

O aumento do patrimônio familiar - o ideal de economia no  
*Econômico*, de Xenofonte

*The increase of family patrimony - the ideal of economy in the  
Xenophon's Economics*

Janáína Mafra

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais / Brasil

janasilmafra@gmail.com/janasmafra@icloud.com

<https://orcid.org/0000-0002-6413-0280>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é o de explicitar qual é o ideal de economia presente no *Econômico*, de Xenofonte, sobretudo nos capítulos I a III. A partir de uma abordagem filológica, é explorada a conversa entre Sócrates e Critóbulo, na qual se define o que é economia, qual é a sua condição primeira e qual é a sua principal finalidade. A conclusão a que se chega é que a economia 1) é um conhecimento (ἐπιστήμη) e uma arte (τέχνη) que consiste na administração do próprio patrimônio familiar (οἰκονομία), 2) tem a ἐγκράτεια como sua condição primeira e 3) visa aumentar o patrimônio familiar (αὔξειν τοὺς οἴκους).

**Palavras-chave:** Xenofonte; *Econômico*; οἰκονομία; ἐγκράτεια; aumento.

**Abstract:** The objective of this paper is to explain the ideal of economy present in Xenophon's *Economics*, especially in chapters I to III. From a philological approach, the conversation between Socrates and Critobulus is explored, in which it is defined what economy is, what its first condition is and what its main purpose is. The conclusion reached is that the economy 1) is a knowledge (ἐπιστήμη) and an art (τέχνη) that consists of the administration of own family patrimony (οἰκονομία), 2) has ἐγκράτεια as its first condition and 3) aims to increase family patrimony (αὔξειν τοὺς οἴκους).

**Keywords:** Xenophon; *Economics*; οἰκονομία; ἐγκράτεια; increase.

O *Econômico* começa com as palavras do narrador Xenofonte. Este conta a conversa que diz ter ouvido entre Sócrates e Critóbulo sobre economia. Do começo dessa conversa extraímos informações importantes: a

economia (οικονομία) é um conhecimento (ἐπιστήμη) e uma arte (τέχνη), e o bom ecônomo (οἰκόνομος ἀγαθός) tem como trabalho, tarefa ou função (ἔργον) administrar bem (εὖ οἰκεῖν) o próprio patrimônio familiar (τὸν ἑαυτοῦ οἶκον). Como não tem muitas posses e Critóbulo quer sua ajuda em matéria de economia, Sócrates deseja saber se alguém como ele pode administrar o patrimônio familiar de outrem. A conclusão a que Critóbulo chega é que quem conhece essa arte (o verbo utilizado aqui é ἐπίσταμαι), mesmo que não calhe de ter riqueza (εἰ μὴ τύχοι χρήματα ἔχων), pode receber salário para administrá-lo e, desse modo, conseguir um excedente (τελεῖν τε ὅσα δεῖ καὶ περυσίαν), fazendo-o aumentar (ποιῶν αὐξεῖν τὸν οἶκον)<sup>1</sup>. É esse modelo de economia que visa a produzir um excedente — que, como indica o texto grego, extrapola o limite do necessário — e a aumentar o patrimônio familiar que inquietará Platão na *República*<sup>2</sup>. Sócrates, entretanto, e talvez seja esta a razão de ele não ser o *kaloskagathós* do diálogo, não parece preocupado em conseguir um excedente para fazer aumentar o próprio patrimônio familiar (οἶκος), que, por definição, compreende não só a casa (οἰκία), mas também tudo o que alguém possui fora dela (ἔξω τῆς οἰκίας κέκτηται), inclusive em outra cidade. A propriedade (κτῆσις), contudo, Sócrates precisa, consiste somente naquilo que de proveitoso (ὠφέλιμος) o ser humano possui. Escorregando da propriedade à riqueza, Sócrates afirma que riqueza (χρήματα) é o que traz proveito (ὠφελοῦντα) e não-riqueza (οὐ χρήματα), o que prejudica (βλάπτοντα). Ele também afirma que as mesmas coisas são riqueza para quem sabe usá-las (τῷ ἐπισταμένῳ χρῆσθαι) e não-riqueza para quem não sabe (τῷ μὴ ἐπισταμένῳ). Nem o dinheiro (τὸ ἀργύριον) seria riqueza para quem não soubesse usá-lo (εἰ μὴ τις ἐπίσταιτο χρῆσθαι). Por exemplo, se alguém usasse o dinheiro para comprar uma cortesã e, por causa dela, pior ficasse o seu corpo (κάκιον μὲν τὸ σῶμα ἔχοι), pior a sua alma (κάκιον δὲ τὴν ψυχὴν) e pior o patrimônio familiar (κάκιον δὲ τὸν οἶκον), como o dinheiro ainda seria proveitoso para ele? (πῶς ἂν ἔτι τὸ ἀργύριον αὐτῷ ὠφέλιμον εἴη;). Esse alguém só consideraria o dinheiro proveitoso nesse caso se a riqueza o tornasse tão louco quanto

<sup>1</sup> Xenofonte, *Econômico* I, 4.

<sup>2</sup> Um artigo sobre a problematização desse modelo de economia na *República*, de Platão, está sendo preparado neste momento e será publicado em breve em outra revista.

a erva hióscimo torna louco quem a come. Como essa erva, a riqueza tem o poder de enlouquecer aquele que a possui. A loucura, portanto, ronda as propriedades. Para o Sócrates de Xenofonte, até os amigos e os inimigos são considerados riqueza quando se sabe usá-los, tirando proveito deles. A guerra também é considerada proveitosa para quem sabe usá-la, pois muitos patrimônios, seja dos particulares (ιδιωτῶν) ou públicos (literalmente, dos reis, τυράννων)<sup>3</sup>, crescem com ela. Sendo assim, para o Sócrates de Xenofonte, o critério de toda a ação é o bom uso das coisas (e, como vimos, também dos seres humanos), bom uso que é compreendido à luz do proveito que ele traz. Poderíamos, no entanto, nos perguntar: proveito para quem? Pois o proveito de uns às vezes se dá em razão do prejuízo de outros, como no caso da guerra, mas parece que Xenofonte não explora aí essas consequências de sua ética, cujo núcleo do valor é o proveito de uma das partes em questão. O outro não parece, nesse sentido, ser uma questão para ela, podendo inclusive ser instrumentalizado, como no caso dos amigos e dos inimigos úteis.

Mais adiante, Critóbulo introduz a seguinte indagação: o que acontece quando alguém tem conhecimentos (ἐπιστήμας) e recursos (ἀφορμάς) para, trabalhando (ἐργαζόμενοι), aumentar o próprio patrimônio familiar (αὔξειν τοὺς οἴκους)<sup>4</sup>, mas percebemos que ele não quer fazer essas coisas (ταῦτα μὴ θέλοντας ποιεῖν)? Sócrates então pergunta a Critóbulo se ele está querendo discutir a respeito de escravos (περὶ δοῦλων). Critóbulo toma essa palavra em seu sentido literal, alegando que não se trata de escravos, mas de pessoas bem-nascidas, que, mesmo tendo conhecimentos da guerra ou da paz, não querem fazer essas coisas<sup>5</sup>, justamente porque não têm um senhor. Dando à discussão um tom metafórico, ético, Sócrates argumenta que esses seres humanos são governados (o verbo utilizado aqui é ἄρχω) por governantes muito maus, como a ociosidade (ἀρχίας), a moleza de alma (μαλακίαν ψυχῆς) e a falta de cuidado (ἀμέλειαν). Passando do substantivo masculino “senhor” para o feminino “senhoras”, ele diz que há outras senhoras enganadoras

---

<sup>3</sup> Pensamos aqui nos impérios que as guerras fazem, ilimitadamente, crescer. Tema, desde sempre, atual.

<sup>4</sup> Xenofonte, *Econômico I*, 16.

<sup>5</sup> Entenda-se: trabalhar para aumentar o próprio patrimônio familiar.

(ἄλλαι ἀπατηλαί δέσποναι) que se fazem de prazeres (προσποιοῦμεναι ἡδοναι): os jogos de dados (κυβεία) e as companhias inúteis (ἀνωφελεῖς ὀμιλία). Essas senhoras, dominando-os (κρατοῦσαι), afastam os seres humanos dos trabalhos, tarefas ou funções proveitosas (διακωλύουσιν τῶν ὠφελίμων ἔργων). Elas acometem com a ausência de recursos (ἀμηχανίας) até mesmo aqueles que são muito fortemente apegados ao trabalho (πάνυ σφοδρῶς πρὸς τὸ ἐργάζεσθαι ἔχουσι) e à busca de recursos (μηχανᾶσθαι προσόδου). Sócrates vai esclarecendo aos poucos o sentido metafórico, ético, de “escravos”. Escravos também são esses e de senhoras completamente difíceis (πάνυ χαλεπῶν δεσποτῶν): das gulodices (λιχνειῶν), das libertinagens (λαγνειῶν), das bebedeiras (οἰνοφλυγιῶν), do amor às honrarias loucas (φιλοτιμιῶν μώρων) e dispendiosas (δαπανηρῶν). Essas senhoras obrigam (ἀναγκάζουσι) os seres humanos, enquanto são jovens (ἡβόντας) e capazes de trabalhar (δυναμένους ἐργάζεσθαι), a lhes trazerem o produto de seu trabalho (φέρειν ἅ ἂν αὐτοὶ ἐργάσωνται) e a satisfazerem os seus desejos (τελεῖν εἰς τὰς αὐτῶν ἐπιθυμίας), mas quando os percebem incapazes de trabalhar (ἀδυνάτους ἐργάζεσθαι), por causa da velhice (διὰ τὸ γῆρας), os deixam envelhecer mal (κακῶς γηράσκειν) e, de novo, tentam usar outros como escravos (ἄλλοις δ' αὖ πειρῶνται δούλοις χρῆσθαι). Sócrates diz então que contra isso é preciso lutar (διαμάχομαι) em defesa da liberdade (ἐλευθερία) não menos do que contra os que, com armas, tentam escravizar os seres humanos. Vemos que Xenofonte neste contexto explora com toda a eloquência o sentido metafórico, ético, da escravidão, mas sua finalidade no contexto do *Econômico* parece ser antes de tudo econômica, pois livre é o ser humano capaz de trabalhar não só para manter, mas também aumentar o próprio patrimônio familiar. É esse ser humano que, segundo ele, deseja<sup>6</sup> corretamente.

Após essa conversa sobre o sentido ético da escravidão, Critóbulo, sentindo-se preocupado, alega ter examinado a si mesmo (ἐξεταζω μοι) e ser capaz de manter tais desejos sob controle, dito de outro modo, alega ter ἐγκράτεια, que traduzimos por domínio de si. Com a ajuda

<sup>6</sup> Recuperamos aqui o verbo que aparece no início deste parágrafo em sua forma negativa como objeto de incompreensão: ἐθέλω. Critóbulo indaga: o que acontece quando alguém *não quer* aumentar o próprio patrimônio familiar?

de L.-A. Dorion, fazemos aqui uma digressão sobre esse conceito em Xenofonte, em particular nas *Memoráveis*, onde ele é explorado com mais profundidade em sua relação com a ἀκρασία, que traduzimos por ausência de domínio de si. Em seu artigo “*Akrasia et enkrateia dans les Mémoires de Xénophon*”, publicado em 2003, pela revista canadense *Dialogue*, Dorion lança luz sobre a consistência da posição do Sócrates de Xenofonte sobre a ἀκρασία. O argumento geral de seu artigo é que, assim como o Sócrates de Platão<sup>7</sup>, o Sócrates de Xenofonte afirma que a ἀκρασία é impossível na presença do conhecimento. Por outro lado, ele se difere do Sócrates platônico ao conceder à ἐγκράτεια, ao invés do conhecimento, o papel de fundamento da virtude. Se a ἐγκράτεια é a própria condição para a aquisição do conhecimento e da virtude, então a responsabilidade de combater a ἀκρασία recai sobre a ἐγκράτεια. Ele começa o seu artigo dizendo que uma tese bem conhecida do Sócrates de Platão, que ele ao menos reconhece como sendo controversa, é a da impossibilidade da ἀκρασία, ou seja, a da impossibilidade, para quem conhece o bem, de agir mal. No *Protágoras*, por exemplo, o Sócrates de Platão sustenta que alguém que tem conhecimento (ἐπιστήμη) ou sabedoria (σοφία) (os dois termos aparecem aí) não pode ser vencido pelos prazeres e desejos<sup>8</sup>. Dorion se pergunta então se essa tese também se aplica ao Sócrates de Xenofonte. Sócrates defende nas *Memoráveis* uma tese próxima a do *Protágoras*, mas, segundo alguns comentadores — dos quais Dorion discorda —, ele sustenta também uma posição que a contradiz. Antes de comparar as duas obras, o helenista verifica a coerência da posição

---

<sup>7</sup> Retomamos do referido artigo de Dorion (2003) as expressões “Sócrates de Platão” e “Sócrates de Xenofonte”, a fim expormos o seu raciocínio sobre a ἐγκράτεια e a ἀκρασία, que consideramos relevante. Pensamos, entretanto, que é arriscado falar genericamente do “Sócrates de Platão”, já que desse último nos chegaram inúmeros diálogos com a presença de Sócrates e que esses não precisam ser tratados como partes de um sistema filosófico necessariamente uno e coeso. Se, por um lado, o raciocínio do helenista sobre a ἐγκράτεια e a ἀκρασία em Xenofonte é aí aprofundado e amarrado, por outro, em Platão, ele nos parece em alguns momentos ser mais genérico e solto. Pensamos também que seria menos arriscado se Dorion tivesse comparado o Sócrates do *Protágoras* com o das *Memoráveis*, em lugar do “Sócrates de Platão” com o “Sócrates de Xenofonte”..

<sup>8</sup> Platão, *Protágoras* 352b-e.

defendida pelo Sócrates de Xenofonte nas *Memoráveis*. A questão da ἀκρασία nesse diálogo deve ser compreendida em função do papel e da importância que o Sócrates de Xenofonte atribui à ἐγκράτεια.

A ἐγκράτεια tem uma grande importância para o Sócrates de Xenofonte, uma vez que ele faz dela nada menos do que “o fundamento da virtude”<sup>9</sup>. Segundo Dorion, o Sócrates de Platão dá menos importância à ἐγκράτεια, visto que esta não aparece nos ditos<sup>10</sup> diálogos socráticos de Platão e esse fato é o corolário da tese de que não há ἀκρασία. Esta é negada aí em razão de sua incompatibilidade com a dita<sup>11</sup> “doutrina da virtude-ciência”: se se sustenta que o conhecimento é uma condição necessária e suficiente para se adotar uma conduta virtuosa, se rejeita não somente a ἀκρασία, mas também a ἐγκράτεια, enquanto uma disposição distinta da virtude e do saber. Sendo assim, a ἀκρασία e a ἐγκράτεια são indissociáveis uma da outra, elas são duas faces de uma mesma posição, a que consiste em sustentar que o conhecimento não é uma condição suficiente para ser virtuoso e que é preciso, para além dele, ser capaz de controlar a si mesmo. Ora, se Platão nega a possibilidade da ἀκρασία e rejeita a ἐγκράτεια nos ditos diálogos socráticos, na *República*, ele desenvolve uma concepção tripartite da alma e admite a sua possibilidade, já que nada impede que o ser humano, dominado pelos desejos que se situam na parte inferior da alma, aja contra a parte superior. Se a razão não basta para garantir a conduta virtuosa, a ἐγκράτεια encontra sua razão de ser, que é ser uma auxiliar indispensável dela<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρητῖδα (Xenofonte, *Memoráveis* I, 5, 4). As traduções dos textos antigos e modernos são feitas a partir da comparação com outras traduções e são de nossa responsabilidade, salvo quando há indicações do contrário.

<sup>10</sup> Dorion se refere simplesmente aos “diálogos socráticos”, mas pensamos que essa classificação é contraditória com a sua teoria da insolubilidade da Questão socrática (2004; 2018a), por isso acrescentamos os “ditos”.

<sup>11</sup> Alguns comentadores, e concordamos com eles, questionam a ideia de que Platão elabora doutrinas gerais em seus diálogos. Segundo eles, esses diálogos, devido à sua natureza dialógica e polifônica, são refratários à elaboração de doutrinas gerais. A esse respeito, ver o Posfácio do livro de L. Rossetti (2015 [2011]).

<sup>12</sup> Platão, *República* 430e-431b. Pensamos que essa passagem traz problema à expressão genérica “Sócrates de Platão”, empregada por Dorion em seu artigo (o de 2003). A esse respeito, ver a nota 7. Parece que o próprio Dorion se dá conta disso e retoma seus estudos sobre a ἐγκράτεια no *Górgias*, na *República* e nas *Leis*, de Platão, em seu

Voltando então a Xenofonte, para quem a ἐγκράτεια tem, de fato, um papel muito central, Dorion diz que há duas interpretações possíveis da afirmação das *Memoráveis* de que a ἐγκράτεια é o fundamento da virtude (mencionada daqui em diante como “a”): a primeira- ela é o fundamento da virtude na medida em que é a *condição de seu exercício* (mencionada daqui em diante como “i1”); a segunda- ela é o fundamento da virtude no sentido de que é a *condição de sua aquisição* (mencionada daqui em diante como “i2”). O helenista examina então as duas interpretações e lança luz nas consequências que resultam de cada uma delas sobre a (im)possibilidade da ἀκρασία. Antes de examiná-las, ele elabora a seguinte questão (mencionada daqui em diante como “q”): “a” é compatível com a dita doutrina da virtude-ciência? Ele a responde levando em consideração as duas interpretações mencionadas (“i1” e “i2”) de “a”. Quanto à “i1”, ele a princípio diz: se a ἐγκράτεια fosse a *condição do exercício das virtudes*, um homem que possuísse diferentes virtudes não as exerceria em razão da falta de domínio de si. Neste caso, a ἀκρασία seria possível e a resposta à “q” seria “não”. Quanto à “i2”, esta exige um argumento mais sofisticado. Enquanto a “i1” reconhece que a ἐγκράτεια é estranha à aquisição da virtude, a “i2” admite, ao contrário, que o indivíduo desprovido de domínio de si jamais poderá adquirir qualquer virtude. Logo depois de ter afirmado “a”, Sócrates pergunta: “Pois quem, sem ela [a ἐγκράτεια], aprenderia alguma coisa boa (μάθοι τι ἀγαθόν) ou se ocuparia dela de um modo louvável (ἢ μελετήσειεν ἀξιολόγων)?”<sup>13</sup>

---

artigo de 2018c, onde ele fala de sua (da ἐγκράτεια) reabilitação (em relação aos ditos diálogos socráticos, em geral, e ao *Protágoras*, em particular), que pressupõe a partição da alma em partes distintas, podendo uma dominar e comandar a(s) outra(s). Mais do que uma auxiliar da razão, a ἐγκράτεια é, nesse caso, a relação de dominação e comando que a razão exerce (2018c, p. 212). Apesar de ter retomado quinze anos mais tarde a sua investigação sobre a ἐγκράτεια em Platão, Dorion, nesse último artigo, repete a ideia de que a ἐγκράτεια tem um papel não só mais importante, mas também mais uno e coeso em Xenofonte, que a considera como algo — uma capacidade (δύναμις) ou uma disposição (ἕξις) (?) — que não só antecede a sabedoria e a virtude, mas também é uma condição de aquisição da primeira, que, por sua vez, é indissociável da segunda.

<sup>13</sup> Τίς γὰρ ἄνευ ταύτης ἢ μαθοι τι ἂν ἀγαθόν ἢ μελετήσειεν ἀξιολόγως; (Xenofonte, *Memoráveis* I, 5,5).

A ἐγκράτεια aparece aí como a condição prévia de toda a aprendizagem e de todo exercício adequado para promover a gênese e o florescimento da virtude. É só quando a alma está em plena posse de si e domina seus prazeres e desejos que as condições são reunidas para que ela adquira o conhecimento que lhe assegurará um comportamento virtuoso. Segundo Dorion, a própria “lógica” do programa educativo exposto no livro IV das *Memoráveis* parece confirmar a interpretação que vê na ἐγκράτεια a condição da aquisição da virtude (“i2”). Após fazer Eutidemo reconhecer que não sabe o que julgava saber e que tem necessidade de um senhor<sup>14</sup>, Sócrates tenta torná-lo temperante em relação aos deuses<sup>15</sup> e senhor de si mesmo no que concerne aos prazeres corporais<sup>16</sup>. É só quando adquire a temperança e o domínio de si que Eutidemo está pronto para receber o ensinamento de Sócrates concernente à natureza das diferentes virtudes<sup>17</sup>. Se a educação de Eutidemo obedece a um programa preciso e ordenado, a sucessão desses capítulos não é arbitrária e reflete a progressão no ensino que Sócrates lhe dispensa. Não é por acaso que os capítulos que tratam da temperança<sup>18</sup> e do domínio de si<sup>19</sup> antecedem aquele em que Sócrates explica a Eutidemo em que consistem as principais virtudes<sup>20</sup>. Essa sequência planejada ilustra a ideia de que a aquisição da virtude supõe previamente a consolidação da ἐγκράτεια. Ora, e quanto à (im)possibilidade da ἀκρασία na hipótese em que a ἐγκράτεια deve ser compreendida como *condição da aquisição da virtude?* (“i2”). A resposta a essa questão está em duas passagens das *Memoráveis*, a saber, III, 9, 4-5 e IV, 5, 6-7, que Dorion analisa na seção de seu artigo intitulada: “A negação da ἀκρασία forte”.

É no capítulo 9 do livro III que se pode ler o que se aparenta mais com a posição de Platão no *Protágoras*. Sócrates defende aí a posição de que aquele que sabe o que é o bem nunca agirá contra esse saber.

---

<sup>14</sup> Xenofonte, *Memoráveis* IV, 2.

<sup>15</sup> Xenofonte, *Memoráveis* IV, 3.

<sup>16</sup> Xenofonte, *Memoráveis* IV, 5.

<sup>17</sup> Xenofonte, *Memoráveis* IV, 6.

<sup>18</sup> Xenofonte, *Memoráveis* IV, 3.

<sup>19</sup> Xenofonte, *Memoráveis* IV, 5.

<sup>20</sup> Xenofonte, *Memoráveis* IV, 6.

Ele não separava sabedoria e temperança (σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν), mas julgava o sábio e o temperante (σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε) pelo fato de que aquele que conhece as coisas belas e boas faz uso delas (χρηῆσθαι αὐτοῖς), e de que aquele que sabe o que é feio protege-se dele (τὰ αἰσχροῦ εἰδόμενα εὐλαβεῖσθαι). E quando lhe perguntavam se considerava que os que conhecem o que é preciso fazer (τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν), mas fazem o contrário, são ao mesmo tempo sábios e desprovidos de domínio de si (σοφούς τε καὶ ἀκρατεῖς), ele dizia: “Eles são desprovidos tanto de sabedoria como de domínio de si (ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς). Creio, com efeito, que todos os homens escolhem, em meio às ações possíveis, aquelas que imaginam que lhes trazem mais vantagens, e são essas que praticam. Considero então que aqueles que não agem corretamente não são nem sábios nem temperantes (οὔτε σοφούς οὔτε σώφρονας)”. Ele sustentava igualmente que a justiça ou toda outra virtude é sabedoria (ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι), pois as ações justas e todas aquelas que são inspiradas pela virtude são belas e boas. Ora, aqueles que as conhecem não podem preferir outra coisa do que elas, e aqueles que não as conhecem não são capazes de realizá-las, e se tentassem errariam. Assim, os sábios fazem o que é belo e bom, enquanto aqueles que não são sábios não são capazes, e se tentassem errariam. Visto que as ações justas e todas as outras ações belas e boas são feitas graças à virtude, é evidente que a justiça ou toda outra virtude é sabedoria (δηλον εἶναι ὅτι καὶ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστὶ)<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τὸν τὰ μὲν καλὰ τε κάγαθὰ γινώσκοντα χρηῆσθαι αὐτοῖς καὶ τὸν τὰ αἰσχροῦ εἰδόμενα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε. προσερωτώμενος δὲ εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιῶντας δὲ τάναντία σοφούς τε καὶ ἀκρατεῖς εἶναι νομίζοι, οὐδὲν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς. πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ οἶνται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν. νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφούς οὔτε σώφρονας εἶναι. ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι. τὰ τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα ὅσα ἀρετῇ πράττεται καλὰ τε κάγαθὰ τοὺς μὲν σοφούς πράττειν, τοὺς δὲ μὴ σοφούς οὐ δύνασθαι, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν, ἀμαρτάνειν. ἐπεὶ

No parágrafo 5, ele se recusa a dissociar σοφία e σωφροσύνη, dizendo que a justiça e todas as outras virtudes são uma forma de saber (ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι). É essa indissociabilidade não só entre a σοφία e a σωφροσύνη, mas também entre o conhecimento e as virtudes em geral, que o interlocutor anônimo de Sócrates procura contestar no parágrafo 4, quando menciona aqueles que conhecem o que é preciso fazer (τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν), mas fazem o contrário. Ele pergunta a Sócrates se eles são ao mesmo tempo sábios e desprovidos de domínio de si (σοφούς τε καὶ ἀκρατεῖς). A resposta de Sócrates não deixa dúvida: não se pode separar a σοφία da virtude, de modo que a dissociação sugerida pelo interlocutor anônimo é impossível. Os seres humanos imaginam agir de maneira vantajosa, mas podem errar. Nesse caso, eles agem mal e não se pode dizer que eles sejam ao mesmo tempo sábios e temperantes, já que o fato de terem errado quanto ao mais vantajoso revela uma falta ou, ainda, uma ausência de σοφία e de virtude. Os seres humanos que sabem o que é mais vantajoso, isto é, a virtude, a praticam necessária e infalivelmente.

À luz da negação da ἀκράσια expressa em III, 9, 4-5, parece impossível sustentar que a ἐγκράτεια é apenas a condição do exercício da virtude (a “i1”). Se, por um lado, se sustenta que a ἐγκράτεια é necessária ao exercício da virtude, mas não à sua aquisição, então o homem desprovido de ἐγκράτεια age contra os conhecimentos e a virtude que possui. Ora, é precisamente isso que Sócrates diz ser impossível. Se, por outro lado, se sustenta que o desprovido de ἐγκράτεια não pode possuir as virtudes, então a falta de ἐγκράτεια não permite uma ação contrária às virtudes que se possui, o que equivale a fazer da ἐγκράτεια a condição da aquisição da virtude. Sendo assim, poderíamos dizer que a “i2” é mais conforme às ideias presentes em III, 9, 4-5? Essa passagem dá a impressão ao leitor de que o saber é uma condição necessária e suficiente para ser virtuoso, de modo que não se vê mais claramente em que consiste o papel de fundamento da virtude atribuído à ἐγκράτεια em I, 5, 4. O problema levantado aí por Dorion é aquele da articulação

---

οὗν τὰ τε δίκαια καὶ τᾶλλα καλά τε κἀγαθὰ πάντα ἀρετὴ πράττεται, δῆλον εἶναι ὅτι καὶ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστὶ (Xenofonte, *Memoráveis* III, 9, 4-5).

entre a preeminência da ἐγκράτεια e a dita doutrina da virtude-ciência, problema expresso na questão “q”. Segundo o helenista, uma leitura rápida das *Memoráveis* poderia nos fazer pensar que a posição de Xenofonte é contraditória, uma vez que ele funda a virtude tanto no saber quanto na ἐγκράτεια. A “i2”, entretanto, permite dirimir tais dificuldades e vislumbrar a coerência do pensamento do Sócrates de Xenofonte. Se a ἐγκράτεια é o fundamento da virtude no sentido de que ela é a condição *sine qua non* de sua aquisição, as ideias presentes em III, 9, 4-5 não resultam numa desvalorização do papel desempenhado pela ἐγκράτεια, já que essas ideias implicam que aquele que dispõe de σοφία e pratica as virtudes que lhe são indissociáveis é alguém que exerce o domínio de si. A questão da impossibilidade da ἀκρασία na hipótese em que a ἐγκράτεια é a condição da aquisição da virtude pode então ser respondida. À luz de III, 9, 4-5, parece que a ἀκρασία em seu sentido forte é impossível, já que o ἐγκρατής que possui a σοφία e as virtudes nunca agirá contra elas. Antes de continuar o exame das passagens das *Memoráveis* sobre a ἀκρασία, Dorion menciona o fato de Xenofonte tratar, em III, 9, 4, ἐγκρατής e σώφρων como sinônimos, ambos os termos designam aquele que exerce o domínio sobre os prazeres corporais. Essa sinonímia, segundo ele, traz problema. Xenofonte apresenta a ἐγκράτεια como fundamento da virtude e nunca a chama de virtude, mas assimila ἐγκράτεια e σωφροσύνη, sendo essa última uma virtude indissociável da σοφία, e essa última inseparável das virtudes em geral, decorrendo daí que a ἐγκράτεια é uma virtude indissociável da σοφία. Considerada a hipótese de a ἐγκράτεια ser da mesma natureza que a virtude, torna-se difícil escapar do círculo vicioso: se a ἐγκράτεια é indispensável à aquisição do saber, que é a base das virtudes, sendo ela mesma uma virtude, de onde vem então o saber que lhe é indissociável?<sup>22</sup> Dorion não apresenta uma solução para esse problema e diz que Xenofonte não é muito claro sobre qual é a natureza da ἐγκράτεια, mas, considerando-a em si mesma, ele diz que ela é o que permite a busca do bem que é previamente dado e que corresponde geralmente às finalidades das diferentes técnicas ou

---

<sup>22</sup> Parece que a exegese “lógica” de Dorion tem seus limites inclusive quando se trata dos ditos diálogos socráticos de Xenofonte.

aos valores (saúde, força, riqueza etc.) aos quais os seres humanos de uma determinada sociedade aderem.

A posição enunciada nas *Memoráveis* III, 9, 4-5 é bem próxima à do *Protágoras*, mencionada anteriormente. Alguns comentadores, entretanto, chegaram à conclusão de que ela é contraditória em relação à passagem IV, 5, 6-7, que parece reconhecer a possibilidade da ἀκρασία. Dorion, por sua vez, constata que ambas as passagens se confirmam em um ponto essencial, qual seja, o de que a σοφία e a temperança são estritamente ligadas e que o ἀκρατής não possui nem uma nem outra.

E não te parece que a ausência de domínio de si (ἡ ἀκρασία) mantém a sabedoria, que é o bem maior (σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθόν), longe (ἀπείγουσα) dos seres humanos, e que ela os precipita ao estado contrário (εἰς θούναντιον αὐτοὺς ἐμβάλλειν)? Não és do ponto de vista que ela impede os seres humanos de se interessarem pelas coisas úteis e de compreendê-las (καταμανθάνειν αὐτὰ κωλύειν) porque ela os leva em direção aos prazeres (ἀφέλκουσα ἐπὶ τὰ ἡδέα), e que muitas vezes, ao atingir aqueles que têm uma percepção<sup>23</sup> dos bens e dos males, ela os faz escolherem o pior ao invés do melhor (καὶ πολλάκις αισθανομένους τῶν ἀγαθῶν τε καὶ τῶν κακῶν ἐκπλήξασα ποιεῖν τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ βελτίονος αἰρεῖσθαι)? –Isso acontece, ele disse. –E a temperança (σωφροσύνης δέ), Eutidemo, há alguém a quem ela convém menos do que àquele que não se domina (τίνι ἂν φαίημεν ἥττον ἢ τῷ ἀκρατεῖ προσήκειν;)? Com efeito, as ações postas pela temperança e aquelas que resultam da ausência de domínio de si são contrárias (αὐτὰ γὰρ δῆπου τὰ ἐναντία σωφροσύνης καὶ ἀκρασίας ἔργα ἐστίν). –Estou de acordo sobre esse ponto também, ele disse. –E crês que haja um obstáculo maior do que a ausência de domínio de si para o cuidado das coisas de que convém se ocupar (τοῦ δ' ἐπιμελεῖσθαι ὧν προσήκει οἷσι τι κωλυτικώτερον εἶναι ἀκρασίας;)? –Não, não creio, disse ele. E crês que haja para o ser humano um mal maior do que este que o faz preferir as coisas prejudiciais às coisas úteis, o convence de se ocupar

<sup>23</sup> Fazemos aqui uma observação, Xenofonte diz “percepção” e não “conhecimento”. Parece que, também para ele, a percepção não é um conhecimento.

das primeiras e de negligenciar as segundas e o constringe a fazer o contrário do que fazem os temperantes? –Não há nada pior, ele disse<sup>24</sup>.

Dorion elabora então a seguinte pergunta: em que sentido a ἀκρασία mantém os seres humanos afastados (ἀπείργουσα) da σοφία? Ela os mantém afastados da σοφία que eles já possuem ou que eles ainda não possuem? Na sequência do parágrafo 6, Sócrates precisa que a ἀκρασία os impede de se interessarem pelas coisas úteis e de compreendê-las a fundo (καταμανθάνειν αὐτὰ κωλύειν), o que leva o leitor a pensar que eles ainda não as conhecem. Segundo o helenista, não é por acaso que a tematização da σωφροσύνη vem logo depois da tematização da σοφία. Essa sequência lembra a passagem III, 9, 4, em que Xenofonte afirma que Sócrates não separa σοφία e σωφροσύνη e que aqueles que agem contrariamente ao que ditam a σοφία e a temperança não são sábios nem temperantes. É essa mesma ideia que está presente no parágrafo 7. Sócrates sustenta que a ἀκρασία mantém os seres humanos afastados da σοφία que eles ainda não possuem. Em seguida, afirma que a temperança convém menos aos que dão prova de ἀκρασία e que os atos que resultam desta e os postos pela temperança são contrários. Segue-se disso que o mesmo ser humano não pode ser ἀκρατής e temperante. Sendo assim, o ἀκρατής não pode possuir temperança, tampouco esta pode ser eclipsada ou neutralizada pela ἀκρασία.

São nestes capítulos que tratam da ἐγκράτεια, I, 5 e IV, 5, que se encontra um grande número de ocorrências dos termos relacionados à ἀκρασία, donde se deduz que a necessidade de dominar a si mesmo é

<sup>24</sup> ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη, σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν οὐ δοκεῖ σοι ἀπείργουσα τῶν ἀνθρώπων ἢ ἀκρασία εἰς θούναντιον αὐτοῦς ἐμβάλλειν; ἢ οὐ δοκεῖ σοι προσέχεν τε τοῖς ὠφελοῦσι καὶ καταμανθάνειν αὐτὰ κωλύειν, ἀφέλκουσα ἐπὶ τὰ ἡδέα, καὶ πολλακίς αισθανομένους τῶν ἀγαθῶν τε καὶ τῶν κακῶν ἐκπλήξασα ποιεῖν τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ βελτίονος αἰρεῖσθαι; γίνεταί τοῦτ', ἔφη. σωφροσύνης δέ, ὦ Εὐθύδημε, τίτιν ἀνφαίημεν ἦττον ἢ τῷ ἀκρατεῖ προσήκειν; αὐτὰ γὰρ δήπου τὰ ἐναντία σωφροσύνης καὶ ἀκρασίας ἔργα ἐστίν. ὁμολογῶ καὶ τοῦτο, ἔφη. τοῦ δ' ἐπιμελεῖσθαι ὧν προσήκει οἶε τι κωλυτικώτερον εἶναι ἀκρασίας; οὐκ οὐκ ἔγωγ', ἔφη. τοῦ δὲ ἀντὶ τῶν ὠφελοῦντων τὰ βλάπτοντα προαιρεῖσθαι ποιοῦντος καὶ τούτων μὲν ἐπιμελεῖσθαι, ἐκείνων δὲ ἀμελεῖν πείθοντος καὶ τοῖς σωφρονοῦσι τὰ ἐναντία ποιεῖν ἀναγκάζοντες οἶε τι ἀνθρώπῳ κακίον εἶναι; (Xenofonte, *Memoráveis* IV, 5, 6-7).

um reconhecimento implícito da possibilidade da ἀκρασία. A ausência do domínio de si é relativa aos prazeres contra os quais se exerce a ἐγκράτεια: prazer de comer, beber, fazer sexo e dormir. Segundo Xenofonte, aquele que não se domina não é digno de confiança quando se trata da atribuição de grandes responsabilidades.

Ó varões, se houvesse uma guerra e quiséssemos escolher um homem graças ao qual teríamos mais chances de assegurar nossa salvação e submeter os inimigos, é aquele que perceberíamos que é dominado por seu estômago, pelo vinho, pelos prazeres do amor, pela fadiga ou pelo sono (ἤττω γαστρὸς ἢ οἴνου ἢ ἀφροδισίων ἢ πόνου ἢ ὕπνου) que escolheríamos? Como poderíamos acreditar que um tal homem pode nos salvar ou tornar-se senhor dos inimigos? E se, uma vez chegado o fim de nossa vida, quiséssemos confiar a alguém o cuidado de educar nossos filhos, de preservar a virgindade de nossas filhas e de conservar nossas riquezas, julgaríamos que aquele que não se domina (τὸν ἀκρατῆ) é digno de confiança para essas responsabilidades? Confiaríamos nossos rebanhos, nossas adegas ou a supervisão dos trabalhos a um escravo que não se domina (ἀκρατεῖ)? Estaríamos mesmo dispostos a aceitá-lo de presente como escravo e escravo de mercado?<sup>25</sup>

A simetria entre a ἀκρασία e a ἐγκράτεια não concerne somente a seus objetos, mas também à utilidade. Enquanto a ἐγκράτεια é a fonte da utilidade em relação a si mesmo e aos outros, a ἀκρασία não proporciona nenhuma utilidade àquele que se entrega a ela. Pelo contrário, aquele que

<sup>25</sup> ὦ ἄνδρες, εἰ πολέμου ἡμῖν γενομένου βουλοίμεθα ἐλέσθαι ἄνδρα, ὑφ' οὗ μάλιστ' ἂν αὐτοὶ μὲν σφρζοίμεθα, τοὺς δὲ πολεμίους χειροίμεθα, ἄρ' ὄντινα ἂν αισθανοίμεθα ἤττω γαστρὸς ἢ οἴνου ἢ ἀφροδισίων ἢ πόνου ἢ ὕπνου, τοῦτον ἂν αἰροίμεθα; καὶ πῶς ἂν οἰηθῆίμεν τὸν τοιοῦτον ἢ ἡμᾶς σῶσαι ἢ τοὺς πολεμίους κρατῆσαι; εἰ δ' ἐπὶ τελευτῇ τοῦ βίου γενόμενοι βουλοίμεθά τω ἐπιτρέψαι ἢ παῖδας ἄρρενας παιδεῦσαι ἢ θυγατέρας παρθένους διαφυλάξαι ἢ χρήματα διασῶσαι, ἄρ' ἀξιόπιστον εἰς ταῦθ' ἡγησόμεθα τὸν ἀκρατῆ; δούλω δ' ἀκρατεῖ ἐπιτρέψαμεν ἂν ἢ βοσκήματα ἢ ταμεία ἢ ἔργων ἐπιστασίαν; διάκονον δὲ καὶ ἀγοραστὴν τοιοῦτον ἐθειλήσαμεν ἂν προῖκα λαβεῖν; (Xenofonte, *Memoráveis* I, 5, 1-2).

busca satisfazer os prazeres do momento tem seu patrimônio familiar, seu corpo e sua alma prejudicados e se desvia das ocupações úteis.

Mas visto que não gostaríamos de um escravo que não se domina (δοῦλον ἀκρατῆ), não vale a pena que o próprio senhor se abstenha de se parecer com ele? Porque, ao contrário dos ambiciosos, que parecem enriquecer roubando a riqueza dos outros, não é verdade que aquele que não se domina (ὁ ἀκρατῆς) é nocivo aos outros, mas útil a si mesmo, bem ao contrário, ele faz mal aos outros, mas faz mais ainda a si mesmo, se é verdade que o maior mal que se pode fazer é o de provocar a ruína não só de seu próprio patrimônio familiar, mas também de seu corpo e de sua alma<sup>26</sup>.

Em I, 5, Sócrates admite que um ser humano pode ser escravo dos prazeres. É a ἐγκράτεια que assegura a verdadeira liberdade, enquanto aquele que sucumbe à atração dos prazeres torna-se escravo deles. Em IV, 5, Sócrates reafirma que um ser humano governado pelos prazeres não pode ser livre.

Diga-me, Eutidemo, consideras que a liberdade é para o homem e para a cidade um bem nobre e importante? –Não pode ser mais, ele disse. Aquele então que é governado pelos prazeres do corpo (ἄρχεται ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν) e que não pode, por causa deles, fazer o melhor (πράττειν τὰ βέλτιστα), o consideras livre? Nem um pouco, ele disse. –Sem dúvida que fazer o melhor te parece mais livre e que vês como a falta de liberdade o faz ter dificuldades para fazê-lo? –Totalmente, ele disse. –Tens então a impressão de que aqueles que não se dominam (οἱ

<sup>26</sup> ἀλλὰ μὴν εἴ γε μηδὲ δοῦλον ἀκρατῆ δεξαίμεθ' ἄν, πῶς οὐκ ἄξιον αὐτόν γε φυλάσασθαι τοιοῦτον γενέσθαι; καὶ γὰρ οὐχ ὥσπερ οἱ πλεονέκται τῶν ἄλλων ἀφαιρούμενοι χρήματα ἑαυτοὺς δοκοῦσι πλουτίζειν, οὕτως ὁ ἀκρατῆς τοῖς μὲν ἄλλοις βλαβερός, ἑαυτῷ δ' ὠφέλιμος, ἀλλὰ κακοῦργος μὲν τῶν ἄλλων, ἑαυτοῦ δὲ πολὺ κακοῦργότερος, εἴ γε κακοῦργότατόν ἐστι μὴ μόνον τὸν οἶκον τὸν ἑαυτοῦ φθειρεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν (Xenofonte, *Memoráveis* I, 5, 3).

ἀκρατεῖς) são totalmente privados de liberdade? –Sim, por Zeus, naturalmente<sup>27</sup>.

Dorion indaga então se aquilo de que o Sócrates de Xenofonte admite aqui a possibilidade, a saber, o homem escravo dos prazeres e impossibilitado de fazer o bem, é aquilo que o Sócrates de Platão nega no *Protágoras*. Contra uma leitura superficial de Xenofonte, o helenista diz que as passagens I,5 e IV, 5 mostram que a existência da ἀκρασία e do ἀκρατής não está em contradição com as passagens III, 9, 4-5 e IV, 5, 6-7, que negam que seja possível, quando se é sábio e temperante, ser dominado pelos prazeres corporais. A ἀκρασία e seus termos vizinhos servem aí para designar o fato banal de que um ser humano desprovido de domínio de si sucumbe a determinados prazeres. O reconhecimento dessa forma banal de ἀκρασία não traz um problema teórico, já que o ἀκρατής nesse caso é simplesmente desprovido de domínio de si e, por conseguinte, de saber e de virtude. Se a ἐγκράτεια é a condição da aquisição da virtude, o ser humano desprovido dela não tem acesso ao saber e à virtude, sendo assim não age contra eles. Dorion constata então que a questão parece resolvida: como o Sócrates de Xenofonte considera que a ἐγκράτεια é a condição da aquisição da virtude e que esta é indissociável do saber, ele sustenta igualmente que a ἀκρασία forte é impossível, isso significa que o virtuoso não pode, sob o efeito do desejo ou dos prazeres, agir contra o seu saber e a sua virtude. Quanto às passagens em que o Sócrates de Xenofonte reconhece a possibilidade da ἀκρασία e a existência do ἀκρατής, elas não são contraditórias com a posição de III, 9, 4-5, visto que aquele que cede aos prazeres corporais é, por definição, desprovido de ἐγκράτεια e alheio à virtude.

Dorion conclui seu artigo dizendo que a dita doutrina do Sócrates de Xenofonte é mais coerente do que geralmente se admite. O essencial

<sup>27</sup> εἶπέ μοι, ἔφη, ὃ Εὐθύδημε, ἄρα καλὸν καὶ μεγαλεῖον νομίζεις εἶναι καὶ ἀνδρὶ καὶ πόλει κτήμα ἐλευθερίαν; ὡς οἷόν τέ γε μάλιστα, ἔφη. ὅστις οὖν ἄρχεται ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν καὶ διὰ ταύτας μὴ δύναται πράττειν τὰ βέλτιστα, νομίζεις τοῦτον ἐλεύθερον εἶναι; ἦκιστα, ἔφη. ἴσως γὰρ ἐλευθέριον φαίνεται σοι τὸ πράττειν τὰ βέλτιστα, εἴτα τὸ ἔχειν τοὺς κωλύσοντας τὰ τοιαῦτα ποιεῖν ἀνελεύθερον νομίζεις; παντάπασί γ', ἔφη. παντάπασιν ἄρα σοι δοκοῦσιν οἱ ἀκρατεῖς ἀνελεύθεροι εἶναι; νῆ τὸν Δί' εἰκότως (Xenofonte, *Memoráveis* IV, 5, 2-4).

dessa dita doutrina – que consiste na afirmação de que um ser humano virtuoso que sabe o que é o bem jamais agirá, mesmo sob o efeito dos prazeres, contra seu saber e sua virtude – é comum tanto ao Sócrates de Xenofonte como ao de Platão, e, por prudência, nós acrescentaríamos, ao menos ao do *Protágoras*. Contudo, se se considera o detalhe dos argumentos de um e de outro para fundamentar essa afirmação, observam-se numerosas diferenças. Dorion considera que a mais significativa concerne ao papel da ἐγκράτεια: enquanto o Sócrates de Xenofonte considera que o domínio de si é o fundamento da virtude, no sentido de que ela é a condição da aquisição da virtude (“i2”) e da σοφία que subjaz a essa última, o Sócrates de Platão, e, por prudência, nós acrescentaríamos novamente, ao menos o do *Protágoras*, não atribui nenhum papel à ἐγκράτεια, de modo que a impossibilidade da ἀκρασία se explica pela presença do saber. Numa passagem desse diálogo de Platão, Sócrates diz: “se deixar vencer por si mesmo não é nada outro que ignorância (τὸ ἦττω εἶναι αὐτοῦ ἄλλο τι τοῦτ’ ἐστὶν ἢ ἀμαθία)” e “se dominar não é nada outro que saber (οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία)”<sup>28</sup>. Dito de outro modo, o domínio de si não é uma capacidade independente do saber, já que ele é um simples efeito desse último. A ἐγκράτεια enquanto faculdade distinta é, portanto, supérflua nesse caso. O fato de ser vencido pelo prazer não se deve aí a uma falta de ἐγκράτεια, mas a uma falta de saber. Ainda que sua natureza exata não seja precisada nas *Memoráveis*, a ἐγκράτεια tem aí não só um estatuto distinto em relação à σοφία, mas também uma precedência, já que ela é sua condição de aquisição. O Sócrates de Xenofonte concebe então relações entre a ἐγκράτεια e a σοφία contrárias ao Sócrates do *Protágoras* de Platão: enquanto para este a ἐγκράτεια é o efeito da σοφία, para aquele ela a precede e é sua condição. Por essa razão o Sócrates de Xenofonte atribui antes de tudo à presença da ἐγκράτεια, mais do que a da σοφία, a impossibilidade da ἀκρασία.

Feita essa digressão sobre a ἐγκράτεια em Xenofonte, para quem esse conceito tem um papel central, inclusive no *Econômico*, visto que ela é considerada aí como a condição primeira da boa administração

---

<sup>28</sup> Platão, *Protágoras* 358c.

do patrimônio familiar<sup>29</sup>, voltamos à nossa análise desse diálogo. Discorriamos sobre o sentido ético da escravidão, da qual Critóbulo, apesar das insinuações de Sócrates, tentava se dissociar, dizendo-se um ἐγγρατής. Ele pede então a Sócrates um conselho para que possa aumentar o próprio patrimônio familiar (αὐξάνειν τὸν οἶκον)<sup>30</sup>, a não ser que o filósofo o considere suficientemente rico (ικανῶς πλουτεῖν) e diga que ele não precisa de nenhum excedente, ou seja, de nada além de suas necessidades (οὐδὲν προσδεῖσθαι χρημάτων). Destoando-se do ideal de economia que consiste em obter esse “a mais”, Sócrates se considera suficientemente rico e diz que não precisa de nada além de suas necessidades. Para o espanto de seu interlocutor, ele ainda o considera completamente pobre (πάνυ πένεσθαι) e lamenta por ele. Uma vez que suas posses valem muito mais do que as de Sócrates, segundo este, cem vezes mais, Critóbulo estranha as palavras de seu interlocutor. Sócrates diz então ter o suficiente para oferecer-se aquilo de que necessita, enquanto para manter o modo de vida (σκήμα) e a reputação (δόξα) de Critóbulo, nem o triplo do que este tem seria suficiente. Enumerando os encargos de seu interlocutor, Sócrates justifica suas palavras: Critóbulo tem que oferecer muitas vezes grandes sacrifícios, sem o que não resistiria nem aos homens nem aos deuses<sup>31</sup>, tem que receber muitos estrangeiros e fazê-lo com magnificência; tem que oferecer banquetes aos concidadãos e prestar-lhes favores, do contrário ficaria sem aliados; tem que pagar grandes tributos à cidade, como a manutenção de cavalos, a subvenção aos coros e às competições ginásticas; tem que contribuir com a trierarquia, no caso de haver guerras. Como não tem tais encargos, Sócrates pensa ter o suficiente para viver e censura seu interlocutor por julgar-se rico e descuidar-se dos meios de ganhar riquezas, gastando seu tempo e seu

---

<sup>29</sup> Ver também Xenofonte, *Memoráveis* I, 5, 3.

<sup>30</sup> Xenofonte, *Econômico* II, 1.

<sup>31</sup> Não podemos deixar de observar que o próprio Sócrates não resistiu ao juízo dos atenienses, tendo sido acusado e condenado por impiedade, além de corrupção da juventude. Teria ele evitado essa acusação se tivesse, enquanto um ecônomo, se atribuído tais encargos?

dinheiro com juvenzinhos<sup>32</sup>. Ele lastima por Critóbulo, temendo até mesmo que este chegue a uma grande indignação. Reconhecendo-se incapaz de contradizer tais argumentos, Critóbulo teme tornar-se digno de lástima e suplica a Sócrates que seja seu tutor em matéria de economia.

Critóbulo riu de Sócrates como se este não soubesse o que é riqueza (ὡς οὐδὲ εἰδότε ὅ τι εἴη πλοῦτος), riu até que este admitisse que não possui nem a centésima parte de seus bens. Agora, porém, suplicou-lhe para que seja seu tutor em matéria de economia, a fim de que não se torne completa e verdadeiramente um pobre (ἄν μὴ παντάπασι ἀληθῶς πένης γέναιο). Agora lhe atribui um conhecimento em relação à riqueza que ele próprio admite não ter, embora precise dele, em função de seus inumeráveis encargos, conhecimento que consiste em fazer ter mais do que o suficiente (περιουσίαν ποιεῖν)<sup>33</sup>. Critóbulo presume que se Sócrates consegue produzir um excedente (περιποιούντα) a partir do pouco (ἀπ’ ὀλίγων) que tem, a partir do muito (ἀπὸ πολλῶν), conseguirá total e facilmente fazê-lo ter muito mais do que o suficiente (ἄν πάνυ ῥαδίως πολλὴν περιουσίαν ποιῆσαι)<sup>34</sup>. Como podemos observar, Xenofonte emprega no *Econômico* uma grande variedade de palavras ou expressões para conotar esse “a mais” que seu ideal de economia visa a produzir. Esse “a mais” é o que modernamente chamamos de “superávit”, que de modo geral significa “sobra”, “excedente”. Sócrates retoma então aquela ideia de que uma coisa só é riqueza para quem sabe usá-la, alegando que os cavalos, as terras, as ovelhas e o dinheiro não são riqueza para ele, pois, não os tendo, não sabe usá-los. Ele ainda acrescenta que os lucros (πρόσοδοι)<sup>35</sup> vêm de coisas como essas e que jamais adquiriu riquezas (οὔτε χρήματα ἐκεκτήμην), que são os instrumentos (ὄργανα) adequados para aprender (μανθάνειν) acerca da administração do patrimônio familiar (περὶ τῆς οἰκονομίας). Como ninguém jamais lhe entregou suas

<sup>32</sup> Critóbulo parece ter desejos contraditórios: ele não mede esforços e gastos para satisfazer os seus prazeres, digamos, imediatos, mas não abre mão do ideal de economia que visa o aumento do patrimônio familiar.

<sup>33</sup> Xenofonte, *Econômico* II, 10.

<sup>34</sup> Xenofonte, *Econômico* II, 10.

<sup>35</sup> Xenofonte, *Econômico* II, 11.

riquezas para que as administrasse, como Critóbulo deseja fazer agora, ele o adverte de que se tentasse aprender a administrar com o patrimônio familiar de outrem o arruinaria.

Sócrates, todavia, não pretende escapar de Critóbulo, que deseja receber dele alguma contribuição a fim de que torne suas tarefas mais leves. Ele se compromete a ajudá-lo, mesmo reconhecendo não ter riquezas e conhecimentos sobre economia. É curioso o fato de Sócrates não se apresentar como um ecônomo ou como um conhecedor da arte econômica no *Econômico*. Qual seria a razão disso? Seria essa simplesmente uma manifestação de sua modéstia? Talvez Xenofonte, assim como o Platão da *República*, pretenda caracterizá-lo como alguém mais preocupado com a filosofia e a política (tal como Sócrates a compreende)<sup>36</sup> do que com o aumento do patrimônio familiar. Ainda que reconheça não ser um ecônomo e não ter conhecimentos sobre economia, ele se dispõe a indicar a seu interlocutor quem o é ou os tem. Sócrates diz a Critóbulo que se não tivesse fogo e água, poderia lhe indicar onde encontrá-los; que se não soubesse música, poderia lhe indicar pessoas extraordinariamente mais hábeis (δεινότερους) do que ele próprio no assunto. Ele diz que poderia lhe indicar pessoas que considera extraordinariamente mais hábeis (δεινότερους) e as mais conhecedoras (ἐπιστημονέστατοι) a respeito da economia e lhe faz a seguinte observação: a partir dos mesmos trabalhos (ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἔργων), alguns homens são totalmente desprovidos de recursos (πάνυ ἀπόρους) e outros totalmente ricos (πάνυ πλουσίος). Ele pensa então no significado dessa afirmação e vê os que agem sem plano (εἰκῆ πράττοντας) sofrendo perdas (ζημιούμενους) e os que são cuidadosos (ἐπιμελουμένους) tendo uma ação mais rápida (θᾶπτον), mais fácil (ῥᾶον) e mais lucrativa (κερδαλεώτερον). Segundo Sócrates, se Critóbulo se dispuser a aprender com as pessoas que ele lhe indica, se tornará um ganhador de dinheiro (χρηματιστήν) total e extraordinariamente hábil (πάνυ δεινόν). Ao longo da conversa, Sócrates não só lhe indica algumas pessoas, como Aspásia, por exemplo, mas também lhe fala de figuras

---

<sup>36</sup> Vale observar que, para Sócrates, que não se considera um ecônomo, a política não parece ter muito a ver com os encargos de Critóbulo. Os encargos de Critóbulo são os típicos de um ecônomo ateniense.

como Ciro e Iscômaco. Ele promete lhe apresentar a primeira, que poderá ajudá-lo na educação da esposa<sup>37</sup>, embora sequer a mencione novamente ao longo do diálogo. Depois conta o que alguns homens dizem do segundo, um agricultor e militar exemplar<sup>38</sup>. Por fim, conta a longa conversa que teve com o terceiro, o ecônomo *kaloskagathós* do diálogo<sup>39</sup>.

Sócrates mostra a Critóbulo algumas das tarefas econômicas (τῶν οἰκονομικῶν ἔργων) que não são realizadas por uns, mas o são por outros: uns, com muito dinheiro (ἀπὸ πολλοῦ ἀργυρίου), constroem casas inúteis (οἰκίας ἀχρήστους οἰκοδομοῦντας), e outros, com muito menos (ἀπὸ πολὺ ἐλαττονος), casas que têm tudo quanto é necessário (πάντα ἔχουσας ὅσα δεῖ); uns, tendo propriedades (κεκτημένους) numerosas (πολλὰ), variadas (παντοῖα) e móveis (ἔπιπλα)<sup>40</sup>, não tendo como usá-las quando precisam (μὴ ἔχοντας χρῆσθαι ὅταν δέωνται), nem sabendo se estão sãs e salvas (μηδὲ εἰδότα εἰ σωά ἐστιν), ficam por isso angustiados

<sup>37</sup> Xenofonte, *Econômico* III, 14. Essa é a única e breve menção à Aspásia em todo o diálogo. Sobre Aspásia, além do texto de É. Helmer (2023.b), ver o interessante artigo de Nicole Loraux, “Aspasie, l'étrangère, l'intellectuelle”. N. Loraux mostra aí que a celebridade de Aspásia se deve a dois homens: Péricles, por quem ela era amada e respeitada, e Sócrates, de quem ela era interlocutora privilegiada e recebia grande admiração. Essa situação de companheira valorizada e intelectual reconhecida, numa cidade em que a norma era que a glória de uma mulher fosse a invisibilidade e o silêncio, não seria possível se ela não fosse uma meteca, o que a impedia de ser uma esposa legítima. Foi graças a esse estatuto de meteca que Aspásia pôde ser livre para se mostrar, pensar e se exprimir. A bela milesiana permaneceu muda, mas, apesar de lhe terem sido atribuídas obscenidades, sobretudo pelos cômicos, que visavam atingir mais o chefe dos democratas, as fontes de que dispomos nos permitem estudar suas relações com Sócrates e Péricles. Quanto à comparação de Helmer de Aspásia com a mulher de Iscômaco, ela nos parece inadequada, pois, diferentemente de uma meteca, o lugar de atuação e as tarefas da esposa, como vemos no *Econômico*, restringem-se ao interior da casa. A mulher de Iscômaco só é livre para se mostrar, pensar e se exprimir depois de tornada dócil/domada para o diálogo e na medida em que permanece, no interior da casa, obediente a seu marido.

<sup>38</sup> Xenofonte, *Econômico* III, 16-25.

<sup>39</sup> Xenofonte, *Econômico* VII-XXI.

<sup>40</sup> Pensamos que esses bens móveis são os animais, os escravos e, parece-nos, também a esposa, que tem alguma preeminência em relação aos primeiros, mas é muitas vezes situada no diálogo no mesmo patamar que eles.

(ἀνιωμένους) e *angustiam* seus escravos domésticos (ἀνιῶντας τοὺς οἰκέτας), e outros, possuindo nada a mais (οὐδὲν πλέον κεκτημένους) ou até muito menos do que estes (μείονα τούτων), têm logo à mão o que precisam usar (ἔχοντας εὐθὺς ἔτοιμα ὧν ἂν δέωνται χρῆσθαι). A razão disso é que para uns cada coisa está onde caiu por acaso (ὅπου ἔτυχεν ἕκαστον καταβέβληται) e para outros está disposta no lugar apropriado (ἐν χώρᾳ τεταγμένα κεῖται). A disposição organizada de cada coisa faz parte das tarefas econômicas. Sócrates também diz que em um lugar, os escravos domésticos, mesmo acorrentados (δεδεμένους), estão sempre fugindo (ἀποδιδράσκοντας), e em outro, soltos (λελυμένους), trabalham de boa vontade (ἐθέλοντάς τε ἐργάζεσθαι) e permanecem em seus devidos postos (παραμένειν). A promoção do trabalho voluntário dos escravos domésticos é mais uma tarefa da administração do patrimônio familiar. Ele acrescenta que no caso dos que cultivam terras vizinhas e, portanto, semelhantes, uns dizem que perderam tudo (ἀπολωλέναι) e, por conseguinte, estão desprovidos de recursos (ἀποροῦντας), e outros, que têm de tudo quanto precisam (πάντα ἔχοντας ὅσων δέονται). Refletindo sobre o modo de vida que Sócrates disse ser o seu, Critóbulo reconhece que alguns homens gastam não só com o que é necessário (ἀναλίσκουσιν οὐκ εἰς ἃ δεῖ μόνον), mas também com o que traz dano (εἰς ἃ βλαβὴν φέρει) a eles e ao patrimônio familiar.

Sócrates não fala agora desses homens que gastam com o que traz danos a eles e ao patrimônio familiar, mas daqueles que não têm como gastar nem com as despesas necessárias (οἱ οὐδ' εἰς τὰναγκαῖα ἔχουσι δαπανᾶν) e, mesmo assim, se dizem agricultores (γεωργεῖν φάσκοντες), o que ele próprio evita fazer. Ele diz que levará Critóbulo até esses homens para que ele, vendo-os, saiba a razão disso. Os verbos “ver” (θεῶ) e “saber” (καταμανθάνω) são associados aí, pois para se saber algo é necessário ver de determinado modo. Segundo Sócrates, Critóbulo levanta bem cedo e percorre um caminho longo para ver um espetáculo de comédia. Ele convida Sócrates de bom grado para assisti-lo, mas não o convida para ver aquele tipo de homens que se dizem agricultores mesmo sem terem como gastar com as despesas necessárias. Alguns homens, ele diz, com a criação de cavalos, estão na privação das coisas necessárias

à vida (εἰς ἀπορίαν τῶν ἐπιτηδείων), e outros, totalmente bem de vida (πάνυ εὐπόρους) e vaidosos com o lucro que têm (ἀγαλλομένους ἐπὶ τῷ κέρδει). Critóbulo vê (ὀρῶ) esses homens, mas nem por isso torna-se um dos que têm lucro (τι τῶν κερδαινόντων). Ele os vê como quem vê os atores da tragédia e da comédia, não de modo a se tornar um poeta (οὐχ ὅπως ποιητῆς γένῃ), mas a sentir prazer vendo-os e ouvindo-os (ἀλλ' ὅπως ἡσθῆς ἰδὼν τι ἢ ἀκούσας). Talvez não haja erro nisso, já que Critóbulo não quer se tornar um poeta, mas forçado a lidar com a criação de cavalos, não seria ele tolo de não cuidar de tornar-se perito nessa tarefa (ἔσει τούτου ἔργου), uma vez que os cavalos não só são bons para o uso (ἵππων ἀγαθῶν εἰς τε τὴν χρῆσιν), mas também dão lucro na venda (κερδαλέων εἰς πώλησιν ὄντων)?

Critóbulo pergunta se Sócrates quer que ele dome potros. Comparando os animais com os escravos, Sócrates diz que não, mas que quer que ele compre escravos e os prepare desde meninos para serem agricultores (γεωργοὺς ἐκ παιδίων κατασκευάζειν). Ele pensa que tanto os cavalos como os escravos em certa fase da vida se tornam úteis (χρήσιμοι). Passando dos escravos às mulheres, ele diz também que alguns homens as tratam de modo que tenham colaboradoras no crescimento do patrimônio familiar (συνεργοὺς εἰς τὸ συναύξειν τοὺς οἴκους)<sup>41</sup>, e outros, de modo que elas o arruinem (λυμαίνονται). Se a mulher for instruída pelo marido nas coisas boas (διδασκομένην τὰγαθὰ) e mesmo assim agir mal (κακοποεῖ), ela será a responsável (ἂν ἢ γυνὴ τὴν αἰτίαν ἔχο), mas se o marido não a instruir nas coisas belas e boas (μὴ διδάσκων τὰ καλὰ κὰγαθὰ), tratando-a como uma ignorante (ἀνεπιστήμονι), ele será o responsável (ἂν ὁ ἀνὴρ τὴν αἰτίαν ἔχοι). Ele diz essas coisas porque sabe que o desempenho da mulher é muito importante, já que não há outra pessoa a quem o homem confia o maior número de incumbências. A esposa, entretanto, é a pessoa com quem Critóbulo conversa menos (ἐλάττονα διαλέγῃ), uma vez que ela não recebe educação antes do casamento. Depois do casamento ela deve ser educada pelo marido, mas trata-se de uma educação voltada inteiramente para a realização das tarefas do interior da casa, como vemos com detalhes

<sup>41</sup> Xenofonte, *Econômico* III, 10.

na conversa entre Sócrates e Iscômaco (Capítulos VII a X). Sendo assim, Sócrates considera que seria admirável se a mulher soubesse falar e fazer o que deve quando chega à casa do marido. Critóbulo quer saber se são os que dizem ter boas esposas que as educaram. Sócrates se dispõe a fazer uma investigação sobre isso. É nesse momento que ele diz a Critóbulo que lhe apresentará Aspásia, que lhe mostrará todas essas coisas (ταῦτα πάντα ἐπιδείξει) com mais conhecimento (ἐπιστημονέστερον) do que ele. Como dissemos antes, Xenofonte, todavia, não a menciona mais ao longo do diálogo. A educação da esposa se torna assunto novamente somente quando Sócrates conta a Critóbulo a conversa que teve com Iscômaco sobre a sua esposa. Sócrates diz a Critóbulo que, sendo uma boa companheira do patrimônio familiar (κοινωνὸν ἀγαθὴν οἴκου), para o bem (ἐπὶ ἀγαθόν), uma mulher tem o mesmo peso que o homem (γυναῖκα ἀντίροπον εἶναι τῷ ἀνδρὶ), pois as posses (τὰ κτήματα) entram na casa (ἔρχεται εἰς τὴν οἰκίαν) através dos atos do homem (διὰ τῶν τοῦ ἀνδρὸς πράξεων), mas são gastas (δαπανᾶται), através das despesas da mulher (διὰ τῶν τῆς γυναικὸς ταμιεμάτων). Homens e mulheres têm, portanto, trabalhos, tarefas ou funções complementares<sup>42</sup> nesse ideal de economia, que, como destacamos várias vezes ao longo deste texto, tem por finalidade principal o aumento do patrimônio familiar.

## Agradecimentos

Agradecemos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento de nossa pesquisa, o que inclui tanto o Programa de Excelência Acadêmica (Proex) como o Programa Institucional de Internacionalização (PrInt), que nos possibilitou fazer um doutorado sanduíche na Université Jean Moulin Lyon 3, sob a supervisão do prof. Jean-François Pradeau. Agradecemos também e principalmente ao prof. Jacyntho Lins Brandão, pela orientação durante nossa pesquisa de doutorado em Filosofia, que ainda está em curso,

---

<sup>42</sup> A complementariedade não só de trabalhos, tarefas ou funções, mas também de naturezas entre homens e mulheres é tema de um outro artigo que está sendo preparado por nós para ser publicado em breve em outra revista.

professor que, tendo sempre se mostrado aberto à interdisciplinaridade, é homenageado neste dossiê comemorativo.

## Referências

ALTMAN, W. H. F. Division and Collections: A New Paradigm for the Relationship between Plato and Xenophon. In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (eds.). *Plato and Xenophon: Comparative Studies. Mnemosyne supplements: monographs on Greek and Latin language and literature*. Vol 417. Boston: Brill, 2018, p. 99-114.

ALTMAN, W. H. F. Plato's Debts to Xenophon? In: New England Symposium on Ancient Philosophy, 2022, January 27, p. 1-10.

ALTMAN, W. H. F. *The Relay Race of Virtue: Plato's Debts to Xenophon*. New York: Publishes State University of New York Press, 2022a.

BAILLY, A. *Abrégé du Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Ed. Hachette, 1969.

BRANDÃO, J. L. O filósofo econômico. *Anais do III Simpósio Nacional de Filosofia Antiga. Ética e Filosofia Política. IFCS/UFRJ*, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 2000, p. 49-53.

BRANDWOOD, L. A. *A Word Index to Plato*. Leeds: W. S. Maney & Son, 1976.

BRISSON, L.; DORION, L.-A. Pour une relecture des écrits socratiques de Xénophon. *Les études philosophiques*, 2, 69, p. 137-140, 2004.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1977.

CHANTRAINE, P. Xénophon. *Économique*. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

DENNISTON, J. D. *The Greek Particles*. Oxford: Oxford University Press, 1954 (1934).

DORION, L.-A. Comparative Exegesis and the Socratic Problem. In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (ed.). *Plato and Xenophon: Comparative Studies. Mnemosyne supplements: monographs*

on Greek and Latin language and literature. Vol 417. Boston: Brill, 2018b, p. 55-70.

DORION, L.-A. *Socrate*. Paris: Presses Universitaires de France/Humensis, 2018a.

DORION, L.-A. Xénophon. *Les Mémorables*. Paris: Les Belles Lettres, 2011 (2000).

FOUCAULT, M. Chapitre III : Économique. In : *L'Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984, p. 153-199.

HELMER, É. A remodelagem política do *oïkos* na *República*: da família ao modelo familiar, da economia doméstica à economia política. Trad. Janaína Mafra. *Añansi: Revista de Filosofia*, 3/1, p. 143-151, 2022 (2011).

HELMER, É. La esposa de Iscómaco y las dos Aspasia en el *Económico* de Jenofonte. In: *Women in the Socratic Tradition*, ISSS, Rio de Janeiro, 2023b, p. 1-10.

HELMER, É. La reciprocidad al centro: economía y Antropoceno desde el *Económico* de Jenofonte. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, LXII (164), p. 81-91, 2023a.

HELMER, É. Le remodelage politique de l'*oïkos* dans la *République*: de la famille au modèle familial, de l'économie domestique à l'économie politique. *Plato Journal*, n. 11, p. 1-11, 2011.

HELMER, É. *Oikonomia, philosophie grecque de l'économie*. Paris: Classiques Garnier, 2021b.

HELMER, É. Semblables inférieures: quels lieux pour les femmes dans la cité juste de Platon? *Plato Journal*, n. 21, p. 97-109, 2021a.

HELMER, É. Semelhantes inferiores: quais lugares para as mulheres na cidade justa de Platão? Trad. Janaína Mafra. *Añansi: Revista de Filosofia*, 3/1, p. 152-167, 2022 (2021a).

HUMBERT, J. *Syntaxe Grecque*. Paris: Libraire C. Klincksieck, 1945.

LIDDELL, H.; SCOTT, R.; JONES, S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996 (1843).

LLOYD, G. E. R. *Phusis/natura/nature*: origins et ambivalences. In: DESCOLA, P. *Les Natures en question*. Paris: Odile Jacob, 2018, p. 19-32.

LLOYD, G. E. R. The Invention of Nature. In: LLOYD, G. E. R. *Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 417-434.

LORAUX, N. Aspásie, l'étrangère, l'intellectuelle. *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], n. 13, p. 2-16, 2001. Disponível em: <http://clio.revues.org/index132.html>. Acesso em: 31 out. 2023.

LORAUX, N. Elogio do anacronismo. In: NOVAES, A. (org). *Tempo e História*. São Paulo: Cia. das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, p. 57-70, 1992.

MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H. de M. *Dicionário grego-português*. Vol. 5. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.

MORRISON, D. *Akrasia et enkrateia* dans les Mémoires de Xénophon. *Dialogue*, XLII, p. 645-672, 2003.

MORRISON, D. *Enkrateia* et partition de l'âme chez Platon. *Revue de Philosophie Ancienne* XXXVI, p. 153-213, 2018c.

MORRISON, D. *L'Autre Socrate. Etudes sur les écrits socratiques de Xénophon*. Paris: Les Belles Lettres, 2013.

NATALI, C. L'élimination de l'*oikos* dans la République de Platon. In: DIXSAUT, M. (Dir.). *Études sur la République de Platon. I. De la justice. Éducation, psychologie et politique*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 98-223.

POMEROY, S. Xenophon. *Æconomicus. A Social and Historical Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

PRADO, A. L. de A. P. Xenofonte. *Econômico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROSSETTI, L. *O diálogo socrático*. Trad.: Janaína Mafra. Col. Cátedra (UnB). São Paulo: Editora Paulus, 2015 (2011).