



2021.2 . Ano xxxviii . Número 42

CALÍOPE

Presença Clássica

2021.2 . Ano xxxviii . Número 42

CALÍOPE

Presença Clássica

ISSN 2447-875X

Dossiê sobre Xenofonte
(separata 4)

organizadores do dossiê:
Luis Filipe Bantim de Assumpção | Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
REITOR Denise Pires de Carvalho

CENTRO DE LETRAS E ARTES
DECANA Cristina Grafanassi Tranjan

FACULDADE DE LETRAS
DIRETORA Sonia Cristina Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS
COORDENADOR Rainer Guggenberger
VICE-COORDENADOR Ricardo de Souza Nogueira

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS
CHEFE Simone de Oliveira Gonçalves Bondareczuk
SUBSTITUTO EVENTUAL Fábio Frohwein de Salles Moniz

EDITORES
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

CONSELHO EDITORIAL
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basílio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota
Auto Lyra Teixeira
Ricardo de Souza Nogueira
Tania Martins Santos

CONSELHO CONSULTIVO
Alfred Dunshirn (Universitat Wien)
David Konstan (New York University)
Edith Hall (King's College London)
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)
Gabriele Cornelli (UNB)
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Isabella Tardin (Unicamp)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Jean-Michel Carrié (EHES)
Mária de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)
Martín Dinter (King's College London)
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autonoma de México)
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA
Busto de Xenofonte, c. 323-30 a.C. Museu de Antiguidades (Biblioteca de Alexandria, Egito).

EDITORAÇÃO
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger

REVISORES DO NÚMERO 42
Arthur Rodrigues Pereira Santos | Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger | Ricardo de Souza
Nogueira | Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda | Vinicius Francisco Chichurra

REVISÃO TÉCNICA
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas | Faculdade de Letras – UFRJ
Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundão 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ
www.lettras.ufrj.br/pgclassicas – pgclassicas@letras.ufrj.br

As memoráveis de Xenofonte sobre aquilo que se deve aprender
Alice Bitencourt Haddad

RESUMO

Este artigo pretende mostrar como o Sócrates das *Memoráveis* de Xenofonte pensa a educação e aquilo que se deve aprender. Ele enfatiza, principalmente, o aprendizado da ἐγκράτεια, do autodomínio, com relação aos prazeres do corpo. O corpo, todavia, não deve ser esquecido para esse Sócrates, mas fortalecido e cuidado para que se possa, inclusive, dedicar-se à atividade do pensamento.

PALAVRAS-CHAVE

Xenofonte; *Memoráveis*; Educação; *Enkráteia*.

SUBMISSÃO 21.11.2021 | APROVAÇÃO 22.3.2022 | PUBLICAÇÃO 30.8.2022

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i42.48091>

INTRODUÇÃO

Se confiarmos no que Platão e Xenofonte nos legaram sobre Sócrates, ninguém discordará acerca da importância que este filósofo dava ao tema da educação. Em Platão, são vários os diálogos em que o assunto ocupa um lugar central. No *Laques*, em 180c, por exemplo, o personagem que dá título à obra diz se sentir surpreso (θαυμάζω) por Lisímaco e Melésias não recorrerem a Sócrates para uma consulta sobre a educação de seus filhos, uma vez que este estava sempre a discutir sobre qual o melhor estudo (μάθημα) ou ocupação (επιτήδευμα) para os jovens. Poderíamos citar ainda o *Protágoras*, que em seu desenrolar apresenta uma intensa discussão sobre educação, com o sofista defendendo a possibilidade de ensinar e aprender a virtude (ἀρετή), entendida como arte política (πολιτική τέχνη), e Sócrates atacando-o, no seu papel de contraditor. Nesse diálogo, e especificamente na argumentação protagórica da possibilidade de ensino da virtude, nos deparamos (325c-326e) com uma descrição pormenorizada do processo educativo tradicional na Atenas da segunda metade do séc. v a.C.,¹ como se Protágoras dissesse que recusar a possibilidade de ensino da virtude equivalesse a recusar a maneira como a cidade ordinariamente educa seus filhos. Se virtude não se aprende, não haveria razão em dizer para as crianças pequenas o que é o certo e o errado, em bater nas desobedientes, em enviá-las à escola para aprenderem a ler os grandes poetas e emularem seus heróis, em aprender a cítara para suas almas assimilarem os belos ritmos e harmonias, em se exercitarem com o professor de ginástica em vista de um corpo íntegro e em boa forma etc. Sócrates, então, é colocado nesse ousado papel de questionador da educação tradicional, e não só da educação sofística. Se esse é um truque do Protágoras platônico, o de atribuir a Sócrates um ataque generalizado à educação de seu tempo, de alguma forma isso se confirma num texto fundamental da obra de Platão, que é a *República*, diálogo em que não apenas a educação sofística é contestada, na refutação a Trasímaco e em outras passagens ao

longo do livro, mas também a antiga educação pela poesia, com críticas mais enfáticas contra a épica e a trágica, nos livros II, III e X.

Em Xenofonte, o tema da educação vinculado à figura de Sócrates como professor se destaca nas *Memoráveis*, uma obra de cunho apologético, que se dedica a provar como o filósofo era piedoso e útil à cidade, em resposta às acusações pelas quais foi condenado (para o tom apologético, cf. por exemplo, *Mem.* 1.1.20; 1.2.1; 1.2.62; 1.3.1, dentre outras). Neste artigo procuraremos mostrar como essa figura do Sócrates professor vai se desenvolvendo, com especial atenção dedicada aos estudos e exercícios que o filósofo entende que os discípulos devem priorizar. Vale ressaltar, antes de mais nada, que não estamos assumindo aqui, ao falar de Sócrates, a referência ao Sócrates histórico. Sempre que nos remetermos a Sócrates, estaremos somente tratando do Sócrates das *Memoráveis*.

O APRENDIZADO INCOMPLETO: O PRIMEIRO SINAL DA IMPORTÂNCIA DA ἔγκρατεια

Sobre Sócrates como mestre, é curioso que Xenofonte diga que ele era procurado por diferentes motivos, que cada discípulo que se aproximava tinha suas próprias razões para fazê-lo. Então parece (ou Xenofonte deixa parecer) que não estava no controle de Sócrates o uso que se fazia daquilo que ensinava. Isso é relevante para o nosso autor em sua defesa do filósofo, pois ele claramente se vê na necessidade de justificar como ele pôde ser o mestre de duas figuras tão danosas para a cidade, como Crítias e Alcibíades. Esses dois ambicionavam a liderança na cidade (*Mem.* 1.2.39 e 1.2.47) e abandonaram o convívio com Sócrates assim que acreditaram terem se tornado fortes na política. Além disso, o filósofo não lhes agradava; eles detestavam que tivessem seus erros expostos por ele. Em contraposição a Crítias e Alcibíades, Xenofonte aponta os nomes de Críton, Querefonte, Querécates, Hermógenes, Símiás, Cebes e Fédon, que não visavam a aprender a falar em público ou no tribunal, mas que queriam se tornar homens excelentes (καλοί τε κάγαθοί), de modo a se tornarem

capazes de lidar bem com a casa, os servos, os parentes, os amigos, a cidade e os cidadãos (1.2.48). É de se notar essa concepção de uma formação que parte de um núcleo, a casa, e se estende para círculos mais externos, até chegar à cidade e aos concidadãos. Estrutura semelhante aparece em 3.7.9 e em 4.2.1. Na primeira passagem, quando Sócrates insta Cármides a não negligenciar a si mesmo, para então ser útil aos amigos e concidadãos. Na segunda, quando Xenofonte se refere àqueles por quem Sócrates se apaixonava (ἐρῶν) por terem uma alma inclinada para a virtude. Sócrates os reconhecia por sua capacidade de aprender rápido, memorizar e por seu desejo de aprender todos os estudos (τῶν μαθημάτων πάντων) que lhes permitissem administrar com perfeição a casa, a pólis, a lidar com pessoas e com os assuntos humanos, sendo, então, capazes de tornar a si mesmos felizes (εὐδαίμονας), assim como outras pessoas e outras cidades (*Mem.* 4.1.2-3). O que se manifesta nessa concepção do Sócrates de Xenofonte é que a formação para os assuntos da cidade não prescinde da formação para os assuntos de *si* (já veremos como opera a educação para o governo de si a partir da noção de ἐγκράτεια), nem da formação para os assuntos da casa. Prevê-se uma continuidade entre esses âmbitos e não uma separação sem pontos de contato.² Crítias e Alcibiades não entenderam, ou não quiseram entender isso. Detestavam quando Sócrates os expunha porque não assumiam a importância da virtude, do autogoverno. Já afastados do mestre, o primeiro é caracterizado, quando se torna um dos trinta, como o mais ambicioso (πλεονεκτίστατος) e violento (βιαιότατος); e o segundo, já na democracia, como o mais incontinente (ἀκρατέστατος) e desmedido (ὑβριστότατος, *Mem.* 1.2.12). No que diz respeito à moderação dos apetites, também Crítias, quando ainda frequentava Sócrates, ouviu do mesmo em público que ele parecia um porco por querer se esfregar em Eutidemo. Desde então, Crítias passou a odiá-lo (*Mem.* 1.2.30). A questão não estava na sua incapacidade de refrear seus desejos somente. Sócrates sabia e alertava para a dificuldade de resistir aos jovens belos. A questão está na reação de Crítias ao alerta. Xenofonte também sofre a mesma advertência, com a mesma

dureza. É chamado de estúpido (*μωρός*, *Mem.* 1.3.13) por não ver mal em beijar um jovem belo, é obrigado a ouvir uma lição sobre os males da escravidão amorosa e orientado a fugir sem olhar para trás se vir um menino atraente. A diferença entre Xenofonte e Crítias é que a recepção de Xenofonte é sem críticas. Não há nada no texto que indique raiva ou vergonha do que Sócrates lhe diz. Pelo contrário, o autor inclui na obra essa história. Seja ela verídica ou fictícia, ele a publica.

Uma coisa que chama a atenção na compreensão que Crítias e Alcibíades tinham do ensinamento de Sócrates, como já dissemos, é a concepção de que se poderia separar a educação para virtude e o governo de si da educação para a função pública. Isso fica muito claro quando Crítias, como um dos Trinta, resolve se vingar de Sócrates e promulga uma lei que proíbe o ensino da arte dos discursos (*λόγων τέχνη*, *Mem.* 1.2.31). Xenofonte faz questão de testemunhar que nunca ouviu nem nunca conheceu ninguém que tenha ouvido Sócrates tratar do assunto; que, ao promulgar a lei *contra Sócrates*, Crítias deliberadamente se empenhava em indispor-lo com a multidão, que poderia confundir sua prática com algo censurável, ao modo, por exemplo, como Aristófanes o retratava nas *Nuvens*,³ propiciando uma educação oratória para escapar à Justiça. De qualquer forma, a prática de Sócrates envolvia também, e evidentemente, exercícios discursivos. Mesmo nas *Memoráveis*, obra que dá uma enorme ênfase aos exercícios de abstinência – que parecem nada ter a ver com a sofisticação argumentativa do Sócrates de Platão –, o diálogo e a capacidade discursiva têm um lugar de destaque na formação dos discípulos. É o que se pode depreender de uma passagem que se encontra numa conversa de Sócrates com um recém-eleito e anônimo hiparco (comandante de cavalaria), em que o filósofo questiona o preparo que o jovem teria para ocupar o cargo. À medida que o diálogo avança, o interlocutor vai se dando se conta de sua ignorância acerca dos pré-requisitos para a função, como saber cuidar dos cavalos, saber aprimorar a habilidade de montaria dos cavaleiros, e, por último, a capacidade de falar (*τοῦ λέγειν δύνασθαι*, *Mem.* 3.3.11). E em sua

explicação desse último item, Sócrates dá uma aula sobre a importância do discurso para todos os aprendizados.

Σὺ δ' ὦρον, ἔφη, χρῆναι σιωπῇ ἰππαρχεῖν; ἢ οὐκ ἐντεθύμησαι ὅτι, ὅσα τε νόμῳ μεμαθήκαμεν κάλλιστα ὄντα, δι' ὧν γε ζῆν ἐπιστάμεθα, ταῦτα πάντα διὰ λόγου ἐμάθομεν, καὶ εἴ τι ἄλλο καλὸν μανθάνει τις μάθημα, διὰ λόγου μανθάνει, καὶ οἱ ἄριστα διδάσκοντες μάλιστα λόγῳ χρῶνται καὶ οἱ τὰ σπουδαιότατα μάλιστα ἐπιστάμενοι κάλλιστα διαλέγονται;

Você acha, disse [Sócrates], que no comando da cavalaria você vai ficar calado? Ou você não está ciente de que tudo que aprendemos de mais belo por meio do costume, e em razão de que sabemos viver, tudo isso aprendemos através do discurso? E que se alguém aprende algum outro belo saber, aprende através do discurso? E que os melhores professores se servem principalmente do discurso, assim como que aqueles que sabem das coisas mais importantes dialogam da maneira mais perfeita? (*Mem.* 3.3.11-12).⁴

No caso específico do hiparco, o saber falar serviria para o incentivo dos cavaleiros, uma vez que se reconhecia, dizia Sócrates, que os atenienses se destacavam por seu amor à honra. Se eles fossem persuadidos de que obteriam louvores e honra por sua dedicação, se converteriam nos mais preparados e disciplinados combatentes. Repara-se, todavia, que ele enaltece o poder do discurso para todos os âmbitos de aprendizado. Então não é caso de considerar Sócrates como alguém que condenava simplesmente a arte dos discursos. O problema é, mais uma vez, tomar a prática oratória como apartada dos demais saberes importantes para a formação do homem excelente. Por isso, é preciso que voltemos nossa atenção para o aprendizado mais básico, que condiciona todos os outros, sem o qual não se vive bem, não se pensa bem, não se faz dialética, muito menos se governa bem: o aprendizado do governo de si, o aprendizado da ἐγκράτεια.

AUTODOMÍNIO E FORTALECIMENTO DO CORPO

São várias as passagens que remetem ao tema da ἐγκράτεια, deixando transparecer a importância que Xenofonte dá ao assunto. Nas *Memoráveis*, o estímulo à prática do autocuidado e do autogoverno é tão explícita, explicada em detalhes e destacada, que se tem a impressão de que essa é a marca principal desse Sócrates e de que esse é o principal ensinamento que ele oferece aos seus discípulos. Inclusive, esse é o fundamento para uma educação para o governo, como podemos ver no primeiro diálogo de Sócrates com Aristipo.

Xenofonte abre o livro II anunciando como Sócrates exortava (προτρέπειν) aqueles que conviviam com ele ao exercício do autocontrole (ἀσκεῖν ἐγκράτειαν) com relação à comida, à bebida, ao sexo (λαγνεία), ao sono, ao frio, ao calor e ao sofrimento (πόνος, que pode fazer referência também ao trabalho braçal, cansativo; e também à dor física). E o exemplo que ele dá desse empenho de Sócrates é justo com Aristipo, conhecido tradicionalmente como alguém pertencente ao círculo socrático, mas com a reputação de um hedonista convicto. São muitas as anedotas em torno dessa curiosa figura, sobre a qual se diz que cobrava para ensinar e ainda oferecia parte do dinheiro para Sócrates, que se sentia constrangido com isso (DL 2.1.75); que viveu na corte de Dionísio II na mesma época que Platão, distinguindo-se deste por obedecer sem problemas aos caprichos do tirano (Sexto Empírico conta, por exemplo, que certa vez Platão, horrorizado, se recusara a acatar a ordem de usar uma vestimenta feminina, enquanto Aristipo nem se incomodou e atendeu, em P. 3.204); e que frequentava prostitutas e gastava dinheiro com iguarias (p. ex. em DL 2.1.74-76). Há passagens, todavia, do próprio texto de Diógenes Laércio que deixam entrever que certamente Aristipo não era um devasso irrefletido. Há elementos aqui e ali que indicam que sim, ele via o prazer físico como um bem, mas que não defendia uma entrega cega aos prazeres: “Possuo Laís, mas não sou possuído por ela”, dizia em referência à linda e famosa cortesã (DL 2.1.74). Leia-se também a história com seu servo, que transportava uma carga pesadíssima e insuportável em dinheiro, da qual Aristipo mandou jogar fora uma parte para que

conseguisse prosseguir (DL 2.1.77). Claro, são anedotas, e contadas muito tempo depois dos supostos ocorridos, mas que lançam dúvidas sobre a reputação de um hedonista radical, sem preocupação moral alguma.⁵ Aqui, no texto das *Memoráveis*, é explorada a má reputação, que muito provavelmente Xenofonte ajudou a construir.⁶ Nesse diálogo, portanto, entre Sócrates e Aristipo, estamos diante de um defensor do autocontrole, da abstinência, em oposição ao seu discípulo imoderado e extravagante. O tema é o da educação de jovens. Sócrates quer saber como Aristipo educaria dois jovens: um, para que fosse capaz de governar (ἄρχειν, *Mem.* 2.1.1), e outro sem essa preocupação. Ambos vão concordando que o educado para governar deveria ser habituado a adiar a fome, a resistir à sede, a ter domínio sobre o sono e os prazeres do sexo, a não fugir dos trabalhos, tudo para que esteja sempre apto a agir em prol da pólis, sem impedimentos. Além disso, a ser assim, ele seria menos suscetível ao domínio dos adversários, uma vez que estes não poderiam explorar as vulnerabilidades comuns aos homens não treinados para a resistência. Seria preciso, ainda, exercitarem-se a suportar o frio e o calor, uma vez que grande parte das ações de um homem público ocorre ao ar livre. Apenas os senhores de si, os temperantes (εἰγκρατεῖς) seriam, desse modo, capazes de governar. Até aqui Sócrates e Aristipo convergem. A pergunta crucial que os separa é: em qual dessas posições Aristipo gostaria de estar, se entre os aptos a governar ou não. E sua resposta é cabal: “De modo nenhum eu me coloco na posição daqueles que querem governar!” (*Mem.* 2.1.8). Há aqueles que querem ter muitas tarefas (πράγματα), mas Aristipo afirma querer apenas viver da maneira mais fácil e prazerosa (ῥᾶστα τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν, 2.1.9). Na sequência do diálogo, Sócrates se dedicará a refutá-lo, mostrando, em suma, como a vida de governado não garante o alívio dos sofrimentos, pelo contrário, já que em todo lugar os mais fortes assujeitam os mais fracos.⁷ E a privação de comida, bebida e sono imposta por um governante, ou um senhor, traria um sofrimento muito maior do que a privação voluntária. Sócrates tenta, ainda, convencer Aristipo, que já não mais interage, falando

das recompensas de uma vida de trabalhos, exercícios e perseverança. Nesse momento alude a lições legadas pela tradição, como a concepção de virtude pelo trabalho de Hesíodo, a Epicarmo, e à moralista história de Pródico de Céos, que narra sobre a escolha que Hércules precisou fazer entre os dois caminhos para seguir na vida: a fácil e a agradável, dedicada à satisfação dos prazeres; e a de trabalho, exercício e aprendizado. A narrativa ocupa um bom trecho do diálogo, com a vitória argumentativa pesando, evidentemente, para a escolha da vida virtuosa, que vai mostrando as más consequências e sofrimentos reservados para a outra vida. E assim termina a discussão, com Sócrates recomendando que Aristipo repense sobre o assunto.

Se apenas nessa conversa Sócrates enfatizasse a importância do autocontrole, poderíamos julgar que a questão da educação para o governo aqui tivesse um papel secundário, que teria sido apenas um pretexto para um início de debate sobre o melhor gênero de vida. Mas não é esse o caso, como veremos mais à frente com o diálogo entre Sócrates e Eutidemo, que retoma os mesmos pontos. Também se poderia julgar que o destaque que Sócrates dá aqui para as demandas do corpo (fome, sede, sono, sexo, frio, calor) tivesse lugar por ser um diálogo com Aristipo, que valorizaria a fruição dos prazeres corporais. Mas também não é o caso. O tema do autocontrole quanto às exigências do corpo ocorre em *Mem.* 1.2.1-5; 1.2.14; 1.3.5-15; 1.5 (num diálogo inteiro dedicado ao assunto, que começa com Xenofonte propondo examinar se Sócrates também era capaz de conduzir seus interlocutores ao domínio de si, além de ter ele mesmo esse autogoverno, uma característica lembrada à exaustão em toda a obra); 1.6.2-10; 2.1 (no já citado diálogo com Aristipo); 2.6.1; 3.11.12-14 e 4.5 (num diálogo com Eutidemo, no qual nos deteremos mais adiante).

Antes de desdobrarmos o tema da educação para o governo e o autocontrole, gostaria de chamar a atenção do leitor para a relevância do cuidado do corpo para o Sócrates de Xenofonte, que até agora vimos sob a forma da restrição e abstinência, mas que aparece também sob a forma positiva do

fortalecimento, da robustez.⁸ Isso fica claro no diálogo de Sócrates com Epígenes (*Mem.* 3.12), criticado pelo mestre por não cuidar do próprio corpo, cuja força deve ser valorizada tanto em contexto de guerra – pelo aumento da capacidade de combate e de, com isso, ajudar os amigos e à pátria e receber, conseqüentemente, as maiores honras –, quanto em período de paz, já que o corpo é útil para todas as coisas que os homens realizam (πρὸς πάντα γὰρ ὅσα πράττουσιν ἄνθρωποι χρήσιμον τὸ σῶμά ἐστιν; *Mem.* 3.12.5). Mesmo para aqueles que se dedicam primordialmente à atividade intelectual, o cuidado e o fortalecimento do corpo são fundamentais. Um corpo doente leva a acometimentos que prejudicam a capacidade de pensar e de aprender, tais como ao esquecimento (λήθη), ao desânimo (ἀθυμία), à irritação (δυσκολία) e à demência (μανία), fazendo, inclusive, com que a pessoa que sofre de tais males perca seus saberes (3.12.6). Além disso, conclui Sócrates sua argumentação lamentando que essa negligência com o corpo impeça que se veja Epígenes no ápice da beleza e da força a que seu corpo poderia chegar. Ele envelheceria antes disso.

A CAÇA AO DISCÍPULO RESISTENTE

Embora, como vimos mostrando, o tema da educação atravesse a obra das *Memoráveis*, seja como um conteúdo da discussão, seja sob a forma do aconselhamento que Sócrates endereça a seus discípulos, amigos ou meros conhecidos, o livro IV tem quanto ao assunto um papel de destaque. Primeiro, porque exemplifica o processo socrático de escolha e atração de discípulos (sobre o que falaremos agora). E depois, pela atenção que dá também aos estudos que considera relevantes para a formação (tema de nossa última seção). No caso específico de sua relação com Eutidemo, que ocupa alguns capítulos, trata-se do recorrente caso do jovem que quer exercer um cargo público, que já se considera apto e que, por conta de Sócrates, dá-se conta de sua própria ignorância. História parecida já tinha sido narrada (de modo muito mais breve) tendo Gláucon como personagem (*Mem.*

3.6), e, em Platão, teríamos um exemplar de estrutura semelhante em *Alcíbiades 1*.

Pelo que Xenofonte conta, não só havia essa diferença entre os discípulos quanto aos interesses no convívio com Sócrates, mas também o filósofo atuava de maneira diferente com eles, dependendo da natureza e do comportamento deles. Eutidemo, em particular, não procurou Sócrates. Já se enxergava instruído nos grandes poetas e sábios e capaz de bem falar e agir. Sócrates, um obstinado por esses interlocutores que pensam que sabem, se aproxima de Eutidemo de forma muito sutil. Descobre onde ele fica rotineiramente e passa a ir lá com seus discípulos, debatendo por perto para que ele ouça. Xenofonte dá vários indícios ao longo das *Memoráveis* de que Sócrates faz uso dessa curiosa prática, preocupando-se às vezes mais com quem está ouvindo do que com quem está discutindo diretamente com ele, isto é, ciente de que também *performa* para ouvintes (cf. 1.1.10, 3.8.1, 3.14.1-4, 3.14.5-6). A primeira coisa que ele faz Eutidemo ouvir é que seria ingênuo achar que alguém poderia se tornar líder numa cidade sem ter passado por professores, como se fosse algo que ocorresse espontaneamente aos homens (*Mem.* 4.2.2). A estratégia não funciona, mas Sócrates continua insistindo e provocando Eutidemo algum tempo depois, dessa vez debochando do jovem por se achar capaz de aconselhar na Assembleia sem ter se preparado para isso. Ele provoca o riso dos discípulos ao seu redor, mas Eutidemo continua em silêncio, porém atento ao que Sócrates diz. No encontro seguinte, Eutidemo já se senta ao seu lado. Sócrates, por sua vez, usa de uma tática diferente. Já fala diretamente com ele, tentando lhe agradar inicialmente, perguntando sobre sua coleção de livros, dizendo admirá-lo por não se importar com riquezas, mas sim com a sabedoria... E assim Eutidemo vai se enredando, até que Sócrates muda o tom: “Você quer se tornar bom em quê, Eutidemo, colecionando esses escritos?” (*Mem.* 4.2.10). E segue numa série de questionamentos, de forma um tanto constrangedora, para mostrar ao jovem que livros não bastam, que antes é preciso ser justo e mostrar que sabe discernir entre a justiça e a injustiça. Eutidemo se

presta à inquirição de Sócrates, mas vai caindo em sucessivas contradições até se desanimar (ἀθύμως ἔχειν, *Mem.* 4.2.23) com sua incapacidade de responder. É nesse momento que o diálogo apresenta uma espécie de virada, e Sócrates enfim dá a lição que ele queria desde o início, que era a de fazer Eutidemo enxergar sua própria ignorância e seus próprios limites. Mas ele não apenas conquista esse ponto, que é bastante comum também no Sócrates de Platão, mas avança numa tese mais positiva e singular: a de que o conhecimento de si envolve o conhecimento de sua própria capacidade (δύναμις), e que quem possui esse conhecimento consegue evitar erros e fracassos, não tentando aquilo que não pode, e, obtendo aquilo que pode e quer ter, prospera, passa a ser reconhecido e valorizado por isso; enquanto aquele, ao contrário, que não tem o conhecimento de sua capacidade tenta o que não pode e passa a ser reconhecido por seus fracassos, desonrado.⁹

A partir de então, os diálogos entre Sócrates e Eutidemo prosseguem sem resistência. Pode-se dizer que ele ganha, aí, o discípulo, que só então se vê na necessidade de se submeter aos exercícios dialéticos que o filósofo conduz. Reiteradamente, entretanto, segue tendo sua suposta sabedoria questionada, terminando as conversas com desânimo (ἀθύμως ἔχων, *Mem.* 4.2.39). Note-se que, diferentemente de outros que passavam pelo mesmo constrangimento, Eutidemo, entretanto, sempre retornava (*Mem.* 4.2.40). Aliás, esse é um tópico que já havíamos explorado ao estabelecer a diferença entre Crítias e Xenofonte, e que agora reaparece. Essa capacidade de resistir às investidas de Sócrates, de ter a firmeza de continuar a se encontrar com ele depois de ser levado ao esgotamento tantas vezes, na convicção de que isso era o melhor, era uma marca dos bons discípulos.¹⁰ E provavelmente já indicaria da parte do aprendiz uma prática do governo de si, da ἐγκράτεια.¹¹

OS APRENDIZADOS INDISPENSÁVEIS E OS DISPENSÁVEIS

Daí em diante é nítido que Xenofonte muda o enfoque do texto. Uma vez passada a apresentação da conquista do discípulo,

o autor passa a tratar mais especificamente dos temas sobre os quais Sócrates conversava com aqueles que o frequentavam, que ele considerava mais importantes para a sua formação. O primeiro deles, que ele achava mais relevante do que tornar-se hábil em falar, agir ou maquirar (λεκτικούς καὶ πρακτικούς καὶ μηχανικούς γίγνεσθαι, *Mem.* 4.3.1-2), seria tornar-se temperante com relação aos deuses (περὶ θεοῦ σωφρονίας). Efetivamente, são muitas as passagens das *Memoráveis* dedicadas à defesa da piedade – o que pode ser explicado também pelo caráter apologético do texto, tendo sido a acusação de impiedade uma das que condenaram Sócrates à morte –, com especial ênfase em 1.4 e 4.3, onde Sócrates profere veementes discursos em defesa da existência de deuses, dos cuidados deles para conosco, e do lugar do humano num universo construído em sua função.¹² Ao fim dessa conversa com Eutidemo, em defesa da vida piedosa, Xenofonte insere um comentário que eu chamaria de mediador, como que indicando ao leitor por que ele acabou de narrar esse diálogo. Ele é um exemplo de Sócrates em ação transformando um discípulo: “Tanto dizendo essas coisas quanto fazendo, ele [Sócrates] preparava os que conviviam com ele para serem mais piedosos e mais temperantes” (Τοιαῦτα μὲν δὴ λέγων τε καὶ αὐτὸς ποιῶν εὐσεβεστέρους τε καὶ σωφρονεστέρους τοὺς συνόντας παρεσκευάζεν. *Mem.* 4.3.18). A estrutura, reparem nas próximas citações, é sempre essa do “dizer e fazer”.

Na sequência, Xenofonte trata da importância, para Sócrates, do tema da justiça, que era não só assunto de vários diálogos, mas vivido e praticado pelo filósofo. Numa passagem que parece inspirada na *Apologia* de Platão, Xenofonte relembra o caso da recusa de Sócrates em condenar os generais da batalha das Arginusas, a ordem não cumprida de prender Leão de Salamina e a rejeição de certas estratégias no tribunal que poderiam ajudar a absolvê-lo. Teria preferido morrer a viver à margem das leis (παρνομῶν ζῆν, *Mem.* 4.4.10). Xenofonte complementa essa narrativa com um diálogo entre Sócrates e Hípias de Élis sobre a justiça. Ao fim dessa conversa, insere mais um comentário mediador, muito semelhante ao anterior: “Essas coisas dizendo e

realizando, ele [Sócrates] tornava os que se aproximavam mais justos” (Τοιαῦτα λέγων τε καὶ πράττων δικαιότερους ἐποίει τοὺς πλησιάζοντας. *Mem.* 4.4.25).

Como não podia deixar de ser, após esses temas preliminares, que me soam mais como dois eixos de defesa de Sócrates, Xenofonte chega, finalmente, à abordagem do governo de si (ἐγκράτεια, *Mem.* 4.5), imprescindível – e este é um ponto importante – *para aquele que queira ser bom* (capaz, potente, forte) *e realizar algo belo* (bom, perfeito, *Mem.* 4.5.1). O interlocutor volta a ser Euidemo, aquele mesmo que queria se preparar para governar, mas cabe destacar que a mesma lição se aplicaria, como diz o texto, a qualquer pessoa que buscasse a perfeição e a realização de suas potencialidades numa atividade. Por isso, Sócrates exortava (προετρέπετο) seus companheiros *acima de tudo* (πάντων μάλιστα) ao autodomínio (πρὸς ἐγκράτειαν). Esse parece, então, o aprendizado mais importante para qualquer um, embora a atenção de Sócrates no capítulo esteja voltada para aquele que quer governar os outros. A questão do governo como um tema que atravessa a política, mas também a ética, interessa ao Sócrates de Xenofonte, assim como interessou ao Sócrates de Platão:¹³ “Como governaria aquele que sequer governa a si mesmo?”. Salta aos olhos na conversa com Euidemo o paralelo com Aristipo, com quem o mesmo tema é discutido, como vimos antes, que ouve a mesma lição de Sócrates (sobre a importância do governo de si para o exercício do governo dos outros), mas que se recusa a passar por esse aprendizado, escolhendo a vida de governado. Os mesmos pontos do diálogo com Aristipo são retomados: a alta relevância da resistência à fome, à sede, aos desejos sexuais e ao sono. Aqui, um acréscimo fundamental e que reforça a ideia de que a ἐγκράτεια deve ser aprendida e exercitada por todos: sem o governo de si não é possível sequer aprender ou se dedicar a algo belo e bom (μαθεῖν τι καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ τοῦ ἐπιμεληθῆναι τῶν τοιούτων τινός). Não é possível um corpo perfeito (útil e forte, como vimos acima), uma casa bem administrada, ser útil aos amigos, à pólis, nem dominar os inimigos. Sem o governo de si,

não é possível dialogar, examinar os assuntos mais importantes, escolher o bem e rejeitar o mal (4.5.10-11).

A sequência do livro IV indica que Sócrates ensinava ou recomendava o aprendizado de um conjunto de outros saberes, porém todos eles condicionados ao aprendizado anterior do autodomínio. Talvez a palavra “ensinava” não seja exata. O que vimos textualmente até agora no livro IV é que Sócrates *preparava* (παρασκευάζειν) os discípulos *para serem...*; *tornava* (εποίηει) os discípulos... O vocabulário é o de transformação efetiva do discípulo em alguém melhor. Eles se tornaram, segundo Xenofonte, mais piedosos do que antes, mais temperantes do que antes, mais justos do que antes, mais capazes de agir (πρακτικωτέρους, e m *Mem.* 5.1, ao tratar da importância da ἐγκράτεια).

Até quando se refere ao ensino da dialética, a fórmula de Xenofonte se mantém. Nós falamos em “ensino da dialética” talvez por vício de compreensão da dialética como algo que se aprende e se exercita, próximo de uma técnica que pode ser sistematizada e transmitida como um conteúdo. Mas Xenofonte diz, literalmente, que Sócrates *tornava* (εποίηει) aqueles com quem convivia *mais dialéticos* (διαλεκτικωτέρους, *Mem.* 4.6.1), e mostra como o filósofo realizava esse tipo de investigação em que se busca a definição de algo, num vertiginoso jogo de perguntas e respostas com Eutidemo, o discípulo num verdadeiro treinamento, que percorre as noções de piedade (4.6.2-5), justiça (4.6.6), sabedoria (*sophía*, 4.6.7), bem (4.6.8), belo (4.6.9), coragem (4.6.10-11), reinado (βασιλεία) e tirania (4.6.12). Entretanto, como já dito antes, a habilidade dialética está condicionada por esse aprendizado anterior e mais básico, que é o do governo de si. Não é gratuita a escolha de Eutidemo como interlocutor nessa fase da obra, uma vez que seu processo de formação está em evidência desde o início do livro IV, como se Xenofonte estivesse usando seu exemplo para mostrar todas as etapas pelas quais um bom discípulo deveria passar.

A partir de 4.7, a expressão de Xenofonte se altera. Em certos assuntos já não é Sócrates que modifica diretamente seus

discípulos, mas ele fica na posição de conselheiro sobre o que eles deveriam aprender, ainda que com outros, e mesmo sobre o que não deveriam aprender.¹⁴ *Dizia que era preciso aprender* (ἔφη δεῖν μανθάνειν, 4.7.2) geometria, mas apenas até certo ponto; *recomendava que se tornassem experientes* (Ἐκέλευε... ἐμπείρους γίγνεσθαι, 4.7.4) em astrologia, também até certo ponto; *recomendava aprenderem* (Ἐκέλευε... μανθάνειν, 4.7.8) cálculo, de novo, até certo ponto. A medida em todas as situações é dada pela utilidade prática do aprendizado. A geometria é vista literalmente por Xenofonte como o conhecimento de medição de um terreno, importante para quem quiser vender, comprar, ou dividir um; a astrologia serve para ajudar a contar o tempo (a passagem do dia, do mês, do ano); em suma, o estudo desses saberes para além de sua utilidade prática seria para Xenofonte um desperdício de vida e representaria um risco para a saúde mental (4.7.6). Aliás, a saúde mental já havia sido discutida com Epígenes como algo dependente do cuidado do corpo, e o tema agora retorna, já quase ao final das *Memoráveis*. A integridade dos seus companheiros é, de fato, uma preocupação de Sócrates:

Προέτρεπε δὲ σφόδρα καὶ ὑγείας ἐπιμελεῖσθαι τοὺς συνόντας παρὰ τε εἰδότην μανθάνοντας ὅποσα ἐνδέχοιτο καὶ ἑαυτῷ ἕκαστον προσέχοντα διὰ παντὸς τοῦ βίου, τί βρῶμα ἢ τί πῶμα ἢ ποῖος πόνος συμφέροι αὐτῷ καὶ πῶς τούτοις χρῶμενος ὑγιεινότητ' ἂν διάγοι.

Exortava com insistência que seus companheiros cuidassem da saúde, aprendendo junto de quem sabe tudo que fosse possível; e que cada um se dedicasse a si mesmo durante toda a vida, aprendendo qual comida, qual bebida, qual trabalho lhe seria vantajoso, e como, servindo-se dessas coisas, levaria a vida a mais saudável possível (*Mem.* 4.7.9).

Levaria a vida a mais saudável possível, ou a mais íntegra e plena, aprendendo sobre como controlar os desejos, estando apto para calcular o vantajoso e o prejudicial, e fortalecendo o corpo para aumentar sua capacidade de agir e pensar.

CONCLUSÃO

Para oferecermos uma compreensão do que o Sócrates de Xenofonte considerava dever ser aprendido, precisamos percorrer alguns dos diálogos narrados nas *Memoráveis*. A maneira como o autor retoma alguns temas é muito rica para o intérprete, especialmente quando o que se altera é o interlocutor de Sócrates. Pudemos ver como a formação dependia de quem fosse o discípulo (recordem-se os pares Crítias-Xenofonte e Aristipo-Eutidemo) e de como ele encarava as lições, que muitas vezes eram recebidas como humilhações públicas.

Xenofonte atribui um alto valor ao aprendizado que diz respeito ao corpo, sob a forma da *ἐγκράτεια* – o controle dos prazeres relativos a bebida, comida, sexo, sono e inatividade –, sob a forma dos exercícios físicos para o fortalecimento e com o cuidado básico e primordial com a saúde. O pensador, ainda, chama a atenção para a importância desses cuidados inclusive para se conseguir pensar e dialogar, que são as atividades próprias do filósofo elogiado nas *Memoráveis*. Uma vida sem essa dedicação a si mesmo pode ser identificada como uma vida desperdiçada; desperdiçada, por um lado, apenas com prazeres, que levam a um esgotamento que torna tudo sem sabor e sem graça. Como diz Xenofonte em *Ciropédia* 7.5.80, “τὰγαθὰ μᾶλλον εὐφραίνει ὅσω ἂν μᾶλλον προπονήσας τις ἐπὶ αὐτὰ ἦ· οἱ γὰρ πόνοι ὄψον τοῖς ἀγαθοῖς: “[O]s bens agradam mais quanto mais alguém trabalha por eles; pois os sofrimentos são o tempero dos bens”. Em vista do usufruto de um prazer maior, compensa comer com fome, beber com sede etc.¹⁵ Além de a vida dedicada à saciedade insensata dos prazeres ser um desperdício, e evidentemente prejudicial, também o é aquela dedicada a estudos considerados inúteis. Vimos como ele critica a erudição sem finalidade, como quando pergunta a Eutidemo “para que tantos livros?”, assim como o aprofundamento em questões complexas e sem finalidade prática nas áreas da geometria, da astronomia e do cálculo.

Um outro ponto percebido logo de início, e que atravessa os textos que trabalhamos, é que a formação para uma função tão importante quanto a do governo é, em sua base, a mesma para a

administração da casa. Tudo começa na “administração” de si, no governo de si. E é a partir desse núcleo que alguém se potencializa e se expande, sendo útil a si, aos familiares, aos amigos e à pólis, numa dinâmica de relações mutuamente benéficas, mas que exige do aprendiz alguma condescendência na lida com insatisfações.

ABSTRACT

This article aims to show how Socrates of *Xenophon's Memorabilia* considers the problem of education and what one should learn. He insists above all on learning the ἐγκράτεια, the self-control, in relation to the pleasures of the body. The body, however, should not be forgotten to this Socrates, but strengthened and cared so that one can even devote oneself to the activity of thought.

KEYWORDS

Xenophon; *Memorabilia*; Education; *Enkrateia*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEVILACQUA, Fiorenza. Socrates' Attitude towards Politics in Xenophon and Plato. In: DANZIG, Gabriel; JOHNSON, David; MORRISON, Donald (ed.). **Plato and Xenophon: Comparative Studies**. Leiden: Brill, 2018. p. 461-486.
- BURNET, Ioannes (ed.). **Platonis Opera**. Oxford: Clarendon Press, 1973. t. 1.
- _____. **Platonis Opera**. Oxford: Clarendon Press, 1978. t. 4.
- CHERNYAKHOVSKAYA, Olga. Mechanisms of Pleasure according to Xenophon's Socrates. In: DANZIG, Gabriel; JOHNSON, David; MORRISON, Donald (ed.). **Plato and Xenophon: Comparative Studies**. Leiden: Brill, 2018. p. 318-339.
- DINUCCI, Aldo. Sócrates por Xenofonte: a filosofia em ação para a construção de um homem integralmente forte e senhor de si mesmo. **Nuntius Antiquus**, n. 2, 2088, p. 55-70.
- DIOGENES LAERTIUS. **Lives of Eminent Philosophers**. Translated by R.D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. [repr. 1972]. v. 1.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. **L'Ascèse Cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71**. 2. ed. revue et augmentée. Paris: Vrin, 2016.
- HADDAD, Alice Bitencourt. O Sócrates de Xenofonte e o estoicismo (*Memoráveis* 1.4). **Revista Latinoamericana de Filosofia**, v. 47, n. 1, 2021a., p. 55-67.
- PLATÃO. **Laques, Eutífron**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Texto grego de John Burnet. Belém: EDUFPA, 2015.
- PLATÃO. **Primeiro Alcibiades, Segundo Alcibiades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Texto grego de John Burnet. Belém: EDUFPA, 2015.
- PLATON. **Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton**. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. 6. éd. Paris: Les Belles Lettres, 1953.
- PLATON. **Protagoras**. Traduction de Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
- REIS, Maria Cecília L. Gomes. Aspectos cênicos do diálogo Protágoras de Platão. **Sala Preta**, São Paulo, v. 4, p. 79-90, 2004.
- SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of Pyrrhonism**. Translated by R.G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.
- URSTAD, Kristian. Pathos, Pleasure and the Ethical Life in Aristippus. **Journal of Ancient Philosophy**, v. 3, n. 1, 2009, p. 1-22.
- XENOFONTE. **Memoráveis**. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Annablume; Coimbra: CECH, 2011.

Calíope: Presença Clássica | 2021.2 . Ano XXXVIII . Número 42 (*separata 4*)

XENOPHON. **Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology.** Translated by E.C. Marchant and O.J. Todd. Rev. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

XENOPHON. **Xenophontis Opera Omnia.** Oxford: Clarendon Press, 1970 [repr. 1910]. v. 4.

- ¹ Para a data dramática do *Protágoras* situada em algum dia de 433 a.C., e as consequências históricas dessa situação temporal, ver REIS, 2004.
- ² Com essa mesma interpretação, ver BEVILACQUA, 2018, p. 464 e p. 466, n. 17.
- ³ A remissão a Aristófanes não está no texto, mas é indicada em nota na tradução de Marchant. É uma lembrança perspicaz de Marchant e que faz pensar que a reputação de Sócrates possa ter sofrido vários golpes antes do processo.
- ⁴ Todas as traduções são nossas.
- ⁵ Para o questionamento dessa visão de Aristipo como um hedonista “sibarítico”, ver URSTAD, 2009.
- ⁶ É o que afirma Pinheiro, em sua tradução das *Memoráveis* (2011, p. 113, n. 50).
- ⁷ Dinucci (2008, p. 67) interpreta, dessa fala de Sócrates, que “o direito do mais forte é afirmado como princípio normativo da sociedade humana”. Não tenho certeza se esse seria um princípio normativo ou uma descrição geral e realista. Tendo mais para a segunda. Mas, de qualquer forma, cabe a indicação como uma discrepância também com relação ao Sócrates de Platão, que se opõe vigorosamente aos sofistas que fazem esse tipo de leitura da realidade, como o Trasímaco da *República* e o Cálicles do *Górgias*.
- ⁸ Nesse mesmo sentido, ver GOULET-CAZÉ, 2016, p. 138-140. Sobre o cuidado com o corpo e sua relação com a liberdade, ver DINUCCI, 2008, p. 59-61.
- ⁹ Sobre o tema e sua relação com a felicidade, ver CHERNYAKHOVSKAYA, 2018, p. 324-325.
- ¹⁰ A favor dessa leitura, BEVILACQUA, 2018, p. 465.
- ¹¹ Algo semelhante ocorre também no *Laques* de Platão (193d11-194a5), quando Sócrates, nesse diálogo em que se discute a definição de coragem, faz menção à coragem que os personagens devem ter, persistindo na investigação.
- ¹² Aqui não será possível desenvolver esse tópico em detalhes, mas gostaria de sinalizar somente que a passagem de *Memoráveis* 1.4 tem seu destaque na história do pensamento, uma vez que passa a ser citada em obras bem posteriores (como o *De natura deorum* de Cícero, e o *Contra os físicos* de Sexto Empírico) como pertencendo à tradição das provas da existência de deus. Ver, nesse sentido, HADDAD, 2021.
- ¹³ Por exemplo, em *Alcibiades I* e *República IV* 443d-e.
- ¹⁴ Estamos aqui tratando apenas do livro IV, mas qualquer leitor das *Memoráveis* percebe que o personagem de Sócrates recomenda estudos e práticas ao longo de todo o livro, atendendo, muitas vezes, às especificidades do ofício em questão. Ver, por exemplo, suas recomendações a um estrategista em 3.1; a um comandante de cavalaria em 3.3; a alguém que participe do governo da pólis em 3.6; a um armeiro em 3.10; a uma cortesã em 3.11.
- ¹⁵ Sobre a otimização do prazer por meio da resistência à satisfação imediata dos prazeres segundo Xenofonte, ver CHERNYAKHOVSKAYA, 2018, p. 320-321.