
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Entre o desejo e a virtude: Eros, prazer e *enkráteia* nas *Memoráveis* de Xenofonte

Between Desire and Virtue: Eros, Pleasure and Enkráteia in Xenophon's Memorabilia

Estevão Pereira de Sousa*

 <https://orcid.org/0009-0005-0779-3650>

Resumo: Este artigo investigará a relação entre desejo, prazer e virtude na representação de Sócrates presente nas *Memoráveis* de Xenofonte. Nossa argumentação se concentrará no conceito de ἐγκράτεια (*enkráteia*), elemento fundamental da ética socrática tal como ela foi compreendida por Xenofonte. Partiremos do pressuposto de que, embora os desejos e prazeres frequentemente sejam associados à desordem moral por parte da tradição filosófica da Antiguidade, Xenofonte apresenta uma compreensão socrática singular sobre a volição humana. Num primeiro momento, faremos uma reflexão sobre duas facetas da compreensão acerca da gênese dos apetites humanos. A primeira apresentando esses como forças de base corporal capazes de persuadir a alma, mas não de determinar absolutamente sua ação (função realizada pela alma humana). A segunda caracterizando esses como disposições implantadas pela divindade para assegurar a reprodução, a preservação e a conservação da vida. Na sequência, nosso percurso irá examinar ἀἐγκράτεια, conceito uma espécie de “filtro”, um mecanismo de controle e aprimoramento dos desejos e dos prazeres humanos. Para tal propósito, colocaremos este trabalho em diálogo com estudos recentes de especialistas procurando refletir sobre a distinção entre autodomínio e virtude e os mecanismos psicológicos da experiência volitiva. Por fim, usaremos passagens das *Memoráveis* para construir nossos argumentos e recorreremos ao texto do *Banquete* para ilustrar tais conceitos. Com isso, nosso objetivo será o de demonstrar que a ética socrática de Xenofonte não propõe a rejeição dos desejos, mas sua integração racional a uma vida virtuosa, na qual o

* Estevão Pereira de Sousa é mestre em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense, doutorando em Filosofia pelo PPGFIL da UFRRJ e bolsista do CNPQ.

autodomínio transforma as experiências volitivas em instrumentos de prazer, utilidade e formação moral.

Palavras-chave: Sócrates; Xenofonte; ética; *enkráteia*.

Abstract: *This article investigates the relationship between desire, pleasure, and virtue in the representation of Socrates in Xenophon's Memorabilia. Our argument focuses on the concept of ἐγκράτεια (enkráteia), a fundamental element of Socratic ethics as understood by Xenophon. We begin from the premise that, although desires and pleasures have often been associated with moral disorder in the philosophical tradition of antiquity, Xenophon presents a distinctive Socratic account of human volition. First, we examine two aspects of Xenophon's understanding of the genesis of human appetites. The first conceives them as bodily-based forces capable of persuading the soul, but not of determining its actions absolutely, since this function belongs to the human soul. The second characterizes them as dispositions implanted by the divine in order to ensure reproduction, preservation, and the continuation of life. We then turn to ἐγκράτεια, understood as a kind of "filter" and as a mechanism for regulating and refining human desires and pleasures. To this end, we engage with recent scholarship in order to examine the distinction between self-mastery and virtue, as well as the psychological mechanisms underlying volitional experience. Finally, we draw on passages from the Memorabilia to substantiate our arguments and turn to the Symposium to illustrate these concepts. Our aim, therefore, is to demonstrate that Xenophon's Socratic ethics does not advocate the rejection of desire, but rather its rational integration into a virtuous life, in which self-mastery transforms volitional experiences into instruments of pleasure, utility, and moral formation.*

Keywords: Socrates; Xenophon; ethics; *enkráteia*.

1 Introdução: A gênese dos desejos apresentada pelo Sócrates de Xenofonte

Em sua obra socrática mais proeminente, *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*¹, Xenofonte apresenta aos leitores uma das características centrais do socratismo²: o trato com relação aos desejos humanos. Nessa obra, como se sabe, Xenofonte não tinha objetivamente a pretensão de expor a filosofia de Sócrates³, contudo são recorrentes nela passagens onde o autor nos apresenta Sócrates fazendo afirmações sobre o universo volitivo humano. Em uma dessas primeiras exposições, Xenofonte apresenta Sócrates fazendo uma espécie de descrição sobre a natureza dos desejos humanos⁴. Trata-se da passagem I 2, 23, onde o autor expõe argumentos que visam eximir Sócrates da responsabilidade pela decadência moral de Crítias e Alcebiades. No trecho em questão, Sócrates assim define a natureza dos desejos: “[...] é que, no corpo, lado a lado com a alma, estão instalados os prazeres (αἱ ἡδοναί), que a persuadem (πείθουσιν) a não ser sensata [a alma] e a que seja rápida a contentá-los a eles e ao corpo”⁵.

Nessa passagem, vemos que Sócrates compreende os prazeres (ἡδοναί) como impulsos naturais de base corporal que, embora estejam associados à constituição fisiológica do homem, exercem efeitos sobre a alma, persuadindo-a (πείθουσιν) a ceder a eles e a buscar sua satisfação. Sobre essa primeira definição, apesar de ela não apresentar de maneira explícita todos os aspectos fisiológicos que, como veremos, também são alvo da reflexão socrática sobre o prazer, algumas considerações são importantes. Ora, se os prazeres “persuadem” a alma, isso significa que: 1) há uma espécie de interlocução; 2) há juízo (avaliação) e, portanto, 3) há possibilidade de objeção racional. Por essa razão o verbo πείθειν

¹ Daqui em diante me referirei à obra *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates* apenas por *Memoráveis*.

² O que estou chamando de aqui de *socratismo* se trata literalmente da imagem de Sócrates construída por Xenofonte em seus diálogos socráticos. Não é a pretensão deste trabalho colocar-se a respeito do clássico *Problema de Sócrates* (procedimento exegetico que visa compreender se a imagem de Sócrates produzida por Platão, Xenofonte, ou qualquer outro autor socrático em suas obras, teria de fato alguma relação com o Sócrates histórico). Portanto, toda vez que eu fizer menção ao pensamento socrático, estou falando da maneira como Xenofonte escolheu apresentar Sócrates em sua obra.

³ Sobre tudo nas *Memoráveis*, seu objetivo era fazer uma defesa póstuma da imagem de seu mestre.

⁴ O que chamamos de desejos/apetites são impulsos naturais de base corporal. Por outro lado, o que chamamos de prazer é a experiência associada à satisfação desses impulsos. Consideramos que ambos possuem efeitos sobre a alma na medida em que orientam a ação e, por esta razão, podem entrar em conflito com a deliberação racional. Daí o papel determinante da ἐγκράτεια, como veremos no curso deste artigo.

⁵ Xenofonte, *Memoráveis*, I 2, 23.

é determinante, persuadir implica que há uma relação de interlocução, um outro capaz de dizer “sim” ou “não”. Moore⁶ afirma que o termo ἐγκράτεια, no contexto da obra de Xenofonte, não é um elemento enfraquecedor ou supressor dos desejos, mas um espaço deliberativo onde a razão escolhe pelos desejos sem tornar o sujeito da ação um escravo deles⁷.

Os prazeres, assim, podem ser compreendidos como impulsos de base corporal que exercem pressão sobre a alma, orientando-a para ações destinadas à sua satisfação, sem, contudo, determinarem necessariamente sua realização, que permanece a cargo do agente moral. A definição de prazer feita nessa passagem atende a um contexto muito específico: eximir Sócrates da responsabilidade moral por Crítias e Alcibíades. Ora, uma vez que os prazeres apenas *atuam* sobre a alma, mas a decisão do agir pertence em última instância ao agente moral, Sócrates não é o responsável pela decadência moral de seus (degenerados) discípulos.

Noutra passagem, agora em *Mem.*, I 4, 1-19, Sócrates é retratado numa conversa com Aristodemo, um interlocutor cético quanto à possibilidade da existência ou da atuação dos deuses na vida dos homens. Apresentando argumentos favoráveis sobre a existência e a atuação divina, Sócrates apresenta sua compreensão a respeito da cosmologia⁸. A argumentação socrática nesse diálogo, ainda que não tenha tal propósito, nos apresenta compreensões importantes de Sócrates sobre os aspectos fisiológicos do prazer. O filósofo explica a seu interlocutor sobre como a inteligência divina teria criado o homem e dado a ele atributos corporais que lhe beneficiassem ante toda a criação. Segundo argumenta Sócrates, coisas como a proximidade da boca e das narinas, possibilitando uma prévia análise dos

⁶ MOORE, Christopher. *Xenophon's Socratic Education in Memorabilia Book 4*. In: STAVRU, Alessandro; MOORE, Christopher (org.). *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden; Boston: Brill, 2018, p.513.

⁷ A esse respeito falaremos com mais aprofundamento na próxima seção.

⁸ Essa passagem costuma ser ignorada ou tratada sem muita profundidade pela maior parte dos comentadores de Xenofonte. Leo Strauss (1972, p. 24-26), por exemplo, interpreta o diálogo entre Sócrates e Aristodemo sobretudo como uma demonstração racional da providência divina e da necessidade da piedade. Em sua interpretação, Strauss entende os exemplos da constituição do corpo humano como argumentos teleológicos voltados a justificar o culto aos deuses. Nesse artigo, por outro lado, sem negar essa dimensão apologética do diálogo, procuraremos demonstrar que é possível observar que a argumentação socrática também fornece importantes elementos para a compreensão da fisiologia e da psicologia moral do Sócrates de Xenofonte. Sob essa perspectiva, defendemos que, diferentemente de Strauss, o diálogo não apenas fundamenta a piedade, mas também uma concepção positiva da origem e da finalidade dos desejos.

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 acaso⁹. É importante notar já aqui, no primeiro livro das *Memoráveis* e num diálogo em que a reflexão esteja orientada para o tema cosmológico, a presença do valioso conceito das *Memoráveis*: a utilidade (ὠφέλεια)¹⁰. Durante o diálogo com Aristodemo, Sócrates é enfático em demonstrar que a composição corporal humana visa muito mais do que sua harmônica interação com o meio que o cerca. Segundo o filósofo, a benevolência divina é expressa na maneira como a inteligência divina constitui o corpo humano, dotando-o de uma organização voltada ao nosso benefício (ἐπ' ὠφελείᾳ). Tomemos como exemplo a passagem I 4, 6, quando Sócrates argumenta que a posição dos orifícios de excrementos foram colocados distante do nariz e da boca, uma vez que seria indesejável conviver com tais odores.

Em outra linha de argumentação, Sócrates demonstrará a Aristodemo que, em comparação com os animais, a benevolência divina fica ainda mais evidente. 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-sazonal¹¹.

Todos os argumentos apresentados por Sócrates visam demover de Aristodemo a ideia de que a inteligência divina não existe e que, caso exista, por ser tão poderosa e criativa, não depende do culto prestado pelos seres humanos. Ao fundamentar a necessidade da piedade, Sócrates revela, simultaneamente, traços fundamentais de sua compreensão do prazer. Além disso, sua argumentação oferece dois elementos que, embora não sejam exclusivamente fisiológicos, merecem especial atenção. O primeiro deles aparece na seguinte

⁹ *Ibidem*, I 4, 5-7.

¹⁰ SOUZA, Estevão Pereira de. *Entre Ditos e Feitos: um estudo sobre o socratismo apresentado por Xenofonte nas Memoráveis*. 2021. 99 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021, p.39.

¹¹ *Ibidem*, I 4, 12.

passagem: “Tal como o ter inspirado o desejo de gerar uma criança, e inspirado nas mães que deram à luz o desejo de criar os filhos, e nos que foram criados a ânsia enorme que têm de viver e o pavor à morte?”¹²

Na passagem em questão, Sócrates indaga Aristodemo sobre a geração de filhos e o instinto de cuidado comum às mães. Segundo o questionamento do filósofo, a divindade seria a origem do desejo¹³ de gerar uma criança (ἐμφῶσαι μὲν ἔρωτα τῆς τεκνοποιίας), o *desejo de criar os filhos* (ἐμφῶσαι δὲ ταῖς γειναμέναις ἔρωτα τοῦ ἐκτρέφειν), o desejo de viver e medo da morte. Toda essa cadeia de desejos Sócrates entende como obras de um hábil e apaixonado artífice (σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου τεχνήματα). Em síntese, o desejo de procriar e proteger a prole e até mesmo o desejo pela vida e a repulsa pela morte têm, segundo a perspectiva socrática, origem divina e são, portanto, naturais. Se até então a exposição socrática enfatizou a disposição fisiológica como útil, neste trecho o critério da utilidade se desloca para uma camada ainda mais profunda e necessária: a manutenção da vida. Ora, a inteligência divina não apenas concede aos homens um corpo bem disposto e útil, o verbo ἐμφῶσαι (insuflar, implantar) expressa a intenção divina em conceder afetos e impulsos que são úteis à sobrevivência do homem (e dos demais seres) enquanto espécie. Assim, apesar da exposição do trecho em questão não ser claramente uma afirmação dogmática e direta (afinal, trata-se de uma inferência), ela apresenta mais um importante elemento de compreensão da filosofia socrática: o reconhecimento dos afetos como instrumentos funcionais.

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

¹² *Ibidem*, I 4, 7.

¹³ Desejo aqui entendido como ânsia.

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?¹⁴

Sócrates, como se vê, considera a alma humana um presente dos deuses. Ao que tudo indica, o filósofo a considera como uma espécie de centro deliberativo que se torna mais poderoso e benéfico através da prática da *ἐγκράτεια*. Através dela, o homem passa a ter discernimento das demandas relacionadas à 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, etc¹⁵. 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 divindades¹⁶.

A superioridade da alma, entendida pelo Sócrates de Xenofonte como uma dádiva divina, somada à compressão das dinâmicas fisiológicas e cosmológicas do desejo, constituem assim o que entendemos como a natureza do desejo. É sempre importante reforçar, por outro lado, que os propósitos de Xenofonte no trecho são claramente distintos da ideia de se traçar uma natureza dos desejos. Em todo caso, com base no que foi exposto até aqui, pode-se depreender que a naturalidade dos desejos constitui um elemento fundamental para a compreensão da maneira como o Sócrates de Xenofonte concebe a relação do ser humano com os desejos. Muito mais do que um ato de prazer, os desejos em geral (dadas suas devidas contextualizações na obra socrática de Xenofonte) são tratados sob a ordem da utilidade. Este não é um elemento de pouca importância, pois, como veremos mais à frente, o Sócrates de Xenofonte pode parecer aos leitores mais apressados um ferrenho detrator dos desejos humanos, o que não é o caso. É importante perceber que, embora Sócrates reconheça o potencial dos desejos para corromper a alma quando não são devidamente governados, eles não constituem, em si mesmos, um mal.

¹⁴ *Ibidem*, I 4, 13.

¹⁵ Sobre esse aspectos falaremos com mais detalhes na próxima seção.

¹⁶ *Ibidem*, I 4, 16.

2 Autodomínio e volição: a *ἐγκράτεια* como solução para o paradoxo socrático das *Memoráveis*

Tendo estabelecido que, para o Sócrates das *Memoráveis*, os desejos pertencem à constituição natural do ser humano e não são, por si mesmos, objeto de condenação moral, resta compreender o critério a partir do qual eles passam a ser avaliados por Sócrates a partir de parâmetros éticos. Noutros termos, se o prazer não é um mal em si, o que distingue seu exercício virtuoso de sua manifestação viciosa? A resposta que Xenofonte dará no texto das *Memoráveis* consiste em mostrar que os prazeres podem tanto favorecer o florescimento das virtudes (e, conseqüentemente, a vida feliz) quanto conduzir à degeneração moral quando experimentados sem o governo da razão. É precisamente nessa tensão entre desejo, prazer e racionalidade que a *ἐγκράτεια* assume sua centralidade na ética socrática. Para compreender essa dinâmica, convém observarmos uma das primeiras passagens das *Memoráveis*, na qual Xenofonte assim descreve o equívoco que cometera a sociedade ateniense ao condenar Sócrates:

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. Ora, como lhe seria possível, se ele próprio assim se comportava, tornar os outros ímpios, desrespeitadores da lei, desregrados, licenciosos ou preguiçosos? Pelo contrário, ele até curou vícios desses em muita gente fazendo com que desejassem a virtude e partilhassem da esperança de, preocupando-se consigo mesmos, atingirem a perfeição. É bem verdade que, em circunstância alguma, ele admitiu que transmitia tais ensinamentos; mas seu comportamento levava os que conviviam a confiarem que, imitando-o, poderiam vir a ser como ele.¹⁷

Apesar do teor apologético da referida passagem, em linhas gerais está claro o duplo objetivo do autor, a saber: 1) A falta de contenção dos desejos representa um mal. Essa afirmação se deriva da ideia de que, para responder à acusação de corrupção (moral) dos jovens, Xenofonte usa como argumento o próprio autodomínio socrático; 2) o

¹⁷ *Ibidem*, I 2, 1-4.

comportamento exemplar de Sócrates era por si só capaz de remover a inclinação para o mal (especialmente na juventude, foco da acusação apresentada ao júri ateniense). Esse efeito purificador da vida exemplar de Sócrates era evidenciado por três características a que Xenofonte dá destaque. 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.

A *ἐγκράτεια*, a *καρτερία* e a *αὐτάρκεια* constituem, portanto, em conjunto, o núcleo da formação moral proposta por Sócrates nas obras socráticas de Xenofonte. Embora essas três disposições sejam aparentemente complementares e contribuam para a constituição daquilo que se entende por virtude, é a *ἐγκράτεια* que ocupa o lugar mais central e decisivo nessa tríade. Como veremos, a *ἐγκράτεια* regula a relação do indivíduo com seus desejos e prazeres, tornando possível o exercício das demais virtudes e impedindo que os impulsos corporais (que são naturais) comprometam a deliberação racional. Nesse sentido, ainda que o autodomínio não constitua o fim último da ética socrática (este, naturalmente, é a *eudaimonia*), ele se apresenta como uma condição indispensável para sua realização. Não é por acaso, portanto, que a *ἐγκράτεια* aparece de forma recorrente ao longo das *Memoráveis*, caracterizando o próprio Sócrates como modelo de excelência moral. Nas palavras de Dorion¹⁸, ela representa nada menos que *o fundamento da virtude e a fonte de toda utilidade*, constituindo a principal qualidade que distingue o protagonista das *Memoráveis* e o torna um modelo a ser imitado por seus pares.

Segundo o entendimento do mestre ateniense, aquele que consegue dominar seus desejos é útil a si mesmo, pois é capaz de administrar melhor o patrimônio¹⁹, melhora seu

¹⁸ DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Tradução Lucia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 81.

¹⁹ *Ibidem*, I 5, 2-5.

corpo e sua alma²⁰, obtém mais prazer dos alimentos e bebidas²¹, tem um corpo mais resistente e forte que torna as tarefas cotidianas mais fáceis²²e, por fim, e não menos importante, o autodomínio é apontado por Sócrates como o mais próximo que alguém poderia estar do *status* divino²³. Além das vantagens pessoais, aquele que pratica o autodomínio é ainda mais estimado e requisitado por seus amigos²⁴, é melhor preparado para ocupar cargos de liderança nos assuntos políticos²⁵. Assim, a capacidade de conter-se, para o Sócrates de Xenofonte, é uma prática que torna o agente moral preparado para adversidades de toda ordem, bem relacionado e também mais capacitado para atividades políticas de liderança. Nessa perspectiva, a felicidade do agente moral é uma consequência natural.

Por outro lado, é preciso cautela. A centralidade atribuída por Sócrates à *ἐγκράτεια* nas obras de Xenofonte exige um importante esclarecimento. Compreendido de maneira superficial, o conceito da *ἐγκράτεια* pode parecer aos olhos desatentos que o Sócrates de Xenofonte assume uma postura de rejeição dos prazeres corporais ou que identifica a virtude com a mera privação dos desejos, o que não é o caso. Essa interpretação não encontra respaldo nas *Memoráveis*. Como vimos na seção anterior, os desejos são parte da própria natureza humana e, por isso, não constituem, em si mesmos, um mal moral. O problema surge quando os desejos deixam de ser governados pela razão e passam a determinar a ação do indivíduo. É nesse ponto que a *ἐγκράτεια* contribui para o florescimento humano e converte aquilo que poderia ser dependência e degradação moral em virtude.

Para compreender como essa transformação se realiza, é necessário examinar mais detidamente a natureza e o funcionamento desse conceito fundamental da ética socrática nas *Memoráveis*. Tomemos uma das primeiras ocasiões onde o termo é apresentado, notadamente o trecho I 5, 1-5, onde Sócrates é retratado proferindo um discurso sobre a *ἐγκράτεια*:

²⁰ *Ibidem*, I 5, 3-4.

²¹ *Ibidem*, I 6, 5-6.

²² *Ibidem* I 6, 7-8.

²³ *Ibidem*, I 6, 10.

²⁴ *Ibidem*, I 5, 2-5; II 6, 1-5.

²⁵ *Ibidem*, II 1, 1-7; IV 5, 10.

Assim sendo, já que o autodomínio (ἐγκράτεια) é a mais bela e nobre das posses (κτῆμα) 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 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, considerariamos 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 patrimônio 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 κρηπῖδα), 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-se²⁶.

Como se vê, a passagem I 5, 1-5, constitui o momento em que Xenofonte oferece uma exposição mais objetiva e sistemática da ἐγκράτεια. Diferentemente do diálogo com

²⁶ *Ibidem*, I 5, 1-5.

Aristodemo, em que a compreensão da natureza do desejo decorre de uma reconstrução interpretativa das observações de Sócrates, aqui a investigação é conduzida explicitamente em torno do *ἐγκράτεια*. O conjunto de afirmações presentes nessa argumentação socrática nos dá importantes definições sobre a natureza da *ἐγκράτεια*, explicita seus efeitos e justifica sua centralidade na dinâmica cívica do sujeito que pratica o autodomínio.

A primeira afirmação que chama nossa atenção é a que declara aquilo que Sócrates considera ser a *ἐγκράτεια*, *a mais bela e nobre das posses que o homem possui*. O termo *posse* é uma tradução da palavra em grego *κτῆμα* (*ktêma*), que pode ser compreendida como um bem precioso, um dote. Outra tradução possível diz respeito à conquista, de amigos, de mulheres ou escravos. Se compreendermos, portanto, a *ἐγκράτεια* como uma espécie de conquista, podemos dizer que ela é um poder, uma habilidade valiosa que pode ser aprendida, aprimorada. É nesse sentido que Stravu²⁷, com propriedade, afirma que a *ἐγκράτεια*, tal como ela é descrita nesta passagem, pode ser definida como uma espécie de *krátos*, um poder desenvolvido pelo agente moral sobre os prazeres. Segundo a definição de Stravu, esse poder não seria um poder de natureza intelectual, mas uma pré-condição necessária para qualquer pensamento e ação racionais. Mais ainda, Stravu defende que a *ἐγκράτεια* não é um conhecimento em si, na medida em que não pode ser aprendida ou ensinada (apenas praticada). Em resumo, para Stravu, embora *ἐγκράτεια* deva ser compreendida como uma espécie de pré-condição para se obter a virtude, ela não é a virtude em si mesma. Essa perspectiva de Stravu se coaduna perfeitamente com o trecho das *Memoráveis* que assim diz: “Não será, pois, necessário que qualquer homem, acreditando que o autodomínio (*ἐγκράτεια*) é o pilar da virtude, nele fundamente a construção de sua alma?”²⁸ Nesse recorte, parece claro, apesar de a *ἐγκράτεια* não ser apresentada como sendo ela mesma a virtude, Sócrates a considera como uma espécie de sustentáculo da virtude, um pilar (*κρηπίδα*), um elemento que pavimenta e dá condição para que o sujeito alcance a virtude.

²⁷ STAVRU, Alessandro. Akrasia in Xenophon's Socrates, in the light of the 5th and 4th Century debate over Akratic patterns of action. In: MARSICO, Claudia; NUNES LOPES, Daniel Rossi (ed.). *Xenophon, the philosopher: argumentation and Ethics*. Berlin: Peter Leng, 2023, p. 25.

²⁸ *Ibidem*, I, 5, 5.

Contudo, essa compreensão da *ἐγκράτεια* no processo de aquisição da virtude, não é unânime. Danzig²⁹, por exemplo, defende que a oposição entre a *ἐγκράτεια* como fundamento da virtude e a *ἐγκράτεια* sendo a própria virtude é uma falsa dicotomia. Sua principal linha argumentativa é a de que Xenofonte, de maneira recorrente no curso das *Memoráveis*, dá muita ênfase à *ἐγκράτεια* e, além disso, ele sustenta que Sócrates é frequentemente elogiado como *ἐγκρατής*, o que implica que essa qualidade é boa em si mesma. Dorion (2010, p. 648), por sua vez, ainda que se afaste de Danzig e, tal como Stavru, e compreenda que a oposição entre *ἐγκράτεια* e virtude seja válida, aponta que há duas maneiras de concebermos sua atuação no papel de aquisição da virtude:

1. a *ἐγκράτεια* 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 *ἐγκράτεια* 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 *ἐγκράτεια* como condição para o exercício da virtude, nesse caso, o agente moral 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. Por outro lado, se compreendermos que a *ἐγκράτεια* é a condição de aquisição da virtude, devemos admitir que não apenas o exercício da virtude depende da *ἐγκράτεια*, mas a própria formação do agente virtuoso é inconcebível sem ela³⁰. Embora apresente ambas as possibilidades, Dorion conclui, ao longo de sua análise, que a segunda interpretação é a mais consistente³¹. Ou seja, para Dorion, a *ἐγκράτεια* constitui uma condição prévia para a aquisição da virtude e do próprio saber moral, sem que isso implique identificá-la com a virtude em sentido estrito³².

²⁹ DANZIG, G. Plato, Aristotle and Xenophon on the Ends of Virtue. In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (ed.). *Plato and Xenophon: Comparative studies*. Leiden: Brill, 2018. p. 350-351.

³⁰ *Ibidem*, *Akrasia et enkráteia dans les Mémoires de Xénophon. Dialogue*, v. 42, n. 4, p. 645-672, 13 April 2010, p. 648.

³¹ É essa leitura que adotaremos neste trabalho.

³² Dorion usa as passagens *Mem.* I 5,5; IV 5,10; IV 5,11; II 1 e, especialmente a passagem IV 2, 2-6 onde Xenofonte descreve a o diálogo entre Sócrates e Eutidemo, um jovem que acumulava livros e acreditava ser sábio sem precisar de mestres. Para maiores detalhes sobre a construção argumentativa de Dorion, sugiro a leitura do artigo *Akrasia et enkráteia dans les Mémoires de Xénophon*.

Até aqui a discussão sobre a *ἐγκράτεια* nos permite compreender o lugar que este conceito ocupa na arquitetura da ética socrática, seja como fundamento da virtude, seja como condição de sua aquisição. Contudo, ela ainda deixa em aberto uma questão decisiva: como o autodomínio é capaz de desempenhar essa função? Em outras palavras, de que modo a *ἐγκράτεια* funciona na vida cotidiana do agente moral e intervém na experiência do desejo e do prazer a ponto de transformar aquilo que poderia conduzir ao vício em condição determinante para a vida virtuosa? Para responder a essa questão, uma vez que já definimos o estatuto filosófico da *ἐγκράτεια*, é preciso compreender o mecanismo psicológico por meio do qual ela opera. É precisamente nesse ponto que a análise de Chernyakhovskaya³³ oferece uma contribuição particularmente fecunda. Segundo Chernyakhovskaya, o Sócrates de Xenofonte distingue três tipos de prazer: 1) prazeres corporais (os prazeres decorrentes de comer, beber, dormir e sexo); 2) prazeres “comuns” (decorrentes de fazer bem o seu trabalho); e 3) o prazer “socrático” (resultante da aquisição de conhecimento e do autoaperfeiçoamento). Chernyakhovskaya entende que, no contexto das *Memoráveis*, o prazer (seja ele qual for) está intrinsecamente relacionado ao alívio da privação. Ou seja, para o Sócrates de Xenofonte, o prazer não depende necessariamente do acesso ao objeto de desejo mas da intensidade do desejo anterior a este acesso. Tomemos como exemplo o caso da comida. Para o Sócrates de Xenofonte, o prazer da comida não depende necessariamente das qualidades gustativas dos alimentos, mas do quão potente foi a sensação da fome anterior a ao acesso do agente moral a eles. O prazer decorre da *satisfação da fome*, e quanto maior a fome for, mais agradável será a sensação de prazer advinda da refeição. Tendo isso em vista, podemos concluir que são necessárias duas condições para que o prazer seja gerado: 1º) é preciso estar em privação do objeto de desejo, e 2º) é preciso aliviar essa privação. Por sua vez, o que determina que a experiência do prazer não seja um vício, mas sim, uma virtude, é a capacidade do sujeito resistir e moderar-se. Mais do que isso, o prazer, longe de depender da renúncia ao objeto desejado, realiza-se plenamente quando o indivíduo é capaz de experimentá-lo de maneira moderada e apenas após suportar a privação correspondente sem excessos ao ter contato com este. Chernyakhovskaya defende que o prazer resultante da privação é ainda mais intenso do que o prazer comum, vindo da satisfação imediata, e o

³³ 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.

prazer vicioso, vindo da satisfação indiscriminada³⁴. Essa sutileza fundamental é constantemente apontada por Xenofonte no curso das *Memoráveis*. Tomo como exemplo o seguinte trecho:

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 alma³⁵.

O trecho que aqui expomos é um dos vários onde Sócrates é apresentado por Xenofonte como uma figura exemplar. Algumas asserções deste trecho merecem nossa atenção, pois mostram que Sócrates, o sujeito que com mais êxito praticou a *ἐγκράτεια*:

- a) conseguia viver muito bem com quantias mínimas;
- b) alimenta-se com aquilo que fosse estritamente necessário;
- c) bebia apenas quando sentia sede;
- d) quando convidado para jantares, demonstrava 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.

Em resumo, podemos compreender que Sócrates adota não uma postura de repulsa com relação ao prazer, mas de acolhimento. A fruição dos prazeres, contudo, exige do agente moral uma postura que desloca o foco dos próprios objetos de desejo: estes não são fins em si mesmos, mas meios subordinados à realização de uma vida virtuosa. Ou seja, a *ἐγκράτεια*, mais do que uma simples habilidade, funciona como princípio que regula as experiências volitivas e as torna ainda mais intensas e mais úteis. Não por acaso, na conclusão da primeira parte da passagem *Memoráveis* I 3, 7–8, Xenofonte recorre a um exemplo mitológico para

³⁴ *Ibidem*, p. 320.

³⁵ *Ibidem*, I 3, 5-7.

ilustrar o destino daqueles que, por não compreenderem essa relação adequada com o prazer, enquadram-se na categoria dos "incontidos" (ἄκρατεῖς), correspondente ao item (E). Trata-se do episódio da *Odisseia* em que Ulisses escapa da armadilha de Circe. Embora o herói tenha sido advertido por Hermes acerca do perigo, seu autodomínio fora crucial para resistir ao banquete oferecido por Circe (mesmo com fome). A postura de Ulisses não só o beneficiou como também trouxe benefícios aos seus companheiros, que foram libertos.

Feito esse panorama sobre os prazeres em geral, passarei agora a refletir especificamente sobre o prazer sexual. Esse tipo de prazer, muito embora seja frequentemente 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 exatamente aos mesmos mecanismos³⁶ de geração e de funcionamento dos outros apetites corporais, é constantemente apresentado na obra de Xenofonte com atenção ampliada. Desse modo, podemos tomar esse tipo de prazer como uma espécie de paradigma para refletirmos sobre a posição socrática acerca do prazer de maneira geral. Para fins de ilustração da importância que o Sócrates de Xenofonte atribui ao cuidado com relação ao prazer sexual, tomemos como exemplo a passagem I 3 das *Memoráveis*. A passagem em questão é nada menos do que o primeiro dos quarenta e nove diálogos das *Memoráveis*. Mais emblemático ainda é o fato do diálogo em questão ser entre Sócrates e Xenofonte e o tema ser justamente o do cuidado com relação aos prazeres de natureza sexual. Vejamos:

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?

³⁶ 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 ἐγκράτεια, tem o poder de escravizar o indivíduo que o pratica, ou, se experimentado com a ἐγκράτεια, 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 recompores 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 apareceriam à alma³⁷.

A despeito do tom jocoso em alguns momentos do diálogo, podemos extrair dessa passagem alguns elementos importantes para nossa interpretação. Em primeiro lugar, é preciso notar o tamanho da importância que Sócrates atribui à reflexão das relações homoeróticas masculinas³⁸. Essa importância é notada sobretudo pela diferença de postura com relação ao tema entre Sócrates e Xenofonte. Na passagem I 3, Xenofonte não considera que as relações entre dois homens sejam um problema. A ingenuidade do autor das *Memoráveis* contrasta com preocupação de seu mestre que, por sua vez, faz duras

³⁷ *Ibidem*, I 3, 8. Tradução Ana Elias Pinheiro com modificações nossas.

³⁸ Antes de mais nada, é preciso ter em mente que as relações sexuais homoeróticas masculinas eram parte da cultura grega e que há vasta literatura específica sobre este tema. Neste artigo, contudo, nossa ênfase será direcionada para a maneira como Sócrates reflete sobre esse aspecto da volição humana. Apesar de não ser nossa pretensão expor a interpretação dos importantes comentadores deste tema, sugerimos a leitura dos trabalhos de DOVER (1994) e CALAME (2013) citados entre as fontes bibliográficas. Por outro lado, o fato de Sócrates dedicar especial atenção às relações homoeróticas masculinas não significa que ele desconsidere que as relações heterossexuais sejam livres dos potenciais malefícios que uma vida de prazeres irrefletidos provoca. Há diversas passagens onde Sócrates também fala sobre a heterossexualidade (*Mem.*, I 4, 7; II 2, 5; *Banquete*, 4.38) apontando os mesmos critérios de geração e funcionamento dos demais desejos do corpo (*Mem.*, I 2, 1; I 3, 15; I 5,1; II 2, 1 e II 2, 5). Nessas tratativas específicas podemos dizer que, no que diz respeito a este tipo de prazer sexual (o hetero), aplicam-se apenas as regras do “lugar comum” da compreensão socrática dos prazeres.

considerações a respeito daqueles que se atrevem a ter contato com belos rapazes. No trecho I 3,10 Sócrates chega a qualificar Critobulo como o mais impetuoso (θερμουργότατον) e o mais audacioso (λεωργότατον) dos homens simplesmente por este ter se permitido ter contato com belos rapazes. Segundo o argumento socrático, Critobulo seria uma tipo tão inconsequente quanto *aqueles que fazem malabarismos com facas ou se lançam ao fogo*.

As considerações de Sócrates acerca dos malefícios que o contato com belos rapazes traz à vida daqueles que se lançam a este tipo de experiência prossegue. Segundo o filósofo, esse tipo de prazer priva aqueles que o experimentam de realizar as ações típicas de um homem nobre (καλοῦ καγαθοῦ), sendo forçados a pactuarem com situações que nem um louco aceitaria. O filósofo ateniense chega a comparar o contato com belos rapazes ao efeito do veneno de um escorpião, um animal pequeno (como os belos rapazes, com um palminho de cara), mas mortífero. Segundo a analogia socrática, o efeito do contato com belos rapazes seria ainda pior do que a picada de um escorpião, pois o escorpião precisa se aproximar para picar sua vítima, ao passo que os belos rapazes até de longe podem injetar aquilo que faz mal a seus amantes.

Por fim, Sócrates afirma que aqueles que experimentam o prazer sexual com outros homens, ainda que não consumam o ato sexual propriamente dito, não seriam somente incontidos, tal como aqueles que se deleitam com banquetes e bebidas. Os incontidos sexuais são qualificados por Sócrates como indivíduos totalmente privados de sensatez e expostos a um gênero de escravidão muito pior do que aquela que outros prazeres o impõem. Os escravos sexuais, além de estarem incapacitados para a prática das 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 se entregou totalmente às paixões pelos belos rapazes) é se afastar e evitar este tipo de prazer. Já para Critobulo, que já teve contato com o belo filho de Alcebíades, o conselho de Sócrates é ainda mais rígido: o exílio (mesmo que temporário)³⁹.

Um outro exemplo acerca da dureza de Sócrates com relação aos prazeres sexuais homoeróticos ocorre na passagem *Mem.*, I 2, 30-31, quando este censurou Crítias em razão

³⁹ Interessante observar que o Sócrates de Xenofonte não diz nada sobre o contato com rapazes feios, situação (ainda que análoga) que surge no *Banquete* (4.38-39) quanto Antístenes diz que experimenta (com moderação) o prazer *com mulheres que nenhum outro [homem] quereria aproximar-se delas*.

de sua paixão por Eutidemo. A passagem descreve como Sócrates tentou, sem sucesso, demover Crítias de seduzir o jovem Eutidemo. Segundo o que nos relata o texto das *Memoráveis*, Sócrates argumentou com Crítias que não era próprio de um homem livre, nem convinha a um homem bem formado (καλῷ καγαθῷ), 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 perceber, no entanto, que Crítias havia ignorado seu aconselhamento, Sócrates passou a dizer a Eutidemo e para muitos de seus seguidores 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? Clifford Hindley observa que Xenofonte faz uma importante distinção quanto aos prazeres sexuais. Segundo Hindley⁴⁰, existem dois tipos de relações de natureza sexual no *corpus* xenofontiano: as relações com e as relações sem *eros* (ἔρως).

O grande mérito de sua reflexão acerca do fenômeno volitivo na obra de Xenofonte é estabelecer uma distinção entre o simples desejo sexual e o *eros* (ἔρως) socrático. Enquanto o primeiro pode ser compreendido como uma necessidade corporal cuja satisfação constitui seu próprio termo, o segundo envolve um direcionamento do desejo para uma pessoa determinada e, por isso, abre espaço para que a relação seja avaliada segundo finalidades que ultrapassam a satisfação imediata do corpo. As relações sem *eros* são tratadas em tom de igualdade com os demais desejos do corpo (sede, fome, sono etc.). Assim, o próprio Sócrates afirma⁴¹ que há muitos pelas ruas que estão dispostos a satisfazer este tipo de desejos, dando a entender que este gênero de prazer pode ser satisfeito de maneira casual. As relações com *eros*, por sua vez, recebem da parte de Sócrates um tratamento aprofundado, especialmente no *Banquete*. Embora ainda não tenha sido mobilizado em nossa análise, o *Banquete* de Xenofonte pode nos fornecer um outro ponto de vista para compreendermos a postura socrática sobre esse tema e começarmos a pensar numa resposta para tal questionamento.

Na obra em questão, Sócrates é convidado por Cálias para um jantar em honra a Autólico e seu pai em razão do desempenho de Autólico no campeonato de pancrácio nas Grandes Panateneias de 422. Além do Cálias, o anfitrião, e seus homenageados, na cena estão

⁴⁰ HINDLEY, C. Xenophon on male love. *Classical Quarterly*, v. 49, n. 1, 1999, p. 76.

⁴¹ *Ibidem*, II 2, 4.

Sócrates, Critobulo, Hermógenes, Antístenes, Cármides, Lícon, Nicérato (o filho de Nícias), além de outros personagens secundários (o dono da companhia de dança, referido como Siracusano, a dançarina e o flautista e Filipo, o comediante). Cálias é um aristocrata, um homem maduro, rico e conhecido por sua influente vida pública em Atenas. Autólico, um jovem atleta, igualmente aristocrata e que, segundo observa Sócrates, ambiciona destaque e posição social por meio da fama obtida de seus feitos⁴². Conforme o texto do *Banquete*, a relação entre Cálias e Autólico é especialmente caracterizada pela admiração que Cálias tem pelo jovem atleta. Como é de se supor, essa relação entre os dois está inserida no horizonte cultural pederástico, que, como é sabido, era uma prática habitual na Antiguidade grega.

Cálias, ao que tudo indica, está se submetendo aos mesmos riscos apontados por Sócrates a Xenofonte. Contudo, procuraremos a partir de agora demonstrar como o prazer de natureza sexual apontado por Sócrates no diálogo com Xenofonte nas *Memoráveis* é reorientado no *Banquete* para que se convertam em desejos voltados ao aperfeiçoamento da alma. Vejamos a declaração que Sócrates faz a respeito do sentimento de Cálias:

E quanto a ti, Cálias, 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 contenção⁴³.

O elemento que mais chama a atenção nas primeiras declarações de Sócrates a respeito da relação ali constituída é que a razão pela qual Cálias se encontra apaixonado (ἐρῶντα) por Autólico não parece estar relacionada à beleza física do jovem. Não há, como no caso do diálogo com Xenofonte, algum tipo de proximidade física que remeta à sexualidade propriamente dita. Antes, as motivações elencadas por Sócrates como “admiráveis” se voltam para os atributos nobres do jovem atleta: sua força e sua resistência (καρτερίαν), sua virilidade (ἀνδρείαν) e sua contenção (σωφροσύνην). Assim, inspirado no tipo de relação que existe entre Cálias e Autólico, Sócrates passa a discorrer sobre ela baseando sua análise entre dois tipos de amor: o amor da alma e o amor do corpo. A análise

⁴² *Ibidem*, *Banquete*, 8.38.

⁴³ *Ibidem*, 8.7.

socrática inicia com uma reflexão sobre os tipos de amor, recorrendo à crença mítica de que Afrodite, deusa do amor, se manifesta sob duas faces: a *Vulgar* e a *Celestial*. Segundo Sócrates, a *Vulgar* seria a deusa que preside o amor do corpo, e a *Celestial*, a deusa que preside o amor da alma⁴⁴. Assim, existem amizades que são baseadas no desejo pelo corpo e amizades que são baseadas no afeto mútuo (as da alma). Obviamente, o filósofo considera que as amizades que se baseiam no desejo pelo corpo são um tipo inferior de *eros* e que, consecutivamente, as amizades que se baseiam na afetividade mútua (as da alma) sejam superiores⁴⁵. No discurso socrático que se segue, o filósofo explora o aspecto negativo do amor ao corpo. Segundo Sócrates este tipo de relação não traz nenhum tipo de benefício, nem para a vida do amante e nem para a vida do amado. Segundo argumenta Sócrates, os amantes da alma tem uma relação agradável e espontânea (φιλεῖν γε μὴν τῶν μὲν τὸ ἥθος ἀγαμέων ἀνάγκη ἡδεῖα καὶ ἐθελουσία καλεῖται), enquanto os amantes do corpo censuram e detestam os gestos de seus amados (πολλοὶ μὲν τοὺς τρόπους μέμφονται καὶ μισοῦσι τῶν ἐρωμένων)⁴⁶.

Em outra frente argumentativa, Sócrates afirma que ainda que o amante ame corpo e alma de seu amado, esse sentimento vai se acabando na medida em que a beleza do corpo de seu amado acaba⁴⁷. Mais ainda, o mestre de Xenofonte chama a atenção para a falta de correspondência afetiva entre os lados deste tipo de relação. Sócrates reforça que os amantes do corpo, em geral, são homens maduros, que já não possuem mais o frescor da juventude e, permitindo-se serem guiados por seus desejos (de natureza sexual), buscam relações com rapazes belos. O caso é que esses jovens (os amados) não correspondem ao sentimento de seus amantes; pelo contrário, alerta Sócrates, eles sentem vergonha e até mesmo repulsa por seus amantes⁴⁸. Além disso, enfatiza Sócrates, ao perceberem que podem usar sua beleza como moeda de troca, a tendência dos amados é terem um afeto não maior do que teria um comerciante por sua clientela⁴⁹. Não obstante, Sócrates faz um retrato que, apesar de anedótico, ilustra bem tal situação: ele diz que o amante do corpo é tratado por seu amado tal

⁴⁴ Essa distinção encontra paralelo no discurso de Pausânias, no *Banquete* de Platão (180c–185c), que também distingue entre Afrodite Pandêmia (*Vulgar*) e Afrodite Urânia (*Celestial*). Neste trabalho não pretendemos expor as diferenças entre as duas exposições.

⁴⁵ *Ibidem*, 8.13.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, 8.14.

⁴⁸ *Ibidem*, 8.20; 8.22.

⁴⁹ *Ibidem*, 8.21.

como um mendigo, pois está sempre atrás de beijos e carícias⁵⁰. Por fim, o aspecto negativo retratado por Sócrates diz respeito ao caráter passional das relações baseadas no corpo. Segundo argumenta Sócrates, o desejo sexual se intensifica nos amantes imoderados, assim, sentimentos como a raiva vão se potencializando e não é incomum nesse tipo de relação a ocorrência de situações de violência⁵¹.

Em outra via, agora expondo argumentos em favor da manifestação mais elevada de amor, aquele amor que Cálias sente por Autólico (o amor da alma), Xenofonte mostra Sócrates analisando os benefícios desse tipo de associação⁵². Dois fatores apontados por Sócrates chamam nossa atenção de modo que podemos tomá-los como definidores do amor da alma: a mutualidade afetiva e a longevidade desse afeto no tempo. Segundo Sócrates, o amor da alma é capaz de durar com o passar do tempo resistindo aos mais diversos revezes, como as doenças, a degradação da juventude, os desaires. O motivo, segundo Sócrates, seria porque os que possuem este tipo de vínculo fundamentam sua relação sob o afeto e a admiração mútua. Assim 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 dela⁵³.

Em suma, o que Sócrates sustenta é que aqueles amantes que se vinculam à seus amados motivados por seu desejo pelo corpo estão impossibilitados de viverem uma relação plena, com todas as benesses da citação acima. Em sentido oposto, aqueles que vivem numa amizade motivada pelo afeto obtém um tipo de amor que viabiliza tanto a reciprocidade afetiva quanto sua duração no tempo. Mais uma vez, o conceito da utilidade é evocado:

⁵⁰ *Ibidem*, 8.23.

⁵¹ *Ibidem*, 8.22.

⁵² *Ibidem*, 8.11.

⁵³ *Ibidem*, 8.17-19. Tradução Ana Elias Pinheiro.

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 alma⁵⁴.

Tal como destaca Pentassuglio⁵⁵, a mutualidade (reciprocidade afetiva) representa uma característica definidora do amor da alma e é apresentada com atenção especial aos relacionamentos homoafetivos masculinos. Além da mutualidade, a duração no tempo, sustenta Pentassuglio, é outra característica das relações de amizade da alma. Essa composição das amizades da alma (mutualidade e duração no tempo), estabelecem, na perspectiva de Pentassuglio, o caráter “espiritual” do tipo de relações preconizadas por Sócrates. Isso se dá justamente devido ao fato de este tipo de amizade não estar baseado na beleza corporal (temporária) ou na busca pelo prazer (e, portanto, assimétrico, do ponto de vista afetivo), mais comuns nas relações homossexuais tradicionais.

Como se pode ver, a reflexão socrática apresentada por Xenofonte no *Banquete* tem por centro o afeto nas relações masculinas em detrimento aquelas que somente dizem respeito ao prazer corporal. Essa posição não é, todavia, uma unanimidade. Hindley⁵⁶, por exemplo, afirma que, em diversas passagens de outras obras (*Agésilau* 5.4–6, *Hieron* XI.8–14, *Memoráveis* I 3.8–15, *Ciropédia* VII 5.60, *Cinegético* 12.20 etc), Xenofonte não parece defender uma rejeição absoluta da dimensão física do amor masculino, o que nos leva a entender que, embora Xenofonte expresse em alguns casos o que ele entende como o pensamento de Sócrates acerca deste tema, não seja o que ele mesmo⁵⁷ (Xenofonte) considera. Em todo caso, no *Banquete*, é Sócrates quem fala que, sem o afeto (φιλία), nenhuma relação é digna de menção⁵⁸. Assim, ao que tudo indica, ao menos nessa obra (colocada em comparação com as passagens das *Memoráveis*, grande expoente das obras socráticas de Xenofonte), Sócrates parece entender que as relações entre homens devem,

⁵⁴ *Ibidem*, 8.36.

⁵⁵ PENTASSUGLIO, Francesca. Socrates Erotikos: Mutuality, Role Reversal and Erotic Paideia in Xenophon's and Plato's Symposia. p.365-390. In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (ed.). *Plato and Xenophon: Comparative studies*. Leiden: Brill, 2018, p. 368.

⁵⁶ HINDLEY, C. Xenophon on male love. *Classical Quarterly*, v. 49, n. 1, 1999, p. 85.

⁵⁷ A esse respeito Hindley usa a própria passagem que usamos aqui (*Mem.*, I 3). Desse modo, para Hindley, Xenofonte parece defender algo que ele chama de “way of moderation”. *Ibidem*, p. 88-87.

⁵⁸ *Ibidem*, 8.13.

preferencialmente, enveredar-se para um tipo de relação exclusivamente afetiva, que possa ser mais benéfica para ambos os lados. Ou seja, é preciso ter em mente que o afeto e a admiração, como tudo que diz respeito à ética socrática apresentada por Xenofonte, tem como fim a utilidade. A reciprocidade afetiva, portanto, não é apenas um elemento agradável aos amigos que assim se unem, ela viabiliza efeitos positivos, benéficos e úteis. Na medida em que Sócrates sustenta que o afeto mútuo entre amado e amante se caracteriza como *uma doce e livre imposição*, o amante precisa, por seu turno, ser uma referência de virtude, para que desperte no amado o desejo de também tornar-se virtuoso. Por outro lado, a partir de quais critérios poderíamos determinar exatamente quais as ações que expressam o valor de um homem nobre em detrimento de um homem incontido? Quais seriam tais qualidades que uniriam um amante a um amado numa relação de afeto mútuo? Uma pista para estas respostas pode ser encontrada no *Banquete*⁵⁹: Sócrates reforça que Autólico ainda trará muita honra à cidade e será muito benéfico aos amigos, mas o filósofo salienta que todas essas conquistas dependem da influência e do ensinamento de um mentor que seja capaz de ensinar as coisas nobres (Cálias). Sócrates apresenta até uma lista de lições que Cálias deveria ensinar ao seu amado. Entre os itens da lista: feitos de imensa importância para o contexto político, econômico e militar do mundo grego (os conhecimentos que tornaram possível que Temístocles libertasse a Hélade, o que sabia Péricles para ser considerado o melhor conselheiro da cidade, como reflexões de Sólon lhe permitiram promulgar as melhores leis para a cidade e, por fim, com que treinos os lacedemônios alcançaram o mérito de serem os melhores chefes militares).

3 Conclusão

Ao longo deste artigo nos concentramos em apresentar, ainda que de maneira sucinta, os aspectos centrais das considerações socráticas sobre desejo e virtude. Após apresentar a gênese e os mecanismos de funcionamento do fenômeno volitivo humano sob a perspectiva do Sócrates das *Memoráveis* (que, como já mencionamos, trata-se da maneira como Xenofonte escolheu retratá-lo) optamos, dada nossa limitação, a usar como exemplo dessas

⁵⁹ *Ibidem*, 8.38-40.

considerações a posição socrática acerca das relações homoeróticas masculinas. Acreditamos estar claro a esta altura que o tratamento dos desejos humanos por parte do Sócrates apresentado por Xenofonte está longe de se caracterizar como uma ética da negação ou da repressão dos prazeres. Inversamente, os desejos, tal como apresentados nos textos socráticos de Xenofonte, podem ser compreendidos como forças naturais que constituem a existência humana e, tratados como forças modeladoras que são, encontram seu valor moral na maneira como são administrados pelo agente moral. Fica evidente, portanto, que a moral socrática de Xenofonte entende que o problema central da felicidade humana não é o prazer em si, mas a relação que o sujeito estabelece com este: se como senhor de seus apetites ou se como escravo deles.

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 *ἐγκράτεια* 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*).

É precisamente nesse aspecto que a *ἐγκράτεια* assume seu papel estruturante na ética socrática de Xenofonte. Não sendo a *ἐγκράτεια* um fim em si mesma, este conceito central se revela como a condição de possibilidade para que os prazeres, sejam eles quais forem, executem sua função própria sem degenerar em vício. A *ἐγκράτεια*, na medida em que torna o homem senhor de si, permite não apenas preservar a liberdade deste, mas também intensificar e aprimorar a experiência do prazer, inserindo-a num horizonte mais amplo de utilidade para si e para a *pólis* que lhe subjaz.

A essa altura creio que seja pertinente também citar a centralidade das ações socráticas no que diz respeito ao autocontrole. Ora, toda a reflexão ética sob a qual me debrucei neste trabalho não está exposta somente sob a ordem de conceitos detalhadamente

expressos, mas sim na exposição das palavras e das ações exemplares de Sócrates. Sócrates é, portanto, no horizonte das *Memoráveis*, o ícone por excelência dessa reflexão ética exposta por Xenofonte. Esse status socrático não é sem razão. Para ilustrar o que quero dizer trago a passagem III 11, 1-18 das *Memoráveis*, onde Sócrates e seus discípulos são colocados diante de um encontro, no mínimo, perigoso, com Teódota, uma cortesã conhecida por sua beleza incomparável. Essa é uma passagem peculiar, pois mostra Sócrates supostamente contrariando sua própria recomendação de afastar-se e abster-se de situações potencialmente convidativas ao prazer desmedido, que degrada o agente moral. Nesse breve diálogo entre Sócrates e Teódota, Sócrates além de se aproximar da bela jovem, também chega a sugerir num tom jocoso que as artimanhas dela podem ser aprimoradas para conseguir mais amigos⁶⁰. Atraída pela compreensão de Sócrates a respeito de técnicas de atração erótica, a jovem pede que Sócrates a visite mais vezes e, neste momento, Sócrates inverte a lógica da conversa e responde à proposta dizendo que irá somente se ela o convencer⁶¹. Ora, aqui vemos um sutil exemplo de Sócrates, mesmo quando colocando a si mesmo numa situação que ele recomenda a seus discípulos evitarem, demonstra o poderoso efeito da *ἐγκράτεια* transformando a tentação em uma oportunidade de tornar seu interlocutor melhor do ponto de vista moral.

A centralidade da *ἐγκράτεια*, desse modo, fica ainda mais evidente quando o assunto são as relações interpessoais. Especialmente àquelas que dizem respeito à dinâmica cívico/política do mundo ático, essencialmente masculinas. O explícito rigor com o qual o Sócrates das *Memoráveis* aborda as relações homoeróticas masculinas expressa não somente uma condenação moralizada das relações dessa estirpe, mas antes um diagnóstico do efeito escravizador de um *eros* orientado para o corpo exclusivamente. O *Banquete*, por outro lado, apresenta uma concepção mais elaborada que parte de um processo de aprimoramento. No *Banquete*, o desejo, parte natural e constituinte da vida humana, é organizado pela razão, e deixa de ter como objeto a beleza do corpo e passa a orientar-se pela virtude da alma. Esse contraste não elimina o *eros* da vida, mas sim, transforma um impulso instável e assimétrico em um afeto útil, recíproco e longo capaz de produzir ações nobres e belas entre aqueles

⁶⁰ *Ibidem*, III 11, 11-12.

⁶¹ *Ibidem*, III 11, 15-16.

que se ligam pelo desejo elevado. Esse cuidado com as relações masculinas não é despropositado, a o trato racional do desejo executa uma função pedagógica e política: o estímulo à virtude cria homens úteis que, sendo capazes de agir nobremente em benefício de si mesmos e de seus amigos, criam um esteio ascendente de relações que tornam a *pólis* uma expressão igualmente virtuosa dessas relações.

Referências bibliográficas

Textos antigos

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).

Comentários e estudos complementares

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

CALAME, Claude. *Eros na Grécia Antiga*. Tradução Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013.

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.

DANZIG, G. Plato, Aristotle and Xenophon on the Ends of Virtue. In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (ed.). *Plato and Xenophon: Comparative studies*. Leiden: Brill, 2018, p. 340-364.

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. DOI:10.1017/S0012217300005692

_____. 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.

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

DOVER, K.J. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. Tradução Luíz Sérgio Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

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

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

KAHN, Charles H. *Platón y el diálogo socrático: El uso filosófico de una forma literaria*. Tradución 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.

MOORE, Christopher. *Xenophon's Socratic Education in Memorabilia Book 4*. In: STAVRU, Alessandro; MOORE, Christopher (org.). *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden; Boston: Brill, 2018. p. 500–520.

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, *Mémorables* 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.

PENTASSUGLIO, Francesca. Socrates Erotikos: Mutuality, Role Reversal and Erotic Paideia in Xenophon's and Plato's Symposia. p.365-390. In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (ed.). *Plato and Xenophon: Comparative studies*. Leiden: Brill, 2018. p. 334-355.

SOUSA, Estevão Pereira de. *Entre Ditos e Feitos: um estudo sobre o socratismo apresentado por Xenofonte nas Memoráveis*. 2021. 99 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021. Disponível em: <https://www.pgfi.uff.br/wp-content/uploads/2016/03/2023_Estevao_Sousa.pdf>. Acesso em: 11 ago. 2026

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.

TAMIOLOAKI, 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.

Recebido em: abril de 2026
Aprovado em: julho de 2026