é um traço distintivo do Sócrates de Xenofonte e, apesar de não ser a *enkráteia* a finalidade última da ética socrática, sua recorrência no curso das

Memoráveis diz muito sobre seu peso e sua posição. Ela é, nas palavras de Dorion (2006, p. 81), *o fundamento da virtude e a fonte de toda a utilidade* e, portanto, é a grande qualidade que distingue o protagonista das *Memoráveis* (Sócrates) e lhe dá condição de ser um exemplo a ser seguido. Para que possamos compreender a importância deste conceito, façamos aqui um pequeno exame.

Apesar de a *enkráteia* ser um elemento central das *Memoráveis* e estar em estreita relação com diversos outros conceitos, é preciso estar atento ao fato de que Xenofonte não faz um uso unívoco do termo em questão. A rigor, a distinção entre *enkráteia* e *kartería* é semelhante àquela apresentada por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia*²⁴: *enkratés* é o indivíduo “autocontrolado”, enquanto *karterikós* é aquele “resistente”. O caso é que, tal como observa David M. Johnson (2021, p. 149), Xenofonte nem sempre distingue com clareza os termos e, por vezes, acaba usando o termo *enkráteia* para referir-se à capacidade de resistir tanto ao desejo quanto à dor (como é o caso em *Mem.*, I 5, 1; II 1, 3 e II 1, 7)²⁵. Para além da confusão de sentidos entre *enkráteia* e *kartería*, é importante perceber que a *enkráteia* (e não a *kartería*, a *autárkeia* ou qualquer outro elemento presente na ética socrática apresentada por Xenofonte) é o conceito que subjaz toda a ética e está imbricado em todas as situações em que Sócrates esteja efetivamente ensinando sobre aquilo que é *bom, útil, belo* etc.

Nas *Memoráveis* o conjunto de descrições apresentadas por Xenofonte nos conduz a compreender a *enkráteia* como um conceito de natureza prática, ou seja, mais uma habilidade prática do que um saber de natureza intelectual (uma virtude) que seja reconhecido pela alma e imposto ao corpo. Sobre este aspecto, nos atenhamos a passagem do Livro I das *Memoráveis* em que Xenofonte nos “convida a ver” Sócrates proferindo um discurso (provavelmente dirigido a um grupo de cidadãos atenienses) sobre a *enkráteia*:

Assim sendo, já que o autodomínio (*enkráteia*) é a mais bela e nobre das faculdades que o homem possui, vejamos então como o conduzia a ela, proferindo discursos como estes:

- Meus senhores, se estivéssemos em guerra e quiséssemos escolher um homem mais habilitado do que qualquer outro para nos salvar e para conquistar

²⁴ Cf. 7.7.1150a13–15.

²⁵ Desse modo, com a finalidade de evitar confusões de interpretação sempre que me referir à *enkráteia* estou usando seu sentido mais amplo, abarcando também a *kartería*.

os inimigos, íamos, porventura, escolher um que soubéssemos depender do estômago, do vinho, do sexo, ou do sono? De que maneira poderíamos esperar que alguém assim pudesse salvar-nos ou dominar os inimigos? E se tendo chegado ao fim da vida procurássemos aquele a quem confiar a educação dos nossos filhos rapazes, a proteção das nossas filhas ainda solteiras ou a salvaguarda do nosso património, consideraríamos efetivamente digno de tal tarefa um sujeito desregrado? Íamos, por exemplo, entregar gado, riquezas, a administração dos trabalhos a um escravo de conduta duvidosa? Haveríamos de querer mesmo que fosse de graça um servo ou administrador deste calibre? E a verdade é que se não queremos um desregrado nem como escravo, de que modo é que não haveremos de tomar cuidado para não nos tornarmos do mesmo jeito? É que não é como os ladrões que se julgam ricos por roubarem os bens dos outros. O desregrado julga-se prejudicial aos outros e útil a si próprio, mas na verdade prejudica os outros e ainda é muito pior para si mesmo, e bem pior não só porque destrói o seu próprio património como também o seu corpo e a sua alma.

E na convivência social haverá alguém que possa ter prazer junto de um sujeito como estes que se sabe que preferem a comida e o vinho aos amigos e apreciam mais o relacionamento com as prostitutas do que com os seus companheiros? Não será, pois, necessário que qualquer homem, acreditando que o autodomínio é o pilar da virtude (τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπίδα), nele fundamente a construção da sua alma? Quem poderá, sem ele, aprender o que quer que seja de bom ou exercitá-lo de modo meritório? Ou quem é que, escravizado pelos prazeres, não utiliza de modo vergonhoso o corpo e a alma? Juro, por Hera, que me parece que qualquer homem livre deve desejar não lhe calhar em sorte um escravo desta natureza e que aquele que é escravo de semelhantes prazeres deve suplicar aos deuses que lhe caibam em sorte bons senhores. Porque só deste modo um indivíduo assim poderá salvar-se. (*Mem.*, I 5, 1-5)

Apesar de breve, a cena construída neste capítulo nos fornece importantes esclarecimentos sobre a *enkráteia*. Um dos trechos que mais chamam nossa atenção nessa passagem é aquele em que Sócrates, de maneira retórica, questiona: *Não será, pois, necessário que qualquer homem, acreditando que o autodomínio (enkráteia) é o pilar da virtude, nele fundamente a construção de sua alma?* Nesse recorte, fica claro, portanto, que o Sócrates de Xenofonte tem a *enkráteia* em sua mais alta conta, apesar de ela não ser considerada a própria virtude, ela é seu pilar, o elemento que pavimenta e dá condição para que o sujeito alcance a virtude.

Além desse posicionamento sobre o lugar da *enkráteia* na ética socrática, Xenofonte mostra Sócrates falando ainda mais detalhes sobre a natureza da *enkráteia* e seu papel para a obtenção e exercício da virtude. Segundo Xenofonte coloca na boca de Sócrates, a *enkráteia* é a *mais bela e nobre das faculdades*. O termo *faculdade* é uma tradução da palavra em grego κτήμα (*ktêma*), que pode ser compreendida como algo que se pode adquirir por meio do exercício, algo como uma habilidade. Nesse sentido, STRAVU (2023, p. 25), com propriedade, afirma que a *enkráteia*, tal como ela é descrita nesta passagem, pode ser definida como uma espécie de *krátos*, um poder desenvolvido pelo agente moral sobre os prazeres do corpo²⁶. Entendida como uma habilidade portanto, Dorion (2010a, p. 648) aponta que há duas maneiras de concebermos sua atuação no papel de aquisição da virtude:

1. a *enkratéia* deve ser compreendida como uma habilidade que está no fundamento da virtude, na medida em que é a condição de seu exercício;
2. na afirmação das *Memoráveis* I 5, 4, a *enkráteia* deve ser entendida em sentido mais literal: ela é o fundamento da virtude no sentido de que é a condição de sua aquisição.

Se compreendermos a *enkráteia* como condição para o exercício da virtude, é possível dizer que o agente moral pode conhecer a virtude sem que necessariamente possua a *enkráteia*, ou seja, ele pode saber o que é uma ação boa, mas não ter a capacidade de praticar uma ação virtuosa em razão de não ser ele um sujeito autocontrolado (DORION, 2010, p. 648). Assim, nesses termos, é a *enkráteia* a condição para o exercício da virtude. Se, por outro lado, compreendermos que a *enkráteia* é a condição de aquisição da virtude, obrigatoriamente teremos de admitir a inadmissibilidade da virtude sem a *enkráteia*. Com efeito, tanto numa compreensão quanto em outra, tudo se limita à máxima de que de nada serve ao agente moral que não é capaz de se autodominar (que não possuir a *enkráteia*) o conhecimento da virtude, pois só o conhecimento desta não basta para assegurar um comportamento de fato virtuoso. Nesse sentido, mesmo na falta de um detalhamento no texto das *Memoráveis*, reserva-se o lugar de destaque da *enkráteia*.

Ainda no capítulo V, Xenofonte observa que, para Sócrates, a *enkráteia* é também um traço distintivo para as relações interpessoais de caráter funcional. Ora, quem

²⁶ Especificamente neste trecho Xenofonte amplia ainda mais o alcance da *enkráteia*, fazendo o termo atingir inclusive a contenção monetária.

confiaria administração de sua propriedade, o cuidado com os filhos ou a gestão de um conflito bélico a uma pessoa que não é capaz de conter seus desejos?! Fica claro, segundo o raciocínio socrático, que a *enkráteia* é uma condição indispensável àqueles pretendem estabelecer relações interpessoais. É a *enkráteia* que cria condições para que o sujeito *se torne útil* segundo a avaliação alheia e, mais ainda, útil a *si mesmo*.

Por sua vez, os trechos finais da exortação socrática no capítulo V do Livro I funcionam ainda como um alerta àqueles que vivem uma vida de prazeres e acreditam que seu estilo de vida, apesar de não beneficiar terceiros, podem trazer benefícios pessoais. Sócrates lembra que uma vida desregrada, mais do que um mal preterido pelos demais, é um mal também para quem assim vive. Segundo Sócrates, aqueles que se entregam aos prazeres do corpo são como escravos, privados da condição necessária para reconhecer a virtude, e que, em razão disso, deveriam suplicar aos deuses a sorte de lhe possuírem bons senhores. A relação que Sócrates faz entre escravidão e desejos não é isolada. Tal fato demonstra o caráter libertador da *enkráteia*. No capítulo III do Livro I, de maneira semelhante, em uma conversa com o próprio Xenofonte sobre os prazeres provocados pelo contato com belos rapazes, Sócrates adverte o autor das *Memoráveis* de que aquele que se permite beijar belos rapazes perde sua liberdade e se torna um escravo dos seus desejos. Tal como também ocorre na passagem do capítulo VI, no diálogo com o sofista Antifonte, quando Sócrates argumenta que a verdadeira escravidão consiste numa vida baseada em suprir os anseios como a fome, a sede, a luxúria (*Mem.*, I VI, 8). Os desejos, como podemos perceber, representam um obstáculo para aqueles que desejam obter a virtude. A *enkráteia*, por outro lado, é o elemento que liberta o agente moral da escravidão de seus desejos e torna possível a este a possibilidade de obter a sabedoria para o agir bem. Assim sendo, livre da escravidão provocada pelos desejos do corpo, o homem está habilitado para empreender uma jornada pelo conhecimento daquilo que é bom e orientará melhor suas ações no sentido de estas serem reconhecidamente boas.

De maneira preliminar, podemos compreender que o Sócrates de Xenofonte define a *enkráteia* como uma espécie de disciplina (do corpo) que tem por finalidade a restrição dos prazeres por meio do exercício contínuo, bem como é um elemento que liberta a alma da escravidão dos desejos do corpo e a torna apta para a atividade intelectual (*Mem.*, IV 5, 5-6): o caminho da virtude. Essa perspectiva define a *enkráteia* não como um poder intelectual, mas uma pré-condição indispensável para qualquer pensamento e ação racional, onde, aí sim, entra a dimensão racional da ética socrática. A *enkráteia*,

como podemos compreender segundo essas definições preliminares, é distinta da virtude no sentido de ser uma habilidade e não um conhecimento. A habilidade de controlar os desejos, por sua vez, permite ao agente moral um caminho livre²⁷ (no sentido de *desobstruído* dos desejos) até a virtude. Quando, por outro lado, o agente moral deixa de praticar a *enkráteia* e se lança aos prazeres, este fica impossibilitado de agir bem e, por conseguinte, ser útil e a si e qualquer outro com quem eventualmente estabeleça relações.

Por fim, é preciso destacar que a *enkráteia* não foi um tema isolado no contexto das *Memoráveis*. Xenofonte, ao que parece, se apropria do conceito socrático (ou o coloca na boca de seu Sócrates, supondo que este seja um conceito próprio da filosofia de Xenofonte) e o faz ressoar em outras obras, inclusive obras não socráticas. Stavru (2023, p. 24) observa que em obras dedicadas ao tema da educação espartana (*Agesilau e Constituição dos Lacedemônios*) a *enkráteia* também é tida como um conceito chave, uma qualidade necessária para o comportamento exemplar. Ele observa que, em realidade, todas as figuras idealizadas de Xenofonte (Ciro, Agesilau e o próprio Sócrates) são sujeitos extremamente comedidos que promovem modelos de comportamento baseados na *enkráteia*²⁸. Para além da bibliografia xenofontiana, salta aos olhos o fato de que, entre os socráticos, Xenofonte é o único autor que se dedicou a refletir sobre a *enkráteia*. Como se vê, a *enkráteia* é o tema da maior importância para Xenofonte como autor e, coincidência ou não, é nas *Memoráveis*, uma obra dedicada ao socratismo, onde encontramos a maior exposição e reflexão sobre o tema. Socrático ou não, não deixa de ser relevante o fato de que este conceito seja desenvolvido pelo Sócrates de Xenofonte (e não por Giro ou Agesilau).

3.2.1 O papel do corpo na ética socrática apresentada nas *Memoráveis*

As sólidas virtudes humanas são forjadas lentamente, conservam-se e se desenvolvem, sobretudo, a partir do esforço e dos exercícios. As virtudes não são, dirá Sócrates, "presentes que nos caem do céu". Por isso mesmo, em sentido contrário aos ideais que começaram a predominar na Atenas escravagista do século V, ideais de uma vida dedicada ao ócio e ao lazer, Sócrates, conforme as *Memoráveis*, fazia o elogio da virtude antiga construída com muito esforço e suor. Originada nesses ensinamentos

²⁷ É pertinente destacar que o conceito de liberdade, no contexto das *Memoráveis*, é um tema bastante abrangente e que, especificamente neste primeiro momento, tratamos dela no sentido de compreender como a *enkráteia liberta* aqueles que buscam a virtude do efeito escravizador dos desejos e pavimentam o caminho para a prática da virtude. Trataremos deste item novamente e com mais detalhes na seção 2.4.1.

²⁸ Dado que esta pesquisa se dedica à filosofia socrática retratada por Xenofonte nas *Memoráveis*, um maior detalhamento sobre as características comuns entre Giro, Agesilau e Sócrates nos demandaria um recorte maior do que o escopo deste trabalho. Especificamente sobre esse tema, recomendo as seguintes leituras: Huss (1999, p. 25-30) e Johnson (2020).

legendários de Sócrates, através de toda a Antiguidade, a sabedoria do esforço e do exercício do negativo será repetida por muitos escravos, que demonstrarão na prática o quanto podiam ser mais livres, mais fortes e mais sábios do que os livres, mesmo sendo escravos. Muitos destes, como Fédon, Diógenes e Epíteto, se tornarão célebres filósofos (BENOIT, 1996, p. 34).

Em Xenofonte não encontraremos um tratado específico e detalhado sobre a relação corpo/alma, contudo, é inegável que a compreensão socrática destes elementos no contexto das *Memoráveis*, sobretudo a abordagem a respeito do corpo, represente uma inovação. É importante, mais uma vez, lembrar que nenhum tema filosófico pode ser tratado de maneira isolada nas *Memoráveis*. Conscientes, portanto, de que a filosofia socrática apresentada por Xenofonte tem uma profunda ligação com as práticas do corpo e seus efeitos sobre a vida moral dos agentes, vamos analisar como a sucessão de algumas passagens sobre esta temática pode compor o pensamento de Xenofonte acerca dos papéis de alma e corpo.

Como vimos no item 2.2 desta pesquisa, Sócrates apresenta a alma humana como um “presente divino”, um instrumento com o qual homem reconhece a importância das atitudes virtuosas e que, sobretudo, nos integra à inteligência divina, fazendo-nos reconhecer os deuses e a eles prestarmos culto numa atitude piedosa (*Mem.*, I 4, 13-14). Podemos compreender, por assim dizer, que a passagem confere à alma o status de “elo entre duas dimensões da existência humana; 1) integração na esfera humana (reconhecer e valorizar as ações virtuosas) e 2) integração na esfera divina²⁹ (reconhecer a existência dos deuses e a eles lhes prestar culto como um sinal de gratidão). A alma, apesar de ser compreendida como uma espécie de centro deliberador que habita o corpo (*Mem.*, I 2, 53), é também compreendida como o elo que integra a dimensão espiritual à dimensão corpórea e expressa a preocupação socrática com o universo interior do homem que o coloca moralmente frente às demandas da vida. Sócrates, compreendido por Xenofonte como a personificação da ética, seria o símbolo da possibilidade de o homem ser libertado dos vícios por si mesmo. O caminho para a virtude, por sua vez, envolve a prática do corpo. Como vimos no item 2.3, a *enkráteia*, tanto sendo tomada como condição do exercício da virtude quanto como condição para a aquisição da virtude, é o elemento *sine qua non* para que um agente moral possa de fato executar ações virtuosas e, portanto, elevadas.

²⁹ Esse aspecto (de relação com a esfera divina) também é abordado por Xenofonte em *Mem.*, IV 3, 14.

Com efeito, por mais que o homem, por meio de uma dádiva divina, saiba reconhecer a importância de uma ação virtuosa, a virtude depende do esforço corpóreo, que pertence à esfera terrena da vida humana, território onde o corpo entra em cena. É neste ponto que Xenofonte nos apresenta as inovações da ética socrática. As *Memoráveis* trazem à discussão moral interessantes questionamentos a respeito do papel que o corpo exerce para uma vida boa: qual a vantagem um corpo bem treinado oferece para a vida moral? Que tipo de treinamento permitiria ao homem resistir aos desejos e às fadigas e, assim, ter uma vida melhor? As respostas a estes questionamentos, veremos, integram a reflexão sobre o corpo nas *Memoráveis*. Essa atenção não é sem razão: o corpo é o *locus* da virtude, é ele o que, em última instância expressa a virtude (ou a falta dela) no agente moral, através da execução das ações virtuosas. Se as ações são consideradas como o resultado do regramento do corpo, as práticas que incidem sob este não só devem ser consideradas como nobres e belas, elas necessitam ser compreendidas.

Tomando, portanto, como prerrogativa o fato de que o Sócrates das *Memoráveis* considera que o caminho até a virtude é, antes de mais nada, viabilizado por práticas do corpo (*enkráteia*), é preciso compreender como e quais circunstâncias o corpo pode ser treinado para a virtude. Assim, vejamos algumas passagens onde o tema é tratado (grifo meu):

Ele! - que, para além de tudo o que já referi, era o homem que mais domínio tinha sobre os seus próprios desejos, tanto do sexo como do estômago; que era também aquele que melhor resistia ao frio, ao calor ou a qualquer outra provação, e, ainda, que a si próprio se disciplinara de modo a necessitar apenas do razoável, de forma que possuindo muito pouco com toda a facilidade isso lhe bastava. (*Mem.*, I 2, 2)

De resto, quer-me a mim parecer que tudo quanto é perfeito deve-se ao treino, e isso não é menos verdade em relação à sensatez. Mais, é que, no corpo, lado a lado com a alma, estão instalados os prazeres, que a persuadem a não ser sensata e a que seja rápida a contentá-los a eles e ao corpo. (*Mem.*, I 2, 23)

Mais ainda, as coisas fáceis e os prazeres momentâneos não são suficientes para contribuírem para a robustez do corpo, como dizem os ginastas, nem proporcionam à alma nenhum saber que mereça esse nome; agora, os exercícios realizados com perseverança conduzem à obtenção de belas e nobres ações, como dizem os homens de mérito. (*Mem.*, II 1, 20)

Como se vê, nessa pequena seleção de passagens, o Sócrates de Xenofonte compreende que tudo que é relacionado ao corpo depende de condicionamento físico. Assim, é necessário um regime de práticas ordenadas sob a forma de exercícios racionalizados e recorrentes. Sócrates não apenas valoriza os exercícios como também deixa expresso que a estratégia de submeter o corpo a um regime de comportamentos propositalmente orientados para a contenção dos prazeres é capaz de produzir no agente moral comportamentos comedidos que criam as condições necessárias para que a virtude (manifestada nas comedidas e, portanto, belas e nobres, ações) seja possível. As passagens das *Memoráveis* que falam sobre o treinamento corporal como estratégia para a virtude são recorrentes em todo curso da obra (*Mem.*, I 2, 19-23; II 1, 20; II 1, 28; II 6,39; III 3, 6; III 5, 14; III 9, 1-3). É claro que esse regramento corporal não objetiva a erradicação dos prazeres do corpo, mas a restrição deles por meio dos exercícios contínuos deixa o caminho livre para que a alma se ocupe de assuntos de natureza moral sem as intercorrências geradas pela escravidão dos desejos (STAVRU, 2023, p. 23). Por outro lado, um detalhe que também chama atenção nas obras de Xenofonte sobre esse “tratamento” com as coisas do corpo é o fato de que, tão importante quanto a prática dos exercícios para a virtude é também sua constância. Vejamos uma passagem do Livro III em que Sócrates, num diálogo com Péricles, manifesta sua posição com relação à decadência de Atenas:

Péricles exclamou, então:

- Espanta-me muito, Sócrates, como é que a nossa cidade caiu numa tal decadência!

- Acho eu - respondeu Sócrates - que tal como alguns atletas, por serem de facto superiores e terem obtido grande número de vitórias, acabam por se desinteressar, tornando-se inferiores aos seus rivais, do mesmo modo os Atenienses, em consequência da sua grande superioridade, se tornaram menos cuidadosos e, por essa razão, mais fracos.

- E o que é que poderão fazer, agora, para recuperarem a sua antiga superioridade?

- Não me parece que seja segredo: se recuperarem os valores dos seus antepassados e os praticarem, não serão inferiores, tal como eles também não foram. Mas, se assim não acontecer, pelo menos que imitem aqueles que agora os dirigem, que pratiquem os seus hábitos e, se o fizerem com cuidado idêntico, não serão inferiores, e, se se empenharem mais, até serão melhores. (*Mem.*, III 5, 13-14)

Na passagem em questão vemos Sócrates afirmar que, tal como os exercícios podem tornar os homens superiores, a ausência deles, sobretudo em razão da falta de cuidado, faz surgir o risco de perda das habilidades obtidas por meio do preparo físico. Todas essas passagens têm em comum o grande elo da ética das *Memoráveis*: a utilidade como razão de ser para as práticas do corpo. Ser útil a si mesmo no sentido de não ser dominado pelos prazeres e ser útil à cidade no sentido de ter um corpo pronto para atividades, como a guerra, que tragam algum tipo de benefício aos outros. Sócrates, ele mesmo, é retratado por Xenofonte submetendo seu corpo ao regramento que o tornasse um modelo:

Por essa razão, treinara o seu corpo e a sua alma, segundo um método que, caso não acontecesse nada de extraordinário, o conduzia de modo confiante e seguro, e não se encontrava em dificuldades com os gastos que fazia. E era de tal modo frugal que não sei mesmo se qualquer outro, por muito pouco que trabalhasse, não conseguiria o que para Sócrates era suficiente. Quanto ao alimento de que se servia era apenas o que lhe permitisse comer com agrado e as suas disposições nesse âmbito eram tais que o desejo de comida já era para ele um manjar. E também se sentia satisfeito com qualquer bebida porque não bebia, a menos que estivesse com sede. E quando aceitava algum convite para jantar, mostrava mais capacidade de contenção do que a maioria, precavendo-se de comer mais do que o necessário, e dominava-se com a maior das facilidades. E aconselhava os que não conseguiam fazer o mesmo que ele, convencendo-os a não tentar comer sem fome ou beber sem sede: porque esses excessos - dizia ele - traziam a ruína ao estômago, à cabeça e à alma. (*Mem.*, I 3, 5-7)

Tomando as teses socráticas sobre a *enkráteia* e sua estrita relação com o conceito de corpo, cremos que haja razões para sustentarmos a existência de uma espécie de “pedagogia do corpo” nas *Memoráveis*. Em síntese, para o Sócrates de Xenofonte, a utilidade é o resultado de práticas corporais. As práticas corporais, dentro dessa perspectiva, não são meros treinamentos realizados ao acaso e/ou tão somente atos realizados com propósitos estéticos, elas possuem uma finalidade ética, que integra o agente moral a seu meio ambiente bem como à vida social. Veremos a partir de agora um pequeno diálogo nas *Memoráveis* em que essa pedagogia do corpo é tratada de maneira mais detalhada.

3.2.2 O diálogo com Epígenes: Os benefícios da saúde do corpo

Além das numerosas ocasiões em que a temática do corpo é abordada por Xenofonte, no Livro III há um diálogo que, apesar de bem curto, toma o tema do corpo de maneira mais centralizada e aprofundada. A passagem III 12 é especialmente importante para os assuntos do corpo não apenas por apresentar os preceitos básicos, mas por fazer desta exposição um verdadeiro tratado que amplia e dá mais sentido a todas as outras ocasiões em que Xenofonte trata do tema de maneira mais superficial.

No diálogo em questão (*Mem.*, III 12, 1-8), Sócrates conversa com o jovem Epígenes, apresentado como filho de um Antifonte de Atenas, mas não o orador e nem o sofista. Embora tenhamos poucas informações sobre este interlocutor presente nas *Memoráveis*, o motivo da conversa entre o jovem e Sócrates é um tanto cômico. Sócrates aborda o rapaz falando sobre sua aparência física. Vejamos:

Ao ver que Epígenes, um dos que o acompanhavam, embora fosse jovem, tinha corpo em más condições físicas, disse-lhe:

- Como se nota que o teu corpo está destreinado, Epígenes!

- De facto, não sou muito para treinos, Sócrates!

- Ora, também alguns dos que se preparam para competir em Olímpia não o são. Mas, parece-te que é menor o combate pela própria vida diante daquele que poderá ser o adversário de Atenas a qualquer momento? Pois não são poucos aqueles que, por causa da sua fraqueza física, sucumbem aos perigos da guerra ou que só se salvam de modo vergonhoso. Muitos outros, pela mesma razão, são feitos prisioneiros e passam o resto das suas vidas no cativeiro, provavelmente até na pior das escravidões, ou depois com grandes dificuldades e pagando resgate em muito superior ao que podem, passam o resto das suas vidas sujeitos a necessidades e vivendo penosamente. Muitos outros, ainda, ganham má fama, sendo considerados cobardes por causa da fraqueza do seu corpo. Desprezas por acaso este tipo de penas que a fraqueza física acarreta e achas que vais poder suportá-las facilmente? Quanto a mim, acho muito mais fácil e agradável o esforço a que têm de se submeter aqueles que se preocupam com o bem-estar do seu corpo. Crês, por acaso, que a fraqueza física é mais saudável e, até, mais útil do que a robustez, ou simplesmente não dás importância às consequências da robustez? A verdade é que essas consequências são, para os que têm o corpo em boa forma física, precisamente as contrárias às dos que têm o corpo em má forma física: os homens que têm bom corpo são saudáveis e fortes e, por essa razão, em tempo de guerra, muitos se salvam dos combates com honra e escapam a qualquer perigo; muitos socorrem os amigos, trazem benefícios à sua pátria, e, por isso, obtêm reconhecimentos, conseguem boa fama, alcançam as melhores honras e,

também por isso, vivem o que lhes resta das suas vidas de modo mais agradável e melhor e deixam aos seus filhos melhores meios para uma vida futura. Só porque a cidade não obriga a treino físico público, como preparação para a guerra, não implica que em particular se descuide esse treino ou se lhe dedique menos tempo. Podes estar certo, até, de que em nenhum tipo de batalha ou em nenhum momento da tua vida ficarás atrás dos outros por teres treinado bem o teu corpo. Porque o corpo é útil em todas as atividades que o homem realiza e é muito importante que, em qualquer uma dessas situações, ele esteja nas melhores condições possíveis. E mesmo em áreas em que a utilidade do corpo parece mínima, como seja o pensamento, quem é que não sabe que também neste campo se cometem grandes erros por falta de saúde física? É por ausência de saúde do corpo que, muitas vezes, a falta de memória, o desânimo, a irritação ou a loucura tomam conta da mente de muitos, podendo até privá-los de razão. Pelo contrário, corpos bem cuidados trazem grande segurança e nenhum dos riscos que corre aquele cujo corpo é fraco. É provável até que ter um físico saudável lhe venha a ser útil precisamente em situações contrárias às que resultam da falta de saúde física. Ora, quem, na sua perfeita razão, escolheria resultados opostos a estes que estive a enunciar?

E é até vergonhoso envelhecer assim descuidado, sem saber que tipo de homem se poderia ter vindo a ser com um corpo mais belo e mais forte. Só que quem não tiver tal preocupação também não poderá conhecer tais resultados, porque não acontecem de forma automática, só porque se quer. (*Mem.*, II 12, 1-8)

Como se pode notar, Sócrates é a voz predominante no curto diálogo. A faísca para a reflexão socrática se baseia na resposta de Epígenes ao comentário de Sócrates sobre a aparência descuidada de seu corpo (*De fato, não sou muito para treinos, Sócrates!*). Provocado pela resposta de Epígenes, Sócrates conduz a reflexão no sentido de mostrar a Epígenes que sua inocente despreocupação com o tema da saúde corporal é, em realidade, um imenso mal provocado por ele mesmo a si próprio. O argumento socrático pode ser dividido em duas fases: na primeira, Sócrates explorará os malefícios de um corpo sem treino; na segunda fase, por sua vez, o filósofo apresentará os benefícios dos treinos físicos para o corpo. A lista negativa de Sócrates para aqueles que não treinam seus corpos é a seguinte:

- 1) estão sujeitos a perder a vida em eventuais combates de guerra (ou podem se salvar, porém, de maneira vergonhosa);

- 2) podem, ao invés de perder a vida, perder a liberdade e serem mantidos em cárcere ou, pior, se tornarem escravos;
- 3) no caso de serem mantidos em cárcere ou escravizados, despenderiam grandes fortunas, mesmo sem poder, para pagarem seu resgate e, em consequência disso, levariam uma vida livre, porém, muito penosa;
- 4) seriam considerados covardes pela cidade.

Sobre os efeitos positivos:

- 1) os homens que treinam seus corpos são fortes e saudáveis;
- 2) em tempos de guerra, se salvam dos combates com honra e escapam de qualquer perigo;
- 3) socorrem seus amigos;
- 4) trazem benefícios à pátria;
- 5) obtêm reconhecimentos, conseguem boa fama e alcançam as melhores honras;
- 6) vivem o que lhes resta de suas vidas de maneira muito mais agradável e melhor;
- 7) deixam aos seus filhos melhores meios de vida;

De acordo com o panorama socrático, os males provocados pela falta de cuidado com o corpo envolvem perdas consideráveis. Consideráveis a ponto de serem um verdadeiro obstáculo à vida boa. Aqueles que não cuidam de seu corpo estão sujeitos a perder a vida, a liberdade, o conforto e, por fim, a honra. Dado que perder a vida pode ser considerado o maior e mais fatal de todos os males, detenhamo-nos em refletir sobre a liberdade, o conforto e a honra. O conforto, dentro do contexto apontado por Sócrates no diálogo com Epígenes, é uma consequência positiva da liberdade. Ora, de nada adianta, como diz Sócrates, gastar uma fortuna para reconquistar a liberdade perdida em razão da fraqueza do corpo, se posteriormente o homem viver uma vida cheia de limitações impostas pela escassez de recursos. Mas vale aqui também uma reflexão sobre a perda de controle do próprio destino imposta àqueles que não se dedicam a cuidar do corpo. Enquanto aqueles que cuidam do corpo podem bravamente lutar por sua liberdade e conforto, aqueles que não se dedicam ao cuidado com o corpo são conduzidos pelas peripécias do destino estando sujeitos a situações como cárcere, escravidão e até a morte.

Por fim, vale notar que Sócrates traz para sua reflexão conceitos caros ao discurso moral. Não são poucos os pensadores posteriores a Sócrates que, por exemplo, irão condenar a busca pela honra (Epicuro, Zenão, Diógenes, o cão, etc.). Xenofonte, por sua vez, não se priva de colocar este conceito na reflexão socrática. A definição socrática de honra, entretanto, não tem nada a ver com a vaidade ou a busca desenfreada pela fama. Segundo o que Sócrates nos diz no diálogo com Epígenes, o corpo bem preparado pode não somente conservar e produzir benesses ao indivíduo que nele habita, mas, pode também espargir os efeitos benéficos de sua boa forma: ser um socorro aos amigos, proporcionar a pátria vitórias e proteção (*Mem.*, III 12, 5). Nesse sentido, é preciso compreender que a honra no contexto da reflexão socrática nas *Memoráveis* tem a ver com a *capacidade* (do agente moral) *de ser reconhecido por trazer benefícios a si, aos amigos e a pátria*, em oposição aos que, em sentido contrário, veem os trabalhos do corpo como fatigantes. Assim, a honra da maneira como Xenofonte coloca nas *Memoráveis*, tem uma dimensão positiva e, além disso, relacionada à utilidade. Repetitivo que possa parecer, mais uma vez chamamos a atenção para a questão da utilidade, afinal, nenhuma lição socrática é transmitida fora deste eixo estruturante. Mesmo num aqui, num discurso voltado exclusivamente para o cuidado com o corpo, Sócrates coloca a utilidade como a razão de ser dos exercícios físicos. Resultados como a beleza física ou mesmo a honra destinada ao corpo que obtém grandes feitos por seu bom condicionamento são secundários na medida em que é a *utilidade* para onde se converte toda a finalidade do ensino socrático. Novamente, a utilidade é apresentada por Sócrates como um argumento ascendente: aquele que pratica a pedagogia corporal é útil a si próprio e o é para seus amigos, para a cidade e até para seus descendentes.

Para além desse campo de alcance da utilidade primeiramente apontado, Sócrates destaca ainda que um corpo bem treinado é vantajoso e até determinante mesmo em áreas onde as habilidades físicas não sejam tão requisitadas. Um corpo adoecido, tal como o Sócrates de Xenofonte diz, pode levar os homens a não darem atenção devida em situações que lhes exigem raciocínio, pode prejudicar a aprendizagem, a memorização e até mesmo provocar a loucura (*Mem.*, III 12, 6). Assim, segundo a argumentação socrática, as vantagens do preparo físico são diretas (para a vida do sujeito que treina seu corpo, para seus amigos, para sua pátria, para seus descendentes) e também indiretas (melhora sua capacidade de aprender, tomar decisões, memorizar, etc.), de modo que, mesmo que não existam situações concretas em que o preparo físico seja necessário (a iminência de uma guerra, por exemplo), o condicionamento físico nunca é mau negócio.

A pedagogia corporal proposta por Sócrates, como podemos observar, não se restringe a ser um conjunto de práticas disciplinares com o corpo com finalidades estéticas ou mesmo meramente de saúde. Ela é uma técnica segundo a qual o homem pode alcançar para si, para seus amigos, para a cidade e para gerações futuras vantagens, proteção e, para se usar uma linguagem mais hedonista, prazer e bem-estar. Em tempo, é importante frisar que nesta seção tratamos apenas da pedagogia corporal no que diz respeito ao condicionamento e preparo do corpo.

3.3 Autodomínio e (ou) Prazer: a complexa equação da ética socrática nas *Memoráveis* e seus desdobramentos na vida do agente moral socrático

Como vimos no item 2.3 deste trabalho, as *Memoráveis* consagram a *enkráteia* (ἐγκράτεια)³⁰ como o fundamento da virtude: ela é literalmente um poder sobre os prazeres do corpo, a única possibilidade de o homem alcançar o melhor de si. Não há uma única passagem das *Memoráveis* que demonstre o oposto disso. Mas essa compreensão pode parecer, mesmo aos olhos mais conservadores, uma ética inviável. Como seria possível para agente moral socrático, vivendo uma vida tão cheia de restrições voluntariamente impostas, obter algum tipo de prazer na vida? Como seria possível este sujeito fazer escolhas livremente e que tais escolhas de fato o tornem feliz apesar de tantas limitações? Xenofonte, por óbvio, não ignora essas objeções que poderiam ser colocadas contra uma ética dessa estirpe. Desse modo, tão importante quanto compreender a natureza ou a definição da *enkráteia*, conceito tão valioso para a ética socrática nas *Memoráveis*, é preciso compreender a maneira como Sócrates equaciona conceitos como prazer, liberdade e felicidade através de uma ética fundada sobre o autodomínio e que tem como razão de ser a utilidade. Veremos daqui em diante como os ensinamentos socráticos viabilizam uma vida moral que não renuncia a tais elementos e, sobretudo, evita que a servidão aos desejos possa macular ou impedir a felicidade dos agentes morais que a executam.

3.3.1 O corpo é a melhor armadura e a fome é o melhor tempero: um exame socrático a respeito do prazer (*Memoráveis*, I 3 e I 6)

Uma das primeiras ocasiões em que Xenofonte fala sobre a tratativa socrática para com os prazeres é no capítulo 3 do livro I das *Memoráveis*. A passagem I 3 é considerada

³⁰ Importante ressaltar que nesta pesquisa tomamos a *enkráteia* no seu sentido mais amplo. Cf nota 23.

um divisor dentro das *Memoráveis*. Autores como Vivienne J. Gray consideram este um trecho de transição em que Xenofonte está prestes a amplificar sob a forma de diálogos tudo aquilo que ele abordou até então de maneira mais direta (GRAY, 1998, p. 123). O capítulo em questão está dividido em duas partes: a primeira, que não é um diálogo, mas sim uma das exposições diretamente apologéticas, típicas do livro I; a segunda parte é constituída por nada menos do que o primeiro diálogo das *Memoráveis*, um diálogo entre Sócrates e o próprio Xenofonte em que o tema em questão é justamente os malefícios que a entrega aos prazeres pode provocar. Façamos aqui uma seleção de trechos especificamente voltados para a tratativa socrática acerca dos prazeres. Mais uma vez chamo a atenção para o fato de que o caráter apologético das *Memoráveis* nos obriga a perceber a filosofia socrática de maneira indireta. Assim, vejamos aqui as entrelinhas filosóficas expostas por Xenofonte no trecho em questão:

Por esta razão, treinara o seu corpo e a sua alma, segundo um método que, caso não acontecesse nada de extraordinário, o conduzia de modo confiante e seguro, e não se encontrava em dificuldades com os gastos que fazia. Quanto ao alimento de que se servia era apenas o que lhe permitisse comer com agrado e as suas disposições nesse âmbito eram tais que o desejo de comida já era para ele um manjar. E também se sentia satisfeito com qualquer bebida porque não bebia, a menos que estivesse com sede. E quando aceitava algum convite para jantar, mostrava mais capacidade de contenção do que a maioria, precavendo-se de comer mais do que necessário, e dominava-se com a maior das facilidades. E aconselhava que os que não conseguiam fazer o mesmo que ele, convencendo-os a não tentar comer sem fome ou beber sem sede: porque esses excessos – dizia ele – traziam ruína ao estômago, à cabeça e à alma. (*Memoráveis*, I 3, 5-7)

Segundo o trecho acima, destaque para algumas das posturas adotadas por Sócrates:

- a) ele era frugal e conseguia viver muito bem com quantias mínimas;
- b) alimenta-se apenas com aquilo que fosse estritamente necessário e suficiente para comer com agrado (ἡδέως);
- c) sentia-se satisfeito (ἡδὺ) com qualquer bebida e bebia apenas quando sentia sede;
- d) quando convidado para jantares, demonstrava incrível habilidade de contenção à mesa;
- e) aconselhava aos incontidos a comportarem-se como ele argumentando que os excessos traziam ruína ao estômago, à cabeça e à alma.

Sobre os destaques do trecho, é digno de nossa atenção o fato de que Xenofonte nos apresente um Sócrates preocupado com questões absolutamente cotidianas: aspectos como finanças pessoais, dieta alimentar e postura à mesa não são banalidades para Sócrates, pelo contrário, são evidências de uma vida virtuosa. Esse aspecto muito característico do Sócrates de Xenofonte é reafirmado em Diógenes Laércio, que enfatizou que Sócrates fora *o primeiro a discutir a vida* (DL, II 5, 19). Nas *Memoráveis*, portanto, essa reflexão sobre os aspectos mais elementares da vida, além de terem propósitos apologéticos, fundamentam aquilo que Sócrates compreendia como caminho mais apropriado para uma vida feliz: uma vida baseada no autodomínio (ἐγκράτεια).

Retomando nossa análise do trecho, segundo o que Xenofonte nos indica no primeiro destaque, Sócrates educou-se para viver com quantias mínimas. O que chama atenção nesse ponto é que o autor das *Memoráveis* enfatiza que o regime material imposto por Sócrates a si mesmo era tão radical que seria difícil até mesmo imaginar alguém que pudesse satisfazer suas necessidades com tão pouco. A frugalidade socrática³¹, ao que parece, possui dois efeitos positivos: um que classifico como libertador e outro que classifico como potencializador. Sobre o efeito libertador, o autodomínio de Sócrates o permitia viver de tal maneira que nenhum bem material pudesse ser melhor do que seu próprio corpo. Desse modo, Sócrates não dependeria de praticamente nada que fosse *acessório*: seus pés seriam tão resistentes quanto qualquer calçado, sua pele suportaria o frio sem a necessidade de roupas caras, apenas um manto lhe bastava.

Além de torná-lo independente das materialidades, as práticas socráticas ainda lhe conferiam atributos que o tornavam mais poderoso, por assim dizer. O efeito potencializador da frugalidade socrática permitia que o mestre ateniense obtivesse uma considerável melhoria de sua resistência física frente às fadigas naturais, como ao frio, ao calor, às doenças ou até mesmo à dor provocada pela caminhada em terrenos acidentados, por exemplo. Além disso, o efeito do estilo de vida adotado por Sócrates lhe garantia uma saúde muito mais equilibrada, de modo que, também, ao manter sua própria saúde de maneira autônoma, era livre inclusive de preocupações com médicos ou remédios (cf. *Mem.*, IV 7,9, ver também Xenofonte, *Banquete*, 2, 15-23). Por outro lado, podemos considerar que o prazer, quando vivido de maneira irrefletida, também tem um efeito negativo escravizador e limitador na vida daqueles que o praticam sem o autodomínio.

³¹ Fato também mencionado em DL, II 5, 24; II 5, 27-28.

Na já mencionada passagem *Mem.*, I 6, em que Sócrates é abordado por Antifonte, temos uma excelente exposição sobre o caráter libertador e potencializador da frugalidade socrática. Na passagem em questão, o sofista, com a má intenção de afastar de Sócrates seus discípulos, argumenta diante de todos os que estavam com Sócrates àquela ocasião que a filosofia ensinada pelo mestre ateniense, longe de ser uma prática capaz de tornar os homens felizes, pelo contrário, proporcionava a ele próprio (Sócrates) uma vida tão miserável como a de um escravo:

Veja só! [você] Vive de uma maneira que nem um escravo sustentado pelo amo quereria ficar com ele: comes e bebes o que há de pior em termos de comida e bebida; como roupas que trazes não só são pobres como são sempre as mesmas, seja Verão seja Inverno; andas sempre descalço e sem manto. E também não recebe dinheiro nenhum, cujo ganho é que traz satisfação e que permite viver com mais liberdade e prazer que o possui. E é que se, da mesma maneira que aqueles que ensinam outras atividades se empenham para que os alunos os imitem, também tu te dispuseres a fazer o mesmo com os teus discípulos, podes considerar-te mestre de infortúnio. (*Memoráveis*, I 6, 2-5)

Apesar de Xenofonte deixar claro quais eram as intenções de Antifonte (de afastar os discípulos de Sócrates), não deixa de ser importante que o centro do argumento do sofista contra a prática socrática seja a de comparar o procedimento de Sócrates à vida escrava. Do mesmo modo, tão importante como observarmos o núcleo do argumento de Antifonte, é observarmos o caminho que Sócrates percorrerá em sua resposta. Com toda certeza, motivado pela plateia que ali estava, Sócrates apresentará a seguinte resposta a seu interlocutor:

Parece-me, Antifonte, que a tua ideia é que o meu modo de vida é penoso e estou convencido de que tu antes quererias morrer do que viver como eu. Mas observemos, então, o que é que de difícil encontras tu na minha vida. Será o fato de que aqueles que recebem dinheiro têm mesmo que levar até ao fim o contrato pelo qual são remunerados, enquanto eu, que não recebo nada, não estou obrigado a conversar com quem não quiser? Ou será que menosprezas a minha maneira de viver porque como coisas menos saudáveis do que tu e que me dão menos força? Ou parece-te muito difícil porque os alimentos que preparo para mim são mais raros e mais caros que os teus? Ou porque o que tu preparas te dá mais prazer a ti do que o que eu preparo me dá a mim? Não sabes que aquele que come com mais prazer precisa de menos condimentos e

que aquele que bebe com mais prazer deseja menos a bebida que não tem à mão? Quanto às roupas, sabes bem que, aqueles que as mudam, mudam-nas por causa do frio ou do calor e que usam sapatos para poderem andar por caminhos difíceis sem magoarem os pés. Ora, já me viste tu alguma vez preferir ficar em casa, por causa do frio; ou, por causa do calor, lutar por uma sombra com alguém, ou deixar de ir pelo caminho que quiser por me doerem os pés? Não sabes que aqueles que, por natureza, são mais fracos de corpo, se o exercitarem se tornam mais fortes e, se tiverem cuidado, se tornam melhores naquilo que exercitarem e o suportam com mais facilidade? E não te parece também que eu, se exercitar com paciência o meu corpo, posso fazer tudo com mais facilidade do que tu que não o exercitas? E para não ser escravo, nem do estômago, nem do sono, nem da luxúria, achas que há melhor razão do que dedicar-me a coisas mais agradáveis, que não só me dão mais prazer enquanto as faço, mas também me trazem a esperança de que sempre me serão úteis.

Como se vê, a resposta de Sócrates a Antifonte tem quase que o mesmo efeito de um *manual socrático para uma vida melhor*. Seguindo a linha de raciocínio estabelecida nestes recortes, passemos agora a analisar os demais itens do destaque que fizemos logo no início (me refiro aos itens B, C, D e E). Em ambas as passagens (*Mem.*, I 3 e I 6), chama atenção o fato de que o prazer (τὸ ἡδύ) obtido pela comida e pela bebida é apresentado por Xenofonte não de maneira negativa³². Sócrates deixa claro nas duas ocasiões que o prazer em si mesmo não é um problema ou algo que se deva evitar ou condenar. Pelo contrário, nas referidas passagens o filósofo deixa entender que ele sentia *até muito mais prazer* com a comida e a bebida que comia e bebia. Mas é preciso entender a maneira como o autor das *Memoráveis* expõe esse acolhimento socrático do prazer. Na passagem I 3, Xenofonte nos diz que tanto a fome quanto a sede eram os elementos chave do prazer socrático: essas sensações geradas pela contenção eram, segundo as palavras de Sócrates, o único tempero (ὄψον) que ele precisava para sentir o prazer com a comida e com a bebida. O mesmo ocorre na passagem I 6, porém, com a diferença que Sócrates enfatiza neste caso o fato de que aquele que tem fome não precisa de comidas ou bebidas temperadas na medida em que a própria fome (e sede), quando saciada(s) são a maior fonte de prazer (novamente, o prazer é tomado como a satisfação e não como os objetos do desejo em si mesmos). Johnson enfatiza dois fatos da passagem I 3: a primeira é o fato

³² Mas também não da maneira como habitualmente este costuma ser apresentado pelos pensadores da antiguidade que recusam o prazer como fonte de felicidade e o apresentam como um mal em si mesmo, um impedimento à vida boa.

de que a *enkráteia* permite a Sócrates o prazer com as comidas mais simples, permitindo que o desejo cresça até que ele torne o ato de comer e beber uma experiência muito mais agradável. A segunda é o fato de que Sócrates é capaz de lidar com muita facilidade tanto com a escassez quanto com a abundância (JOHNSON, 2021, p. 150).

Por fim, resta-nos analisar o último item (E) desses preciosos apontamentos de Xenofonte acerca da ética socrática. O item (E) versa diretamente sobre o aspecto pedagógico do pensamento socrático: aquilo que Sócrates recomendava a seus discípulos que ainda era incontidos a fazerem para evitarem a ruína (*λυμαινόμενα*) para seus estômagos, suas cabeças e suas almas.

Ainda na passagem I 3, seção 7-8, Xenofonte enfatiza que Sócrates, além de orientar aos seus discípulos que aguardassem a fome, também só comessem estritamente o necessário evitando o excesso. Essa exortação socrática revela que Xenofonte pode ter compreendido o pensamento socrático sob um ordenamento específico com relação ao prazer. Assim, podemos dizer que compreender a natureza do prazer é essencial para compreender a filosofia socrática apresentada por Xenofonte, uma vez que estamos falando de uma ética baseada no autodomínio, que tem a utilidade como finalidade última, mas, que ainda assim, acolhe o prazer como um componente da vida boa.

A professora Olga Chernyakhovskaya, em seu artigo “Mechanisms of Pleasure according to Xenophon’s Socrates”, afirma que o prazer no contexto das *Memoráveis* se caracteriza como o resultado do processo de satisfação de um desejo/sensação desagradável/sofrimento (CHERNYAKHOVSKAYA, 2018, p. 320). Assim, para o caso da comida, por exemplo, podemos dizer que, na perspectiva socrática, o prazer da comida não depende necessariamente das qualidades degustativas da refeição, mas do quão potente foi a sensação da fome anterior a ela. O prazer vem da *satisfação da fome*, e quanto mais forte a fome for, mais agradável será a refeição, maior será o prazer dela obtido. Então são necessárias duas condições para que o prazer seja gerado: 1º, é preciso estar em privação, e 2º, é preciso aliviar essa privação. Em resumo, podemos compreender que Sócrates acolhe o prazer, mas que a maneira como esse prazer é experimentado exige uma racionalização por parte do agente moral que prescinde dos objetos do prazer e que, em última instância não os tem como fins, mas como meios. Não por acaso, ainda nos trechos finais da primeira parte da passagem I 3, (seção 7-8), Xenofonte faz uma ilustração mitológica acerca daqueles que não possuem este entendimento acerca do prazer e, por esta razão, são aqueles classificados no item (E) como “incontidos”. Estamos falando do episódio da *Odisseia* em que Ulisses se salva de ser transformado num porco

por Circe graças não apenas ao aviso de Hermes, mas muito por conta de seu autodomínio, que lhe permitiu evitar o excesso à mesa e comer do manjar encantado de Circe.

3.3.2 O diálogo com Xenofonte e o *Banquete*: do prazer sexual ao *prazer espiritual*

Apesar de o prazer sexual ser apresentado nas *Memoráveis* como um dos apetites corporais do *rol socrático* (*Mem.*, I 2, 1; I 3, 15; I 5,1; II 2, 1 e II 2, 5) e, a rigor, estar submetido aos mesmos mecanismos³³ de geração e de funcionamento dos outros apetites corporais, o Sócrates de Xenofonte dedica ao prazer sexual uma atenção mais ampliada. Para ilustrarmos o tamanho da importância que o Sócrates de Xenofonte atribui ao cuidado com relação ao prazer sexual, tomemos como exemplo a segunda parte da passagem I 3 das *Memoráveis*, passagem marcada por ser o primeiro dos quarenta e nove diálogos da obra em questão e se tratar de uma conversa entre Sócrates e ninguém menos que o próprio Xenofonte:

Quanto aos prazeres sexuais, aconselhava vivamente a que se afastassem dos rapazes belos, porque, dizia ele, não é fácil manter-se sóbrio quando se joga com tentações dessas.

Então, em determinada altura, tendo sabido que Critobulo, o filho de Críton, beijara o filho de Alcibíades, que era um belo rapaz, fez esta pergunta a Xenofonte, e diante de Critobulo:

- Ora, diz-me lá, Xenofonte, não achavas tu que Critobulo é um desses homens que são mais sensatos do que temerários, e que, em vez de insensatos e aventureiros, são cautelosos.

- Precisamente.

- Pois, agora, bem podes considerá-lo o mais impetuoso e o mais audacioso dos sujeitos. Um tipo capaz de fazer malabarismos com facas e de se lançar ao fogo.

- Mas que raio o viste tu fazer que te leve a acusá-lo assim?

- Pois, então, não é que ele se atreveu a beijar o filho de Alcibíades que tem um palminho de cara e está na flor da idade?

³³ Com isso quero dizer que, tal como ocorre com todos os apetites corporais, o sexo está submetido aos mesmos mecanismos de geração do prazer apontados pela professora Olga Chernyakhovskaya: desejo/sensação desagradável/sofrimento (CHERNYAKHOVSKAYA, 2018, p. 320). Tal como também está submetido à mesma lógica (de acordo com a perspectiva ética socrática) de elevação: se experimentado sem o filtro da *enkráteia*, tem o poder de escravizar o indivíduo que o pratica, ou, se experimentado com a *enkráteia*, torna-se mais elevado, mais prazeroso e perde sua capacidade de tornar o agente moral um escravo.

- Bom, se é a isso que tu chamas um empreendimento de risco, quer-me parecer que também eu desafiava um perigo desses!

- Ó desgraçado! - exclamou Sócrates - Que julgas tu que te sucedia por beijar um belo rapaz? Bem depressa perderias a tua liberdade para te tornares escravo, farias despesas sem conta com prazeres degradantes, sem qualquer disponibilidade para te dedicares a atividades de um homem nobre, forçado a pactuar com situações que nem um louco aceitaria.

- Por Hércules! - ripostou Xenofonte - Que poder terrível vês tu num simples beijo?!

- E admiras-te com isso? Não sabes, por acaso, que os escorpiões que não são maiores em tamanho que meio óbolo, atacam apenas com a boca e provocam aos homens dores terríveis, turvando-lhes até o entendimento.

- Está bem, mas isso é porque os escorpiões quando picam injetam algo de doloroso.

- Louco! E achas tu, então, lá porque não o vês, que esses jovens belos não injetam nada com os seus beijos? Não sabes tu que há um bicho, de quem dizem que tem um palminho de cara e está na flor da idade e que é bem mais perigoso que qualquer escorpião? Porque o escorpião pica; agora, o nosso bicho não pica, mas, quando fixa uma vítima, mesmo que de longe, injeta-lhe algo que é suficiente para a enlouquecer. [-Se calhar, é por isso que chamam archeiros aos Amores, porque o efeito da beleza afeta mesmo de longe.]

- Olha o conselho que eu te dou, Xenofonte!...Se, por acaso, vires um dia um desses rapazes bonitos, dá meia volta e foge! E a ti, Critobulo, digo-te que fazias bem em afastar-te da cidade, nem que fosse só o tempo necessário para te recomposes da picada.

De maneira que o que ele achava quanto aos prazeres sexuais, era que aqueles que se lhes entregam de modo irracional, como se fosse uma necessidade, não se deveriam envolver em tais situações, a menos que o corpo estivesse sem vontade, porque assim também não apeteriam à alma. (*Memoráveis*, I 3, 8. Tradução Ana Elias Pinheiro com modificações nossas)

Como se vê, a passagem em questão é marcada pela intensidade da preocupação socrática em mostrar os malefícios do prazer sexual em contraste com a “ingenuidade” de Xenofonte. No trecho em questão, podemos destacar o “lugar comum” das considerações socráticas sobre o prazer sexual: Sócrates enfatiza o efeito escravizador do prazer sexual, característica que coincide com suas considerações a respeito do prazer em geral. Mas alguns aspectos desta passagem devem ser considerados.

Por um lado, podemos perceber que o Sócrates de Xenofonte traz ao exame dos prazeres sexuais um tipo muito específico de sexualidade: a homoerótica masculina. Sabemos que as relações homoeróticas eram parte da cultura grega e, sem a pretensão de nos aprofundarmos no aspecto cultural da pederastia, queremos apenas chamar a atenção para o fato de que o cuidado socrático com relação à tratativa sexual se dirija de maneira mais aprofundada para as relações homoeróticas masculinas. Ora, isso não significa que Sócrates não considere os efeitos negativos das relações heterossexuais. Existem passagens em que a heterossexualidade é exposta sob os mesmos critérios de geração e funcionamento dos demais apetites corporais³⁴, o que nos leva a entender que, com relação a este tipo de prazer sexual, apliquem-se apenas as regras do “lugar comum” da tratativa socrática dos prazeres. Por outro lado, segundo a passagem I 3 das *Memoráveis*, o prazer sexual entre dois homens parece ter uma atenção especial por parte de Sócrates. Isso fica claro sobretudo por conta da diferença de postura com relação ao tema entre Sócrates e Xenofonte. No diálogo em questão, Xenofonte não aparenta ser contrário às relações de cunho sexual entre dois homens, ao passo que Sócrates faz duras considerações a respeito daqueles que se atrevem a ter contato com belos rapazes. Segundo a passagem *Mem.*, I 3, 10, Critobulo, que se permitiu ter contato com belos rapazes, é qualificado por Sócrates como o mais impetuoso (θερμουργότατον) e o mais audacioso (λεωργότατον) dos homens, um tipo inconsequente como aqueles que fazem malabarismos com facas ou se lançam ao fogo.

Ainda na passagem I 3, mais à frente, Sócrates aumenta a lista dos alertas sobre os perigos que o contato com belos traz à vida daqueles que experimentam este tipo de contato. O filósofo diz que, além de perderem a liberdade, aqueles que têm contato com jovens belos também seriam privados de realizar ações típicas de um homem nobre (καλοῦ κα̅γαθοῦ) sendo forçados a pactuarem com situações que nem um louco aceitaria. Por fim, Sócrates diz que o efeito danoso deste tipo de prazer é semelhante ao veneno de um escorpião, mas ainda pior, pois o escorpião precisa picar sua vítima para injetar aquilo que lhe faz mal, ao passo que os belos rapazes até de longe podem injetar aquilo que faz mal a seus amantes. Em resumo, segundo o juízo socrático, os homens que experimentam

³⁴ Em *Memoráveis* I 4, 7, num diálogo com Aristodemo, Sócrates toma como natural e até divino o desejo por gerar filhos (só possível em relações heterossexuais). Na passagem *Mem.*, II 2, 5, num diálogo entre Sócrates e seu filho Lâmprocles, Sócrates enfatiza que a geração dos filhos não se dá exclusivamente pelo prazer, pois, para saciar o prazer sexual (heterossexual), as ruas estão cheias. Noutra ocasião, no *Banquete*, 4.38, Antístenes relata sua experiência com mulheres, com as quais muitos não se relacionariam, afirmando que através destas relações (heterossexuais) ele obtém muito prazer.

o prazer sexual com outros homens, ainda que não consumem o ato sexual propriamente dito, não seriam apenas incontidos, como é o caso daqueles que se deleitam com banquetes e bebidas, eles são qualificados por Sócrates como sujeitos absolutamente privados de sensatez e expostos a um tipo de escravidão muito pior do que aquela que outros prazeres o impõem. Os escravos sexuais, além de ter o corpo privado para as ações nobres, também teriam suas mentes dominadas pelo desejo e cometeriam atos insanos. A orientação de Sócrates a Xenofonte, que, comparado a Critobulo, ainda não parece ter tido contato com belos rapazes, é se afastar para longe deste tipo de prazer. Já para Critobulo, que já teve contato com o belo filho de Alcebíades, o conselho de Sócrates é ainda mais severo: que mude de cidade. Interessante observar que o Sócrates de Xenofonte não diz nada sobre o contato com rapazes feios, situação que surge no *Banquete* (4.38-39) quanto Antístenes diz que experimenta (com moderação) o prazer *com mulheres que nenhum outro [homem] queria aproximar-se delas*.

A firmeza da postura de Sócrates com relação aos prazeres sexuais chama a atenção. Um bom exemplo da dureza socrática quando o assunto é homoerotismo masculino ocorre na passagem *Mem.*, I 2, 30-31, quando Sócrates censurou Crítias em razão de sua paixão por Eutidemo. Na passagem em questão, Sócrates teria tentado, sem sucesso, demover Crítias de seduzir Eutidemo para os prazeres sexuais. O mestre argumentou com Crítias que *não era próprio de um homem livre, nem convinha a um homem bem formado (καλῶ κἀγαθῶ), que queria merecer a atenção do amante, mendigar, com súplicas, como o fazem os pedintes, e receber por esmola um favor que nada tinha de gratificante*. Ao se dar conta de que Crítias havia ignorado seu aconselhamento, Sócrates passou a dizer não apenas para Eutidemo, mas para muitos dos que o acompanhavam que Crítias *lhe parecia possuir instintos de suíno (ὕικόν), louco de desejo de se esfregar em Eutidemo tal e qual os porcos nas pedras*.

Mas o que leva Sócrates a ter tantas reservas com relação ao contato sexual homoerótico masculino? A postura de Sócrates para com seus discípulos quando o assunto é o prazer de natureza sexual parece destoar de boa parte dos diálogos, especialmente os diálogos sobre a amizade³⁵. E talvez essa seja a melhor explicação para compreendermos por qual razão Sócrates seja tão duro na tratativa do prazer de natureza sexual e se empenhe com muito mais paciência e afetividade na questão da amizade. Se pensarmos que, tal como ocorre nos prazeres da comida e da bebida, os ensinamentos

³⁵ Notadamente os diálogos presentes no Livro II, capítulos 2-10, das *Memoráveis*.

socráticos não visam eliminar o prazer, mas sim, torná-los mais intensos e mais elevados, podemos concluir que o Sócrates de Xenofonte trate das relações masculinas com a finalidade de direcioná-las para objetivos mais nobres do que a mera satisfação sexual. O professor Clifford Hindley observa que Xenofonte faz uma importante distinção quanto aos prazeres sexuais. Assim, existem dois tipos de relações de natureza sexual no *corpus* xenofontiano: as relações com e as relações sem *eros* (ἔρως) (HINDLEY, 1999, p. 76). As relações sem *eros* são tratadas em pé igualdade como os demais desejos do corpo (sede, fome, sono etc.). Assim, o próprio Sócrates admite que este tipo de prazer pode ser satisfeito de maneira casual, inclusive ele chega a dizer que há muitos pelas ruas que estão dispostos a satisfazer este tipo de desejos (*Mem.*, II 2, 4). O caso das relações com *eros*, por sua vez, recebe da parte de Sócrates um tratamento aprofundado, especialmente no *Banquete*, o que nos leva a conceber que o Sócrates de Xenofonte não apenas incorpore e acolha o prazer resultante das relações interpessoais em seu pensamento (tal como o faz no caso dos outros apetites do corpo), como também a respeito dele elabore um conjunto de argumentos que racionalizem este tipo de prazer com vistas à utilidade do indivíduo e da comunidade à qual este pertence. Desse modo, procuraremos a partir de agora demonstrar como o prazer de natureza sexual apontado por Sócrates no diálogo com Xenofonte nas *Memoráveis* se transformará num prazer de natureza espiritual no *Banquete* por meio do *aprimoramento racional* dos desejos de natureza sexual para que se tornem desejos de natureza espiritual. Mais uma vez, por óbvio, a *enkráteia* desempenhará neste processo um papel fundamental.

O *Banquete* é um dos textos socráticos escritos por Xenofonte. Especificamente neste texto, Xenofonte assume um caráter mais burlesco (*Banquete*, 1.1). Noutras palavras, isso significa que o autor das *Memoráveis*, nesta obra, trata de maneira muito mais leve e descontraída dos diálogos que Sócrates trava com seus interlocutores. Na obra em questão, Sócrates é convidado por Cálías para um jantar em honra a Autólico e seu pai em razão do desempenho de Autólico numa competição de pancrácio nas Grandes Panateneias de 422. Além do anfitrião e seus homenageados, estão presentes na cena Sócrates, Critobulo, Hermógenes, Antístenes, Cármides, Lícon, Nicérato (o filho de Nícias), além de outros personagens de aparições indiretas (o dono da companhia de dança, referido como Siracusano, a dançarina e o flautista e Filippo, o comediante). Dentre os diversos diálogos presentes na obra, trazemos à nossa reflexão a passagem 8.6-43, passagem em que Sócrates faz um extenso elogio à relação afetiva entre Cálías e Autólico e, por conseguinte, nos fornece uma profícua reflexão sobre as amizades com *eros* e

aqueles sem *eros*. Cálías é um homem já maduro, rico e bastante influente. Autólico, por sua vez, um jovem atleta, de origem aristocrática e que, segundo observa Sócrates, aspira a destaque e posição social por meio da fama obtida de seus (e ainda a serem realizados) grandes feitos (*Banquete*, 8.38). A relação entre Cálías e Autólico, nesse contexto, é caracterizada sobretudo pela admiração que Cálías tem pelo jovem atleta. Como é de se supor, a relação entre os dois está inserida no horizonte cultural pederástico, que, como se sabe, era uma prática comum no mundo Antigo. Mas Sócrates já inicia seu discurso fazendo a seguinte declaração:

E quanto a ti, Cálías, toda cidade sabe que amas Autólico e acho que o sabem até muitos estrangeiros. Isto porque vossos pais são muito conhecidos e mesmos os dois são figuras públicas. Eu sempre admirei tua maneira de ser, mas agora ainda te admiro mais, por ver que estás apaixonado não por um sujeito efeminado pela preguiça, nem amaneirado por uma vida mimada, mas alguém que mostrou a todos sua força e resistência, a sua virilidade e a sua contenção. (*Banquete* 8.7. Tradução Ana Elias Pinheiro com modificações nossas)

Apesar de o elogio socrático ser especificamente dirigido a Cálías, é digno de nossa atenção um fato correlato às *Memoráveis*: Sócrates se dirige a Cálías *diante* de uma plateia. Esse não é um fato secundário ou de pouca importância, sobretudo em virtude de estarem ali presentes discípulos como o proeminente Antístenes e Critóbulo. A presença de uma plateia no *Banquete* constituída de interessados nos ensinamentos socráticos expressa e reverbera um elemento central nas *Memoráveis*: o caráter pedagógico da filosofia socrática tal como ela foi compreendida por Xenofonte (uma filosofia baseada nos discursos e nas ações de Sócrates). Sócrates, o *kalòs kagathòs* por excelência, pretende formar aqueles que estão interessados em aprender, com aquele que Xenofonte considera ser o maior expoente da felicidade humana.

Retornando ao *Banquete*, a declaração de Sócrates, já nas primeiras linhas de seu elogio, deixa claro que a razão de Cálías estar apaixonado (ἐρῶντα) por Autólico não tem nenhuma relação com a beleza do jovem rapaz. Antes, as motivações apresentadas por Sócrates como “admiráveis” se concentram nos atributos nobres do jovem atleta e aspectos de seu caráter: sua força e sua resistência (καρτερίαν), bem como sua virilidade (ἀνδρείαν) e sua contenção (σωφροσύνην).

Inspirado, portanto, na relação de afeto que existe entre Cálías e Autólico, Sócrates passa a discorrer sobre uma espécie de teoria acerca do amor masculino, baseando sua reflexão na dicotomia entre dois tipos de amor: o amor do corpo e o amor da alma. A exposição socrática inicia com uma analogia entre os tipos de amor recorrendo à crença mítica de que Afrodite, a deusa do amor, se manifestaria sob duas faces, a *Vulgar* e a *Celestial*, sendo a *Vulgar* a deusa que preside o amor do corpo, e a *Celestial*, a deusa que preside o amor da alma. Assim existem amizades que se baseiam no desejo de natureza sexual (as do corpo) e amizades que se baseiam na afetividade (as da alma). Sócrates, por óbvio, considera que a amizade baseada no desejo de natureza sexual seja um tipo inferior de amor e que, por conseguinte, as amizades que se baseiam na afetividade (na alma) sejam superiores (*Banquete*, 8.13). Em seu discurso sobre a amizade, o filósofo apresenta os motivos pelos quais o amor ao corpo não traz nenhum tipo de benefício, nem para a vida do amado e nem para a vida do amante. Segundo os apontamentos socráticos, os amantes do corpo censuram e detestam os gestos de seus amados (*Banquete*, 8.13) exatamente porque amam a beleza física, que é um elemento muito superficial. O filósofo, pela pluma de Xenofonte, chega a dizer que mesmo que o amante ame corpo e alma de seu amado, esse sentimento se esvazia na medida em que a beleza do corpo de seu amado acaba (*Banquete*, 8.14).

Em outra linha de argumentação muito importante, Sócrates chama a atenção para a falta de correspondência afetiva entre os lados da relação. Ora, neste tipo de relação, os amantes do corpo em geral são homens mais velhos, que já não possuem mais o frescor da idade e, deixando-se guiar por seus desejos de natureza sexual, procuram se relacionar com jovens belos. O caso é que os amantes não são correspondidos por seus amados. Na realidade os amados sentem vergonha e até mesmo repulsa por seus amantes (*Banquete*, 8.20; 8.22). Pelo contrário, os amantes, enfatiza Sócrates, quando percebem que podem usar sua beleza como moeda de troca, tendem a não ter afeto maior do que teria um comerciante por seu cliente (*Banquete*, 8.21). Em síntese, o amante do corpo é tratado como um mendigo pelo amado, pois está sempre atrás de beijos e carícias (*Banquete*, 8.23). Se por um lado, o desejo sexual se potencializa nos amantes imoderados, sentimentos como a raiva igualmente vão se nutrindo, assim, Sócrates chega a alertar a todos que o ouvem sobre a recorrência de crimes de natureza passional, muito comuns nesse tipo de relacionamento (*Banquete*, 8.22).

Em sentido oposto, Xenofonte irá mostrar Sócrates argumentando em favor da manifestação mais elevada de amor, aquele amor que Cálías sente por Autólico: o amor

da alma (*Banquete*, 8.11). Segundo Sócrates, o amor da alma pode ser compreendido como *uma doce e livre imposição* (ἀνάγκη ἠδεῖα καὶ ἐθελουσία καλεῖται), um tipo de relação caracterizada pela admiração por parte do amante pelo amado que possui uma alma virtuosa.

Dois fatores são insistentemente apontados por Sócrates como definidores do amor da alma: a reciprocidade afetiva e a persistência desse afeto no tempo. Segundo o filósofo, o amor da alma é capaz de resistir no tempo perpassando os mais diversos revezes, como a doença, a degradação da beleza, os desaires. Isso porque, segundo Sócrates, aqueles que possuem este tipo de amizade estabelecem sua relação sobre o afeto e a admiração mútua. Vejamos como argumenta o filósofo:

Quem poderia odiar alguém que nos considere perfeitos? Alguém que sabemos que luta mais em prol do bem do amado que do seu próprio prazer? Alguém que lhe garante que sua amizade não diminuiria mesmo que fizesse alguma coisa errada ou que se tornasse feio por causa de uma doença? Como é que aqueles que estão unidos por uma amizade comum não hão de ser felizes a olhar um para o outro, não hão de conversar com carinho, não hão de confiar e receber confiança, não hão de cuidar um do outro, de se alegrar com os sucessos, de se afligir nos desaires, de desfrutar quando estão com saúde e de se encontrar com mais frequência ainda quando um deles está doente, de ter maior cuidado quando estão longe do que quando estão por perto? Estas coisas não fazem parte dos encantos do amor? Fazendo assim, passam a vida toda até a velhice amando a amizade e desfrutando dela. (*Banquete*, 8.17-19. Tradução Ana Elias Pinheiro)

Como se vê, o que Sócrates sustenta, portanto, é que aqueles amantes que se aproximam de seus amados em razão de seu desejo pelo corpo estão impedidos de viverem uma relação com todas as benesses que a citação acima menciona. Aqueles que vivem numa amizade em que o afeto seja o motivo de ser da amizade vivem um tipo de amor que viabiliza tanto a reciprocidade afetiva quanto sua duração no tempo. Assim, tal como observa a professora Francesca Pentassuglio, a mutualidade (reciprocidade afetiva) representa nada menos do que uma característica definidora do ἔρωσ τῆς ψυχῆς e é apresentada com atenção especial aos relacionamentos homoafetivos masculinos. Além disso, a duração no tempo, sustenta Pensassuglio, é uma consequência natural das relações de amizade da alma e pode ser compreendida como um fator que confirma o caráter “espiritual” do tipo de relações aqui preconizadas por Sócrates, as mesmas que ele

caracteriza como recíprocas (Pentassuglio, 2018, p. 368). E isso se dá justamente devido ao fato de este tipo de amizade não estar baseado na beleza corporal (temporária) ou no prazer de natureza sexual, mais comuns nas relações homossexuais tradicionais.

Assim, não é de se espantar que Sócrates afirme que, em sentido oposto ao amante que tem consciência de que o objeto pretendido por seu amado é sua beleza, o amado que sabe que seu amante é um homem virtuoso procurará dar muito mais atenção à virtude para que preserve a amizade e o afeto entre eles (*Banquete*, 8.26-27). Assim, o amado do amante virtuoso forçosamente exercitará a virtude.

Em síntese, como podemos perceber, a teoria socrática acerca do amor masculino tem como centralidade o afeto. É Sócrates quem fala que sem afeto (φιλεῖν) não há nenhuma relação digna de menção (*Banquete*, 8.13). Mas é preciso compreender que o afeto e a admiração, como tudo que diz respeito à ética socrática tal como Xenofonte nos apresenta, tem vistas à utilidade. Nesse sentido, Sócrates finaliza concluindo que a reciprocidade afetiva não é apenas um elemento agradável aos amigos que assim se unem. A amizade da alma produz efeitos positivos, benéficos e úteis a ambos. A *enkráteia*, mais uma vez, apresenta-se como uma expressão da virtude e garante o fator de atração das almas, até mesmo as almas dos incontidos, afinal, como diz Sócrates:

Julgo que estaríamos todos de acordo com o que estou a dizer, se nos perguntássemos a qual dos dois tipos de amantes iríamos confiar nossos bens, os nossos filhos ou o nosso reconhecimento. Acho que até aquele a quem mais agrada a beleza física do seu amado, confiaria melhor todas estas coisas àqueles que amassem a sua alma. (*Banquete*, 8.36. Tradução Ana Elias Pinheiro)

Por fim, vimos que Sócrates menciona que o afeto mútuo entre amado e amante se caracteriza como *uma doce e livre imposição*, um afeto que tem seu fundamento na admiração do amante no caráter do amado. Nesse sentido, o amante precisa ser uma referência de virtude, para que desperte no amado o desejo de também tornar-se virtuoso, para que tenha o desejo de perseguir a perfeição. Mas como poderíamos determinar quais seriam as ações que expressam o valor de um homem nobre em detrimento de um homem incontido e destemperado? Quais seriam essas qualidades que atrairiam um amante para um amado numa relação de afeto mútuo? No *Banquete* (8.38-40) Sócrates reforça que o jovem Autólico ainda trará muita honra à cidade e será muito benéfico aos amigos, mas o filósofo lembra que todas essas conquistas dependem da influência e do ensinamento

de um amante que esteja disposto a ensinar as coisas nobres (nesse caso, Cálías). Sócrates chega a apresentar uma lista de lições que Cálías deveria empenhar-se para ensinar ao seu amado. Entre os itens da lista, feitos de imensa importância para o contexto político/econômico/militar do mundo grego. Cálías deverá ocupar-se de ensinar a seu belo amante quais os conhecimentos que tornaram possível que Temístocles libertasse a Hélade, estudar o que sabia Péricles para ter sido considerado o melhor conselheiro da cidade, ver como outrora as reflexões de Sólon lhe permitiram promulgar as melhores leis para a cidade e teria também de se perguntar com que treinos os lacedemônios foram considerados os melhores chefes militares. Como se vê, o Sócrates de Xenofonte enxerga que as relações humanas precisam carregar em si vantagens mútuas, nesse sentido, compreender o valor das nobres ações em detrimento dos prazeres por si mesmos parece ser fundamental. Sobre este assunto, além do *Banquete* e de volta às páginas das *Memoráveis*, o diálogo entre Sócrates e Aristipo parece demonstrar com mais exatidão como tais valores moldam um homem cujas ações expressam seu valor.

3.3.3 O diálogo com Aristipo: A *enkráteia* como fundamento do homem nobre

No livro II, logo no primeiro capítulo, ele escolhe a figura do excêntrico Aristipo para uma conversa com Sócrates em que o tema do prazer surge como vetor de uma discussão sobre aquele que seria o tipo ideal de homem que pretende governar e outro que não seria designado para isso. A escolha de Xenofonte não é ingênua ou arbitrária. O que está em confronto nesse diálogo são perspectivas sobre aquele que seria o melhor gênero de vida: de um lado, o autodomínio e a perspectiva do trabalho e das nobres ações como mecanismos de obtenção de um tipo de prazer mais elevado, representado pela figura de Sócrates e, do outro, a vida de prazeres irrefletidos, das facilidades e do conforto com pouco ou nenhum trabalho, representado pela figura de Aristipo. Como se pode perceber, portanto, Xenofonte faz desse diálogo entre Sócrates e seu discípulo um verdadeiro tratado no qual se reflete como as ações nobres e belas constituem o caráter de um homem verdadeiramente virtuoso e digno de admiração sem que este seja privado de viver o prazer.

Aristipo é uma figura de grande relevo na Antiguidade e, apesar de não nos haver chegado nenhuma de suas obras, o registro de Xenofonte, quando cruzado com a biografia de Diógenes Laércio, confirma algumas evidências interessantes sobre este personagem e sua importante contribuição no contexto do diálogo entre ele e Sócrates no Livro II das

Memoráveis. Segundo a biografia apresentada por Diógenes Laércio, Aristipo nasceu em Cirene por volta de 435 a.C. No entanto, atraído pela fama de Sócrates, mudou-se para Atenas com o propósito de conhecer o mestre ateniense, tendo se tornado um dos discípulos de Sócrates posteriormente. Aristipo era conhecido por sua licenciosidade e, muito provavelmente em razão de suas condutas, era antipatizado tanto por Platão quanto por Xenofonte. Sofista de profissão, conta-se que Aristipo cobrava por seus ensinamentos. Em certa ocasião, ele teria enviado uma quantia em dinheiro para Sócrates como retribuição pelas lições aprendidas. Sócrates, por sua vez, sentindo-se muito constrangido pela situação, devolveu o dinheiro pedindo que dissessem a Aristipo que a recusa teria sido um conselho de seu *daimónion* (DL, II 8, 65). Muito amante dos luxos e da vida boa, habitou a corte do tirano Dionísio na mesma época em que Platão o fez. No entanto, diferentemente de Platão, Aristipo soube como ninguém tirar proveito da estadia e foi capaz de se adaptar as mais diversas situações em nome da manutenção dos privilégios dos quais ali dispunha. Conta-se que ele tolerou, por exemplo, vestir-se com roupas femininas e ser cuspidado na face pelo tirano de Siracusa (DL, II 8, 67; 78). Sua desenvoltura em cortejar o tirano Dionísio para obter vantagens era tão abertamente conhecida e acolhida que o próprio Dionísio o apelidara de “cão do rei” (DL, II 8, 66). As imposturas de Aristipo jamais passaram em branco entre os demais filósofos do círculo socrático. Em certa ocasião, Diógenes, o cínico, enquanto lavava verduras, repreendeu Aristipo sobre as situações vexatórias às quais ele se sujeitava para viver no luxo da corte do rei, dizendo o filósofo mendigo: “se tivesse aprendido a usar verduras como essas, não teria que cortejar reis”. E a resposta de Aristipo foi: “Se soubesses conviver com os homens, não estarias lavando verduras” (DL, II 8, 68). A sujeição de Aristipo era para que ele, além dos luxos que uma habitação real lhe proporcionava como boa comida e bebida, também desfrutasse da companhia de cortesãs, obtivesse favores do tirano sempre que necessário e, sobretudo, levasse uma vida mais fácil e confortável.

É importante, todavia, perceber que embora o anedótico retrato de Diógenes Laércio confirme a perspectiva de Xenofonte sobre Aristipo como um homem que valorizava o conforto e o prazer, ele também evidencia que Aristipo possuía determinadas convicções filosóficas bastante interessantes. Sobre o prazer, conta-se que uma vez ele fora na casa de uma cortesã e um de seus discípulos corou de constrangimento, ao que Aristipo o exortou: “O perigo não está em entrar, e sim em ser capaz de sair” (DL, II 8, 69). Ou seja, apesar de Aristipo defender uma vida de prazeres, isso não significa que ele se

permitia tornar escravo dos prazeres. Situação semelhante pode ser observada em outras duas ocasiões: uma quando, respondendo à censura por estar enamorado da cortesã Laís, ele diz: “Possuo Laís, mas não sou possuído por ela; abster-se de prazeres não é o melhor, e sim dominá-los e não sermos prejudicados por ele” (DL, II 8, 75). A outra: vendo que um de seus serviçais estava sobrecarregado transportando uma imensa quantidade de dinheiro, Aristipo teria o orientado a jogar o excesso de dinheiro fora para que pudesse carregar apenas o que suportasse. Nota-se, portanto, que Aristipo mantinha um pensamento que, apesar de permitir acesso aos prazeres e riquezas, não permitia nenhum tipo de submissão a estes.

Como se vê, a escolha de Aristipo para um diálogo em que estejam sendo confrontadas perspectivas antagônicas sobre os benefícios de uma vida baseada no autodomínio, está baseada sobretudo nas cenas anedóticas que conhecemos sobre sua vida. Em tese, mais do que uma figura excêntrica, quase folclórica, Xenofonte enxerga Aristipo como alguém que com palavras e ações (tal como seu Sócrates) reproduz este ideal de vida com o qual ele está a rivalizar no Livro II das *Memoráveis*. No entanto, é imprescindível que tenhamos a consciência de que pouco se sabe sobre a vida de Aristipo, na medida em que o retrato de Diógenes Laércio está relativamente distante do tempo em que Aristipo viveu e que, mesmo este relato pode estar maculado pela má fama que o próprio Xenofonte ajudou a construir deste personagem. Assim, embora a personalidade de Aristipo caia como uma luva para as pretensões de Xenofonte, a verdade é que não sabemos muito sobre a vida e a obra desse discípulo de Sócrates. Feito esse pequeno retrato de Aristipo, voltemos ao diálogo em questão. Antes do início do diálogo, Xenofonte faz uma espécie de prólogo:

Pois, pensava eu que conversas como estas exortavam (προτρέπεν) aqueles que o acompanhavam a praticarem o autodomínio (ἀσκεῖν ἐγκράτειαν) no que respeita à fome e à sede, à luxúria, ao sono ou ao frio, ao calor e à dor (πόνος).
(*Mem.*, II 1, 1)

Após o breve prólogo de Xenofonte, o diálogo de fato inicia com Sócrates chamando Aristipo para uma conversa. No diálogo em questão o tema é educação dos jovens. Sócrates aborda Aristipo com a intenção de saber como deveria ser a educação de dois jovens: um para que fosse educado para governar e outro sem essa pretensão. O diálogo está dividido em suas partes: a primeira consistindo em argumentos de Sócrates em favor da *enkráteia* e a segunda no conto de Hércules na encruzilhada. Como veremos, o tema

da educação dos jovens será apenas um pretexto para que o assunto do autodomínio seja colocado, mas não deixa de ser importante a escolha deste tema (a educação dos jovens para a arte de governar). Sabemos que o Sócrates de Xenofonte não faz política de fato em nenhuma passagem das *Memoráveis*, todavia, é farta a quantidade de passagens em que Sócrates esteja enfatizando as benesses da *enkráteia* para aqueles que se dedicam à arte de governar. Além disso, é interessante que esta temática (uma reflexão sobre que tipo de educação um jovem aspirante à política deve receber) esteja presente em Xenofonte tal como também esteja presente na *República* de Platão. Com as devidas vênias às diferenças entre uma obra e outra, esse é um dos raros casos em que, através da recorrência, poderíamos defender: (1) a correspondência temática com o Sócrates histórico ou, (2) a inspiração de Platão a partir do texto de Xenofonte (e vice-versa). Voltando ao texto das *Memoráveis*, estimulado por Sócrates, Aristipo é conduzido a enumerar quais seriam as virtudes a serem incutidas num jovem aspirante à política. No diálogo, tanto Sócrates quanto Aristipo concordam que a *enkráteia* é condição indispensável a um bom líder, portanto, qualquer indivíduo que tenha por ambição seguir por este caminho deve ser capaz de controlar a fome, a sede, o sono, as paixões, as fadigas etc. Segundo Sócrates, um líder político incapaz de controlar, por exemplo, seus instintos sexuais, seria, tal como as codornas e perdizes, uma presa fácil de ser capturada e subjugada por armadilhas de seus inimigos (*Mem.*, II 1, 4). Importante notar que, embora, como veremos mais a frente, Aristipo não quererá pertencer à classe daqueles que são educados para governar, ele concorda com Sócrates que o autodomínio é importante para os que aspiram governar e parece estar de acordo que essa habilidade deve ser desenvolvida neles na medida em que é ela o que os torna *úteis* para a cidade.

O diálogo entre Sócrates e Aristipo segue consensual até o momento em que Sócrates questiona Aristipo se a educação para um líder político lhe serviria, e recebe deste uma resposta profundamente negativa:

— Eu — respondeu Aristipo — em circunstância alguma me incluiria na classe daqueles que querem governar. E mais: parece-me que quem o faz é o mais insensato dos homens; já bem basta o trabalho que dá a cada um obter o que lhe é necessário, quanto mais governar para ter de providenciar também o que os outros cidadãos julgam necessitar. (*Mem.*, II 1, 8)

Segundo Aristipo, apenas um homem muito insensato escolheria tornar-se político. Na raiz de seu argumento, Aristipo entende que as ações típicas de um governante são como

uma amplificação do trabalho (πόνον) de providenciar aquilo que seja o básico (παρασκευάζω), o que gera ao indivíduo que desta tarefa se encarrega uma série de renúncias pessoais em prol do coletivo. Ora, se providenciar a si mesmo o básico já é por si só uma tarefa complicada, imagine o quão insensato seria fazer isso para a população de uma cidade inteira?! Por fim, prossegue Aristipo, as cidades honram os seus governantes do mesmo modo que eu trato os meus escravos (καὶ γὰρ ἀξιοῦσιν αἱ πόλεις τοῖς ἄρχουσιν ὥσπερ ἐγὼ τοῖς οἰκέταις χρῆσθαι) (*Mem.*, II 1,9). Colocado deste modo, podemos compreender que na perspectiva de Aristipo a *enkráteia*, mesmo sendo necessária para aqueles que governam, não traria nenhuma felicidade para a vida daquele que a pratica. Pelo contrário, Aristipo entende essa vida como uma espécie de servidão. Não é de se estranhar que ele, que prefere viver da maneira mais fácil e mais agradável (ἐμαυτὸν γε μέντοι τάπτω εἰς τοὺς βουλομένους ἢ ῥᾶστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν), não queira estar entre os sujeitos dessa estirpe.

Seguindo a dinâmica colocada por Aristipo, que entende os sujeitos como livres ou escravos, Sócrates argumenta que, em toda parte do mundo se pode notar que os que governam, além de viverem de maneira muito mais confortável do que os que são governados, ainda impõem sua vontade aos governados. Quando confrontado com o argumento socrático, Aristipo afirma que busca um caminho intermediário entre governar e ser súdito, uma espécie de vida livre das exigências de ambos (*Mem.*, II 1, 11). Como se pode observar, Sócrates apresenta uma visão radicalmente diferente de governantes e súditos, embora simplesmente mude quem é o mestre e quem é o escravo: os governantes tratam seus súditos como escravos e, de fato, todos os que são mais fortes tratam os fracos como escravos (*Mem.*, II 1, 10-17). O argumento socrático parece resumir o mundo em dois tipos de homens: escravos e senhores. E a única maneira de escapar da servidão é ser um líder. Visto desse modo, o Sócrates de Xenofonte parece defender a política aos moldes de Trasímaco: cometer a injustiça ou sofrê-la (Narcy, 1995, p. 5). Ainda não convencido de que a *enkráteia* não é um bom caminho para a felicidade, e após escutar os argumentos socráticos sobre os riscos inerentes àqueles que não se submetem ao governo de outrem acreditando assim terem mais liberdade (é entre esses que Aristipo diz estar), Aristipo lança um poderoso argumento contra a felicidade pela via da *enkráteia*. Diz ele:

Mas, diz-me lá, Sócrates, aqueles que são educados para serem reis, o que - parece-me - tu crês ser uma felicidade, no que é que são diferentes daqueles

que sofrem por necessidade, se é que voluntariamente se sujeitam à fome, à sede, ao frio, a não dormirem e a todas as outras adversidades? É que eu não vejo diferença entre a mesma pele ser chicoteada voluntária ou involuntariamente ou, no seu conjunto, o mesmo corpo ser submetido a todos esses males voluntária ou involuntariamente, a não ser que se atribua sensatez àquele que, por querer, se submete à dor. (*Mem.*, II 1, 17)

Na essência da pergunta (argumento) de Aristipo está a ideia de que, por mais que a *enkráteia* possa produzir um sujeito exitoso na *práxis* política, ela não seria capaz, outrossim, de promover na vida deste sujeito a felicidade (que, para ele, envolve, a satisfação dos desejos, bem como certas comodidades). Mais do que isso, a figura de Aristipo tomada por Xenofonte claramente representa a condensação da maneira negativa como Sócrates enxerga o prazer: me refiro ao efeito escravizador e limitador do prazer, quando experimentado de maneira irrefletida (assunto que abordei no item 2.4.1). Sem compreender como benéficos os efeitos do autodomínio, para Aristipo, a *enkráteia* levada como um estilo de vida produziria um indivíduo tão sujeitado ao sofrimento quanto qualquer escravo que, involuntariamente, é submetido a todas as privações a que um líder político precisa voluntariamente se submeter. Mas essa é uma das ocasiões em que podemos presenciar o Sócrates de Xenofonte realizando seu *elenchus* (JOHNSON, 2021, p. 153). Apesar de ser Aristipo quem coloca a reflexão em termos de livre ou escravo (*Mem.*, II 1, 9; II 1, 11), Sócrates vira o argumento de Aristipo contra ele mesmo:

Então não te parecem diferentes os sofrimentos voluntários e os involuntários? Aquele que passa fome voluntariamente pode comer quando quiser e o que passa sede voluntariamente pode beber quando quiser e assim por diante, enquanto aquele que sofre todas estas privações por imposição não tem como lhe colocar fim, quando o desejar, pois não? E mais, aquele que se afadiga voluntariamente, apesar dos trabalhos, desfruta de uma boa esperança, tal como os caçadores que se afadigam com gosto na esperança de caçarem as suas presas. É certo que a recompensa para tais fadigas é pequena, mas os que se esforçam por obterem bons amigos ou por vencerem os inimigos ou por tornarem fortes os seus corpos e as suas almas, por governarem bem a sua própria casa, por serem úteis aos amigos e servirem bem a pátria, de que modo se poderá pensar que esses não se afadigam de bom grado e não vivem satisfeitos, orgulhosos de si mesmos e louvados e invejados pelos outros? Mais ainda, as coisas fáceis e os prazeres momentâneos não são suficientes para contribuírem para a robustez do corpo, como dizem os ginastas, nem proporcionam à alma nenhum saber que mereça esse nome; agora, os exercícios realizados com perseverança conduzem à obtenção de belas e nobres ações. (*Mem.*, II 1, 18-20)

Aristipo não está disposto a trabalhar para obter seu próprio prazer e conforto, mas Sócrates mostra que o prazer e o conforto são frutos do trabalho (*pónos*). É neste momento que vemos surgir uma perspectiva muito mais positiva da vida política, segundo a qual os homens são capazes de beneficiar a si mesmos, seus amigos e suas pátrias por meio do trabalho duro e perseverante. Segundo o argumento socrático, aqueles que trabalham colhem bons frutos e sentem prazer com o resultado de suas atividades. O trabalho destes é recompensado pelo elogio dos outros tal como pela própria satisfação pelas boas ações praticadas. O que Sócrates refuta, portanto, não é o hedonismo em si mesmo, pois, como podemos observar, Sócrates não rejeita o prazer no processo de obtenção da felicidade. O que Sócrates refuta é o tipo de hedonismo que Aristipo reivindica para tornar mais fácil o processo de obtenção da felicidade. Ao se filiar a essa visão brutal, do hedonismo, que compreende que a felicidade de alguns mestres é condicionada à miséria de muitos escravos, é Aristipo, e não Sócrates, que está a defender uma política aos moldes de um Trasímaco (JOHNSON, 2021, p. 153). Para Xenofonte, por outro lado, mostra que a reciprocidade é a chave para o tipo adequado de política. Ora, depois de expor a radical visão de Aristipo, Sócrates enfatiza que aqueles que possuem a *enkráteia* são capazes de fazer amigos e conquistar assim o elogio e admiração de muitos.

Na segunda parte do diálogo, Sócrates irá expor o apólogo de Pródico, no qual se narra a história de que Herácles, quando jovem, precisou escolher qual caminho seguiria dali por diante: o caminho do vício ou o caminho da virtude. Qualquer que seja o tamanho do débito de Xenofonte para com Pródico, o fato é que a história narrada por Sócrates se enquadra perfeitamente nos argumentos apresentados por Sócrates até então. Assim, a narrativa mítica trazida por Xenofonte terá a função de corroborar os argumentos socráticos como uma ilustração. Na história em questão duas divindades aproximam-se de Herácles, que precisa escolher a qual delas ele irá se filiar: de um lado, a divindade chamada *Vício*, que também é conhecida como *felicidade*; do outro, a *Virtude*. *Vício* oferece a Herácles não apenas uma vida mais agradável, mas também mais fácil. Segundo a divindade, ao escolher ser amigo dela, Herácles não deixará de experimentar nenhum tipo de prazer, não precisará ter nenhuma preocupação como guerras ou assuntos cotidianos. É importante notar, que *Vício* diz que, ao se filiar a ela, Herácles não precisará temer a pobreza ou as dificuldades dela advindas. Isso porque ela, tal como Aristipo defende no início do diálogo, permite que seus seguidores tratem os outros como escravos e se aproveitem de seu trabalho sem nenhum tipo de compensação. A *Virtude*, por sua

vez, apresenta uma perspectiva de vida mais dura, em que o trabalho é extremamente valorizado. Ela enfatiza que nada de bom poderia vir sem esforço. No entanto, lembra que de tudo quanto há de belo e nobre, nada foi concedido pelos deuses aos homens sem dor e sem cuidado, assim, ela diz que Herácles, caso queira ser beneficiado pelos deuses, terá de honrá-los, e, caso queira ser estimado por seus companheiros e horando por sua pátria, deverá ser útil a eles.

É importante perceber que a *Virtude* demonstrará que o trabalho duro promove o acolhimento daquele que o pratica em sua comunidade. Desse modo, a *Virtude* enfatiza em seu discurso que, embora o trabalho seja duro, ele é capaz de integrar o homem à sua comunidade, bem como também de o integrar à dimensão divina da existência na figura do favor dos deuses. A vida árdua, tal como proposta pela *Virtude*, apesar de não ser confortável como aquela que sua antagonista propõe, seria apenas uma espécie de meio para obter prazeres superiores. Para cada tipo de prazer haveria uma tarefa a ser executada: para obter o favor dos deuses, Herácles deve cuidar deles; para ser querido entre os amigos, ele deve ser gentil com eles; se quer a honra da cidade, ele deve ser útil à pátria (*Mem.*, II 1, 28). Em resumo, o que a *Virtude* ensina para Herácles é que o (melhor) prazer é fruto resultante do trabalho. Este prazer, sim, traria verdadeiro regozijo ao homem que pratica nobres ações. Seu corpo não seria adoecido em razão da falta de prática de exercícios, e ele seria útil a si e a todos. Assim, seus amigos lhe seriam gratos pelas benesses, e a cidade lhe prestaria honra por seus atos em favor da pátria. Por outro lado, a vida fácil e agradável proposta por *Vício* têm seus malefícios expostos pela *Virtude*:

– Desgraçada, o que possuis tu de bom? Ou o que sabes tu do prazer, se nada queres fazer para o atingir? É que tu nem pelo desejo dos prazeres esperas, porque antes de os desejares já os satisfizeste todos: comes antes de teres fome; bebes antes de teres sede; arranjas cozinheiros para comeres mais a gosto; procuras vinhos caríssimos para beberes com mais prazer; procuras ter neve no Verão; para dormires com agrado não te chegam apenas os agasalhos suaves mas procuras também estrados para as colchas, pois não é por causa do cansaço que desejas o sono, mas por não teres nada para fazer. E forças os prazeres do sexo mesmo antes de sentires essa necessidade, recorrendo a artifícios e usando homens como se fossem mulheres. É assim que educas os teus próprios amigos, excitando-os durante a noite, e fazendo-os dormir durante as horas mais produtivas do dia. Mesmo sendo imortal foste afastada dos deuses e desprezada pelos homens de bem. Não ouves, sequer, o mais belo dos sons, o

dos teus próprios elogios, nem contemplas o que há de mais agradável para contemplar porque nunca te viste, a ti própria, realizar qualquer boa obra. Quem é que poderia acreditar em algo que tu disesses? Quem é que estaria disposto a ajudar-te se precisasses de alguma coisa? Ou quem é que, pensando bem, teria coragem de pertencer ao mesmo grupo que tu? O grupo daqueles que, sendo novos, são fracos de corpo, e, tendo envelhecido, se tornam débeis de espírito; os que durante a juventude se apresentam nutridos sem esforço, mas que atravessam a velhice dolorosamente alquebrados; envergonhados pelo que fizeram, mortificados pelo que fazem; correndo para os prazeres durante a juventude e reservando as dificuldades para a velhice. (*Mem.*, II 1, 30-32)

Em síntese, a narrativa mítica apresentada por Xenofonte evidencia que o caminho do vício não é capaz de produzir nada útil. Pelo contrário, aqueles que seguem a vida tal como aquela proposta pela divindade *Vício* não cuidam do corpo, não são capazes de realizar nenhuma ação que seja benéfica a si ou qualquer outro (inclusive até transmite a terceiros os malefícios que vive). O que essa narrativa mítica ilustra é que, em realidade, o mundo não se divide numa lógica de servos e senhores, mas, sim, entre aqueles que sentem prazer com o trabalho e, a partir dele, criam uma comunidade baseada na utilidade e na reciprocidade como fundamento. É interessante perceber o papel crucial que Xenofonte enxerga não apenas nas nobres ações para a obtenção da felicidade individual, mas também o caráter relacional necessário nesse processo. A admiração dos amigos e a honra por parte da cidade são consequências naturais daqueles que se dedicam a obter, a partir do autodomínio, uma vida virtuosa. A amizade, tal como Xenofonte já dá indícios nesse diálogo, não é apenas uma consequência natural daquele que pratica as ações. O Sócrates de Xenofonte encara que as relações humanas necessitam, para serem mais elevadas, ter um fundamento político. Não é de se espantar que a *Virtude* enalteça o fato de ser admirada em sua comunidade (os deuses), ao passo que sua antagônica correspondente seja rejeitada e excluída do convívio coletivo em razão da vida que leva. Não há nenhum benefício em se manter qualquer tipo de relação com qualquer um que só pense no próprio prazer e não traga nenhum tipo de benefício aos amigos. A educação para o governo foi apenas o pretexto. A reflexão socrática, em todo tempo, consistiu num exame da *enkráteia* como fundamento que conecta o agente moral ao ordenamento cósmico, bem como ao ordenamento político. Parafraseando a professora Alice Haddad (HADDAD, 2022, p. 7), Xenofonte nos mostra que a formação para os assuntos de si não exclui em nenhum momento a formação para os assuntos da casa, da comunidade

e do cosmo ao qual este homem pertence. Pelo contrário, ela é precisamente aquilo que integra o homem ao seu meio e viabiliza o (adequado) prazer.

3.4 Os diálogos sobre a *φιλία*: os efeitos práticos na vida dos agentes morais socráticos

Como temos visto até aqui, a virtude, sob a pluma de Xenofonte, é uma condição individual que tem a vocação de se propagar (pela via da admiração e do afeto mútuo). O homem virtuoso (*kalòs kagathós*), aquele que pratica o autodomínio, pratica ações nobres e experimenta os mais elevados prazeres. Essa vida alcança seus amigos, que o admiram e procuram o imitar, além de obterem dele muitos benefícios. Em síntese, a virtude parece ser entendida por Xenofonte como algo que se irradia de um para o outro formando uma comunidade de homens dispostos a se beneficiarem mutuamente e atingirem juntos o melhor de si. Não por acaso, a amizade aparece nas *Memoráveis* como um dos temas mais recorrentes.

Sócrates, o *kalòs kagathós* por excelência, é retratado por Xenofonte como o mais excelente e mais feliz dos homens (*Mem.*, IV 8, 11). O mestre virtuoso não apenas é um modelo para seus discípulos, ele também está disposto a ensinar generosamente tudo aquilo que sabe (*Mem.*, I 3, 3). Assim, não é de se estranhar o fato de que Xenofonte tenha escolhido o formato de diálogos, em que Sócrates é retratado conversando, seja com amigos, seja com personagens do círculo ateniense. Os diálogos, históricos ou não³⁶, retratam situações cotidianas em que Sócrates ensina, dá conselhos, repudia as práticas que acredita estarem em desacordo com a virtude etc. Como se vê, o formato de diálogo tende a corroborar o fato de que a pretensão deste Sócrates era a de compartilhar aquilo que sabia com seus amigos e fazer dessa rede de afetos uma comunidade baseada na virtude e no florescimento moral coletivo. Prova do valor que o Sócrates de Xenofonte dava às relações de natureza afetiva está no diálogo com o sofista Antífonte, quando Sócrates chega a dizer que enquanto alguns gostam de possuir um bom cavalo, um bom cão ou um bom pássaro, ele preferia ter bons amigos com os quais ele poderia ler livros de sábios homens do passado, encontrando juntos as coisas boas destes livros (*Mem.*, I 6, 14).

³⁶ Creio que a esta altura já esteja claro que buscar a historicidade do Sócrates de Xenofonte não é nossa pretensão.

Na estrutura das *Memoráveis*, os diálogos que abordam especificamente o tema da amizade estão concentrados no livro II (capítulos 2-10). Apesar do tema em questão não ser abordado nas *Memoráveis* como um ensaio ou um detalhado tratado filosófico, os diálogos que Sócrates trava com seus interlocutores deixam claros alguns fundamentos importantes. Façamos aqui, portanto, uma exposição panorâmica dos diálogos,

No diálogo entre Sócrates e Critóbulo³⁷ (*Mem.*, II 6), Sócrates afirmará que a amizade é uma disposição natural do homem. Isso porque, segundo Sócrates, eles precisam uns dos outros, sentem compaixão, ajudam-se e trabalham juntos, bem como, conscientes dessa situação, são agradecidos uns aos outros. Contudo, tal como tendem a estabelecer relações afetivas entre si, os homens também possuem tendência para a guerra, pois divergem entre si, cobiçam por vezes as mesmas coisas, sentem inveja, são ambiciosos. Nesse sentido, Sócrates afirmará que os homens bem formados (*kalòs kagathós*), em virtude de terem o autodomínio, conseguem moderar seus desejos, evitam a discórdia e conseguem ainda serem benéficos aos seus companheiros. É importante perceber que a capacidade de trazer benefícios aos amigos, ou seja, a capacidade de ser útil, típica dos homens bem formados, é uma tônica nos diálogos sobre amizade. Poderíamos facilmente concluir que a *utilidade* é fundamento das amizades, de acordo com a ótica socrática.

Como temos visto até aqui, a utilidade é um conceito presente em toda a extensão das *Memoráveis*. Ora, foi a utilidade que norteou a inteligência criativa que formou o cosmo (*Mem.*, I 4, 2-19 e IV 3, 2-18), foi visando à utilidade que a mesma inteligência divina dotou o homem com uma alma inteligente para que este pudesse compreender a importância de se prestar culto aos deuses e reconhecer, no curso de sua existência volitiva, o valor do autodomínio (*Mem.*, I 4, 13). Assim, tendo como alvo a utilidade, Sócrates compreendeu que o autodomínio seria a chave para que o homem pudesse experimentar os prazeres de maneira mais elevada e, desse modo, pudesse obter para si e para seus amigos muitos benefícios (*Mem.*, I 2, 1-2). Como não poderia deixar de ser, acerca do tema da amizade, a utilidade é compreendida como uma condição *sine qua non* para a viabilização de boas amizades. E sim, existem amizades que não são boas. Tomemos como exemplo a amizade proposta por *Vício* a Herácles, na narrativa

³⁷ O mesmo da passagem I 3, considerado por Sócrates como insensato por ter beijado o filho de Alcebiades (que era um belo rapaz).

mítica exposta no diálogo com Aristipo (item 2.4.2): uma união que consistiria na satisfação dos desejos e numa vida de facilidades às custas do trabalho alheio. Sob o crivo da utilidade, esta pode ser considerada uma má amizade, uma vez que não existe nada de benéfico para nenhum dos sujeitos que se unem. Tomando, portanto, a utilidade como fundamento das amizades, muito bem observa a professora Alice Haddad a respeito do mecanismo de atuação deste conceito dentro das *Memoráveis*: *a amizade é a via, por excelência, da aquisição de benefícios. O que a caracteriza especificamente é justamente a relação de troca de benefícios entre os polos dessa relação.* (HADDAD, 2020, p. 37). Noutros termos, o que Xenofonte compreende como sendo o fundamento das boas amizades (a utilidade) – aquelas do tipo mais elevado, em que há uma relação de mútuo afeto em virtude da admiração do amigo virtuoso – **é seu caráter cambial**, ou seja, a possibilidade de obter vantagens através da amizade. Mas é claro que essa não é uma via de mão única. Ainda na narrativa mítica exposta no diálogo com Aristipo, a divindade *Virtude* enfatiza:

Quem é que poderia acreditar em algo que tu disseses? Quem é que estaria disposto a ajudar-te se precisasses de alguma coisa? Ou quem é que, pensando bem, teria coragem de pertencer ao mesmo grupo que tu? O grupo daqueles que, sendo novos, são fracos de corpo, e, tendo envelhecido, se tornam débeis de espírito; os que durante a juventude se apresentam nutridos sem esforço, mas que atravessam a velhice dolorosamente alquebrados; envergonhados pelo que fizeram, mortificados pelo que fazem; correndo para os prazeres durante a juventude e reservando as dificuldades para a velhice. (*Memoráveis*, II 1, 31-32)

É preciso que aquele que pretende ter bons amigos e se beneficie de suas amizades seja ele também um bom amigo, isto é, uma fonte de benefícios para seus amigos. Assim, Sócrates parece compreender a amizade como uma comunidade que, além de afetiva, é organizada a partir de um protocolo diplomático em que todos sejam beneficiados. Sobre os benefícios que se pode conceder a um amigo ou os que se pode obter dele há uma ampla lista. Vejamos alguns.

Num curto diálogo entre Sócrates e Críton - que em dificuldade de gerir seus negócios por conta do constante assédio de homens que o levavam a tribunais com o propósito expresso de prejudicá-lo (os sicofantas) -, Sócrates aproveita-se da situação para lhe aconselhar sobre as vantagens de se ter um amigo verdadeiro (*Mem.*, II 9, 1-8). Segundo o conselho de Sócrates, um bom amigo serviria como que um cão de guarda,

protegendo-nos de situações como estas. Após a conversa, Críton e Sócrates encontram Arquedemo, um homem humilde, mas muito bom nas palavras e nas ações. Rapidamente Críton cria um vínculo de amizade com Arquedemo, compartilhando com ele parte de suas colheitas e também a ele dedicando tempo e atenção. Grato a seu amigo, Arquedemo usa sua habilidade para apanhar um dos sicofantas que tanto atormentavam os negócios de seu amigo e leva-o a tribunal. Por fim, Arquedemo não apenas conseguiu prejudicar um dos inimigos de Críton como também o fez pagar-lhe uma indenização. As benesses que Críton obteve de sua amizade foram tantas que outros amigos constantemente lhe solicitavam os serviços de Arquedemo. Neste curto diálogo é pertinente destacar como um amigo pode, em virtude de sua ação benéfica, ser como que uma extensão de seu amigo para alcançar, por exemplo, como neste caso, proteção patrimonial e até mesmo prosperidade. Este exemplo clássico de Críton e Arquedemo mostra que a amizade é benéfica para ambos os lados da relação.

Essa lógica do amigo como extensão de si para os mais diversos assuntos também pode ser encontrada no diálogo entre Sócrates e Querécates (*Mem.*, II 3). No diálogo em questão, Sócrates procura entender a razão de Querécates não conseguir se entender com seu irmão Querefonte. O diálogo inteiro consiste numa tentativa de Sócrates mostrar as vantagens de se ter os irmãos como amigos, enquanto Querécates segue apresentando os motivos de tal relação não ser viável dado o comportamento de seu irmão. Um dos argumentos mais contundentes apresentados por Sócrates vai pela via religiosa. Sócrates argumenta que a divindade que criou o homem o fez com duas mãos, dois pés, dois olhos. No entanto, nenhum desses membros atua fora do alcance do corpo, ao passo que os irmãos, quando unidos pela amizade, podem agir em conjunto com vistas ao benefício mútuo (*Mem.*, II 3, 19).

Além dos benefícios de natureza material, podemos também destacar os benefícios de outras naturezas. No *Banquete*, ao elogiar a amizade entre Cálias e Autólico (assunto do qual já tratamos no item 2.4.1), Sócrates enfatiza que, dentre os muitos benefícios das amizades afetivas, está a possibilidade de ter o amigo como um companheiro em momentos difíceis como doenças e deterioração do corpo (*Banquete*, 8.17-19). Neste mesmo texto, Sócrates afirma que ser amigo de alguém virtuoso é benéfico no sentido de nos estimular a buscar a virtude, uma vez que não se querará perder a amizade de alguém perfeito (*Banquete*, 8.27).

3.4.1 O potencial político da amizade no Sócrates de Xenofonte

A mutualidade benéfica, compreendida pelo Sócrates de Xenofonte como um dos pilares das relações humanas baseadas na virtude, abre novos caminhos exegéticos. Para Dorion, a utilidade no contexto das *Memoráveis* pode ser compreendida como um elemento que progride como que em círculos concêntricos, onde no centro encontra-se o homem desenvolvendo o autodomínio; tendo seu modo de vida repercutindo aos outros homens ao seu redor até alcançar a cidade inteira (DORION, 2010, p. CCXVII). Ora, o agente moral que consegue treinar seu corpo para resistir aos prazeres e os transforma, através do autodomínio, numa experiência mais elevada é capaz de obter vantagens não apenas para si próprio, mas para os seus amigos. Os amigos, por sua vez, também se tornam sujeitos virtuosos. Uma vez que admiram a virtude de seu amigo, buscam também aprender a virtude admirada no amigo e trazem também benefícios para si mesmos e para outros amigos. A cidade, por sua vez, constituída de homens nobres que praticam grandes ações, obtém grandes conquistas e lhes presta honras.

Podemos compreender, assim, que o Sócrates das *Memoráveis* desenvolve um pensamento que considera o homem não apenas sob a ótica de seus próprios dilemas morais. Há ali uma reflexão sobre a vida deste homem a partir de sua integração com a comunidade à qual pertence. A Professora Melina Tamiolaki chega a considerar que a amizade em Xenofonte está mais próxima de uma ação calculada com vistas a finalidades políticas (TAMIOLAKI, 2018, p. 440). Segundo essa perspectiva, o afeto seria secundário nas amizades. O agente moral se torna em realidade um líder político cuja maior intenção nas relações é a busca por aliados. Essa não é uma interpretação exagerada. Não são incomuns as passagens nas *Memoráveis* em que Sócrates esteja falando sobre o arquétipo da virtude e vincule a realização humana com exemplos de liderança: seja a liderança em relação aos filhos, aos escravos, na gestão do lar e na gestão da cidade. Em *Mem.*, I 5, 2-5, Sócrates questiona como um incontinente poderia ser confiado para a administração de um exército durante a guerra, ou os assuntos do lar, como a criação dos filhos e a gestão do patrimônio. Com Aristipo, o tema da conversa é ainda mais direto, fala-se precisamente sobre as qualidades que um bom líder precisa reunir para exercer a governo da cidade (*Mem.*, II, 2-34). Contudo, é no que se refere às relações humanas que reside o cerne da questão política das *Memoráveis*.

A verdadeira chave de interpretação política das *Memoráveis* está precisamente na mutualidade benéfica típica daquelas amizades consideradas por Sócrates como mais

elevadas. No diálogo com seu filho Lâmprocles (*Mem.*, II 2), Sócrates define que a ingratidão pode ser definida como a atitude de, tendo condições, não retribuir favores a quem nos tenha sido favorável (sejam amigos, sejam inimigos). Ora, vendo sob esta perspectiva, as benesses podem ser compreendidas como um ativo político da maior importância.

O professor David K. O'Connor observa que a liberdade de Sócrates pode ser compreendida sob duas dinâmicas: a primeira, como a liberdade ascética, aquela liberdade obtida por meio do autodomínio (a condição de ser livre dos desejos). E a segunda, como a “liberdade de troca”, que pode ser compreendida como a liberdade que alguém obtém ao ser merecedor de gratidão por parte de terceiros sem nada lhes dever (CONNOR, 2016, p. 90). Ora, se a mutualidade benéfica entrar em dissimetria, é possível, portanto, considerar que esse débito pode ser instrumentalizado para garantir aliados.

Não nas páginas das *Memoráveis*, mas no *Hieron*, Xenofonte coloca o poeta ateniense Simônides numa conversa com Hieron, o tirano de Siracusa. Na conversa em questão o tirano tenta convencer o poeta de que a vida de um líder não tem nenhuma vantagem. Segundo o argumento de Hieron, a vida de um líder é cercada pela tensão das desconfianças, ele não consegue saber se as pessoas pelas quais ele nutre algum tipo de afeto de fato o amam ou se sentem forçadas a emular tais sentimentos pelo temor (*Hieron* I, 37). Um dos conselhos dados pelo poeta Simônides nos oferta um interessante argumento em favor das benesses como instrumento político. Vejamos:

Portanto, enriqueça seus amigos sem hesitar, oh Hieron! Então você se enriquecerá. Faça a cidade mais próspera, e com ela você aumentará seu poder. Ganhe aliados para ela... E considere o país como sua casa e os cidadãos como seus parentes; aos parentes, como filhos, e aos seus filhos, como à sua própria alma, e a todos eles **se esforce para conquistá-los com benefícios**. Pois através dos benefícios você se torna o dono de seus amigos e não haverá inimigos que possam resistir a você. E se fizeres tudo isso, fique tranquilo que terá alcançado o bem mais belo e afortunado que existe entre os homens: **serás feliz sem ser invejado**. (*Hieron*, XI, 14-15. Tradução para o espanhol por Manuel Fernandez Galiano com tradução para o português minha)

A ideia defendida pelo poeta Simônides é a de que Hieron, mediante a manipulação de benefícios públicos, alcance o maior número de aliados. Assim, todos se sentirão em débito com seu grande líder bem feitor e não haverá um único oponente que consiga resistir a um exército de aliados tão engajados. Coisa semelhante diz Sócrates no diálogo

sobre as vantagens que os amigos podem oferecer num nível político (para o líder de uma cidade). Vejamos a passagem:

De que modo, então, não há de ser proveitoso para quem exerce cargos públicos possuir os melhores amigos, utilizando-os como colaboradores das suas ações mais do que como oponentes? Porque também é evidente que, quando alguém trava uma luta, necessita de aliados, e muitos, se os seus adversários forem homens bem formados. E esses, que se querem como aliados, têm de ser bem tratados para que queiram fazê-lo com entusiasmo. (*Mem.*, II 6, 27-28)

Em ambas as passagens a ideia é que a amizade pode sim ser instrumentalizada para fins políticos. O líder que se torna amigo de seus compatriotas, além de trazer a eles muitos benefícios, cria uma espécie de poder que envolve seus compatriotas como que com punho de aço envolvido por luva de seda. O Sócrates de Xenofonte também chega a assumir que se utiliza desse tipo de estratégia para não para exercer influência política (pois Sócrates não faz política, apesar de aconselhar aos outros que desenvolvam tal prática), mas para garantir a manutenção de sua liberdade, que ele classifica como aquilo que mais nos aproxima do divino. Vejamos algumas passagens onde podemos constatar essa postura socrática:

- **Sócrates mantém com aqueles que o procuram um status de superioridade benéfica em razão de não cobrar por seus ensinamentos**

E quanto à eficácia do meu trabalho, não vos parece também que é uma prova o fato de muitos cidadãos que procuram a virtude, e também muitos estrangeiros preferirem, de entre todos, acompanhar-me a mim? E qual diríamos que é a causa para o fato de que, mesmo sabendo todos que eu não tenho bens para retribuir, muitos estejam, no entanto, dispostos a trazer-me ofertas? Ou até que ninguém reclame de mim a retribuição de nenhum favor e, pelo contrário, muitos concordem que tem comigo uma dívida de gratidão? (*Apologia*, 15-17. Tradução Ana Elias Pinheiro com alterações nossas)

- **Justificava de não cobrar por seus ensinamentos com o argumento de preservar sua liberdade**

Acreditava ele que, com esta atitude, ganhava a sua liberdade. E acusava de a alienarem aqueles que recebiam um salário pelos seus ensinamentos, porque se obrigavam a si próprios a dialogar com quem lhes pagasse. (*Memoráveis*, I 2, 6. Tradução Ana Elias Pinheiro)

Sócrates, como se pode observar, está no topo das relações benéficas e é por isso um mestre que pode ensinar o valor da mutualidade benéfica. Por fim, num sentido político, podemos compreender o efeito da amizade, tal como ela é compreendida na ética socrática das *Memoráveis*, sob duplo aspecto: em primeiro lugar, ela cria cidades cujos cidadãos mantêm fortes vínculos afetivos e elimina quaisquer possibilidades de conflitos internos baseados na ganância ou em disputas internas (*Mem.*, II 6, 22-26). Em segundo lugar, ela cria verdadeiras potências econômicas e militares, pois, uma vez que todos estão vinculados entre si pelo afeto e vinculados ao líder através de uma dívida de gratidão, não haverá nenhum oponente que consiga reproduzir tal hegemonia e possa fazer frente com o poder desta cidade virtuosa (*Hieron*, XI, 14-15 e *Memoráveis*, II 6, 27-28). Sócrates parece falar não apenas de uma reflexão sobre a amizade ou as relações humanas dentro de uma perspectiva meramente ética. Há aí uma concepção política muito peculiar.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Provocados pelas vívidas passagens impressas nas *Memoráveis*, buscamos ao longo deste trabalho responder se, para além do brilho da escrita e da criatividade de Xenofonte, seria possível para um pensador constantemente acusado de faltar com o rigor filosófico, ser capaz de capturar aquilo que de fato aprendeu (num sentido filosófico) com Sócrates. Ao apresentar seu mestre como o mais sábio e o mais feliz dos homens, Xenofonte, ao longo dos quarenta e nove diálogos das *Memoráveis*, coloca na boca de mestre ensinamentos para as demandas da vida cotidiana e o credencia para falar sobre a felicidade humana. Os diálogos e as passagens das *Memoráveis*, apesar de terem uma amplitude temática bastante considerável, tem em comum o fato de Sócrates, sempre que ensinava ou dizia algo, determinar a utilidade (ὠφελῆν) como o vetor da construção argumentativa. Assim, aquilo que aqui chamamos de *ética da utilidade*, é fruto, portanto, de uma análise que não toma os diálogos e as passagens das *Memoráveis* de maneira isolada, mas que compreende que os contextos que a obra produz, considerados em conjunto pelo lastro argumentativo de Sócrates, dão forma à filosofia que Xenofonte demonstra ter compreendido (e escolhido assim retratar). De maneira mais sintética, o Sócrates de Xenofonte, argumentando sob o prisma da utilidade, apresenta a felicidade humana através de uma perspectiva muito mais ampliada. Perspectiva esta que considera o cosmo, o homem e seu corpo, o universo volitivo e as relações afetivas sexuais e sociais humanas.

Ao falar sobre o cosmo, Sócrates integra a vida humana à dimensão religiosa usando o lugar comum dos ritos e da religiosidade grega apenas como um pretexto para dar voz a ideias que são absolutamente originais. Estou me referindo aos diálogos entre Sócrates e Aristodemo (*Mem.*, I 4, 2-19) e o diálogo entre Sócrates e Eutidemo (*Mem.*, IV 3, 2-18). Segundo Sócrates, o homem, o mundo e todas as coisas que comparecem na realidade são apresentados como parte da criação que, por sua vez, é fruto da criatividade divina. O argumento do design inteligente é o elemento da maior importância dentro do recorte que fizemos. A leitura da obra *Creationism and its critics in antiquity*, escrita pelo professor David Sedley foi fundamental para elucidar as questões religiosas da Antiguidade que dão contexto a nossa discussão neste ponto. Dentro da perspectiva socrática apresentada por Xenofonte, o homem ocupa uma posição de centralidade pois foi privilegiado com uma alma dotada de parte da inteligência da divindade que tudo criou (*Mem.*, I 4, 8). Em razão das benesses divinas, os homens compreendem a posição

privilegiada que ocupam, o conhecimento os leva a construir cidades, promulgar leis. Além disso, mais do que apenas usufruir das benesses divinas, Sócrates compreende que somente o homem é que pode conceber a existência dos deuses e por isso o culto não é apenas uma evidência da piedade, mas uma espécie de integração do homem com o cosmo do qual ele é parte.

Ao descer do céu, concentramo-nos em analisar a importância que o Sócrates de Xenofonte atribui ao corpo humano. Enquanto o elemento *alma* sempre aparece de maneira indireta, nas *Memoráveis* o corpo é tratado como um assunto da maior importância. Sócrates parece ciente de que um corpo despreparado ou incapaz de resistir aos desejos que nele se efetuam é igualmente incapaz de reproduzir ações consideradas (racionalmente) como moralmente adequadas. É, portanto, a *enkráteia* uma habilidade do corpo, eleita pelo Sócrates de Xenofonte como a prática que viabiliza o exercício da virtude. As ações boas, por assim dizer, Sócrates compreende como o fruto de capacidades do corpo: resistir à fome, resistir ao frio, resistir aos desejos sexuais. O prazer, como se vê, é colocado no centro da discussão a respeito daquilo que seria uma vida boa. Para muitos dos antigos filósofos gregos, a vida ética era entendida como intimamente ligada a noções importantes como integridade racional, autocontrole, autossuficiência e assim por diante, e esse é o caso de Xenofonte. No entanto, o prazer, visto com muita desconfiança por aqueles que sustentam filosofias morais que se baseiam na racionalidade e no autodomínio, é acolhido pelo Sócrates de Xenofonte. O problema não é o prazer em si, mas a maneira como o prazer é experimentado pelo agente moral. Para Sócrates a *enkráteia* submete o corpo a uma dinâmica em que o prazer necessita ser antecedido pelo autodomínio. Nesse sentido, a fome e a sede se tornarão verdadeiros temperos. Do mesmo modo, o sucesso e a honra pelas ações nobres são precedidos pelo trabalho (πόνον).

Sem desconsiderar a vida relacional dos indivíduos, o Sócrates de Xenofonte também se mostra imensamente interessado pela vida afetiva dos agentes morais. O prazer homoafetivo de natureza sexual é tratado nas *Memoráveis* e no *Banquete* com especial atenção. Segundo o Sócrates demonstra, o prazer de natureza sexual entre dois homens pode e deve se tornar mais elevado. Assim, o fundamento das boas amizades (a utilidade) – aquelas do tipo mais elevado, em que há uma relação de mútuo afeto em virtude da admiração do amigo virtuoso – é seu caráter cambial, ou seja, a possibilidade de obter vantagens através da amizade. Em resumo, quando os homens excelentes, no

seio de suas relações afetivas, praticam ações nobres e estimulam seus amigos para tanto, criam-se comunidades baseadas no afeto e nos grandes feitos. Nessa grande comunidade de homens nobres não haveria espaço para vícios danosos como a preguiça, a inveja ou a ingratidão, na medida em que os homens seriam úteis para si próprios e para com os demais. Vimos que o entendimento socrático da amizade permite, considerando o aspecto das retribuições benéficas, a possibilidade de interpretações para o campo político.

Ao término deste trabalho, que teve por objetivo refletir sobre o socratismo exposto nas *Memoráveis*, creio que entregamos, aos que possam se interessar, uma pesquisa capaz de elucidar ou, ao menos capaz de apontar caminhos, para que o socratismo seja (re)pensado a partir de uma outra ótica. Cabe-nos indagar, a partir daqui, em que medida as ideias que Xenofonte coloca na boca de Sócrates nas *Memoráveis* também estão presentes em outras obras do corpus Xenofontiano. A título de exemplo, podemos mencionar que o *Ciro* (da *Ciropedia*), ao que parece, seria um socrático idealizado (ou tanto Sócrates, quanto *Ciro*, podem na realidade estarem imbuídos das ideias que Xenofonte desenvolveu sobre assuntos morais). No *Hieron*, da mesma forma, a presença de diversos elementos socráticos sem a presença de Sócrates chama a atenção. De todo modo, vale ressaltar que este trabalho nos ajudou muito a compreender a órbita dos elementos que compõem o pensamento socrático nas *Memoráveis* e esperamos que ele possa ajudar os leitores nesse sentido, bem como também que contribua no sentido de enriquecer o socratismo de maneira geral, tanto quanto nos ajude a compreender o valor de Xenofonte como autor socrático e como filósofo.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

5.1 Textos antigos

ARISTÓFANES. As Nuvens. Tradução: Gilda Maria Reale Starzynski. In: PESSANHA, J. A. M. (coord.). *Sócrates*. 2. ed. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980. (Os pensadores). p. 167-222.

ARISTÓTELES. *A Poética*. Tradução: Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. *Poética*. Tradução, introdução e notas: Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1987.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. Defesa de Sócrates. Tradução: Jaime Bruna. In: PESSANHA, J. A. M. (coord.). *Sócrates*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

XENOFONTE. *Banquete, Apologia de Sócrates*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

_____. *Hieron*. Texto, traducción y notas de Manuel Fernandez Galiano. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1971.

_____. Banquete. Tradução: Líbero Rangel de Andrade. In: PESSANHA, J. A. M. (coord.). *Sócrates*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

_____. *Memoráveis*. Tradução, introdução e notas A. E. Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.

_____. *Memoráveis*. Tradução: Líbero Rangel de Andrade. In: PESSANHA, J. A. M. (coord.). *Sócrates*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

5.2 Comentários e estudos complementares

ALENCAR, C. *A filosofia de Sócrates: o cuidado de si como exercício da excelência*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2021.

BENOIT, H. *Sócrates, o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Moderna, 1996. (Logos).

CANFORA, Luciano. *Um ofício perigoso: a vida cotidiana dos filósofos gregos*. Tradução Nanci Fernandes e Mariza Bertoli. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

CHERNYAKHOVSKAYA, O. Mechanisms of Pleasure according to Xenophon's Socrates. In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (ed.). *Plato and Xenophon: Comparative studies*. Leiden: Brill, 2018. p. 334-355.

DORING, Klaus. Os alunos de Sócrates. In: MORRISON, Donald R. (org.). *Sócrates*. Tradução André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 51-78.

DORION, Louis-André. *Akrasia et enkrateia* dans les *Mémoires* de Xénophon. *Dialogue*, v. 42, n. 4, p. 645-672, 13 April 2010.

_____. Ascensão e queda do problema socrático. In: MORRISON, Donald R. (org.). *Sócrates*. Tradução André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 23-49.

_____. *Compreender Sócrates*. Tradução Lucia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. The Straussian Exegesis of Xenophon: The Paradigmatic Case of *Memorabilia IV 4*. In: GRAY, Vivienne J. (ed.). *Oxford Readings in classical Studies – Xenophon*. New York: Oxford University Press, 2010. p. 283-323.

_____. Introduction. In: XÉNOPHON. *Mémoires*. Paris: Les Belles Lettres, 2010. t. 1, p. VII-CCLII.

GIANNANTONI, Gabrielle. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 2ª ed. Napoli: Bibliopolis, 1990. 4 v.

GRAY, Vivienne J. *The Framing of Socrates: interpretation of Xenophon's Memorabilia*. Stuttgart: Steiner 1998.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução Dion Davi Macedo. 6 ed. São Paulo: Editora Loyola, 2014.

HINDLEY, C. Xenophon on male love. *Classical Quarterly*, v. 49, n. 1, p. 74-99, 1999.

HUSS, Bernhard. *Xenophons Symposion: ein Kommentar*. Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1999.

KAHN, Charles H. *Platón y el diálogo socrático: El uso filosófico de una forma literaria*. Traducción de Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2010.

JOHNSON, David M. *Xenophon's Socratic Works*. New York: Routledge, 2021.

LONG, A. A. Socrates in Hellenistic Philosophy. *The Classical Quarterly*, v. p. 150-171, Jan. 1988.

_____. La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística. In: _____. *Los Cínicos: el movimiento cinico en la Antigüedad y su legado*. Traducción Vicente Villacampa. Barcelona: Seix Barral, 2000. p. 45-68.

MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. *O problema de Sócrates: O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

MORRISON, Donald R. Xenophon's Socrates as Teacher. In: VANDER WAERDT, Paul A. (ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994. p. 181-208.

MOSSÉ, Claude. *O processo de Sócrates*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1990.

NARCY, Michel. Le choix d'Aristippe: Xénophon, *Mémoires* II.1. In: GIANNANTONI, G. et al. (ed.). *La tradizione socratica*. Seminario di studi. Memorie dell'Istituto Italiano per gli studi filosofici, n. 25. Napoli: Bibliopolis. p. 71-87.

O'CONNOR, David K. The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A Reading of Xenophon's *Memorabilia*. In: VANDER WAERDT, Paul A. (ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994. p. 151-180.

_____. Xenofonte e a invejável vida de Sócrates. In: MORRISON, Donald R. (org.). *Sócrates*. Tradução André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 79-112.

SEDLEY, D.N. *Creationism and its critics in antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2007.

STAVRU, Alessandro. Akrasia in Xenophon's Socrates, in the light of the 5th and 4th Century debate over Akritic patterns of action. In: MARSICO, Claudia; NUNES LOPES, Daniel Rossi (ed.). *Xenophon, the philosopher: argumentation and Ethics*. Berlin: Peter Leng, 2023. p. 23-54.

_____. Socrates' Physiognomy: Plato and Xenophon in Comparison. In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (ed.). *Plato and Xenophon: Comparative studies*. Leiden: Brill, 2018. p. 224-267.

_____. La *kalokagathia* in Senofonte: un'eccellenza eminentemente socrática. *Calíope*, v. 42, n. 1, p. 4-17, 2021.

TAMIOLAKI, M. Xenophon's conception of friendship in *Memorabilia* 2.6 (with reference to Plato's *Lysis*). In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (ed.). *Plato and Xenophon: Comparative studies*. Leiden: Brill, 2018. p. 449-459.

VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*. Ed. Myles Burnyeat. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

WELLMAN, Robert R. Socratic Method in Xenophon. *Journal of the History of Ideas*, v. 37, n. 2, p. 307-318, Apr.-Jun., 1976.