



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Nietzsche e Sócrates: a crítica nietzschiana ao autodomínio socrático

Luis Octávio da Silva Carvalho

Seropédica / RJ
Dezembro de 2023

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Nietzsche e Sócrates: a crítica nietzschiana ao autodomínio socrático

Luis Octávio da Silva Carvalho

Monografia apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes.

Seropédica / RJ

Dezembro de 2023

AGRADECIMENTOS

À Cíntia, com todo o meu amor e carinho, que esteve comigo por quase toda a minha graduação, dando-me forças, provocando-me para que eu melhorasse e utilizasse o potencial que ela acreditava que eu tinha. Obrigado por todo amor e confiança e por sempre ter querido estar ao meu lado.

Ao meu orientador e amigo Francisco, pelas conversas, eventos, grupos de estudos, aulas, monitorias, pesquisa. Sou muito grato a todos os encontros, donde surgiam aporias que me alimentavam para que eu buscasse saber sempre mais e com mais cuidado filosófico.

Aos professores, no geral, do departamento de filosofia da UFRRJ, e um agradecimento especial aos professores(as): Admar, Alessandro, Eduardo, Guitarrari, Nelma, Nicolao e Rodrigo.

À UFRRJ, com todas as suas bolsas e auxílios aos estudantes, os quais utilizei para que eu pudesse, de fato, conseguir terminar a graduação e escrever esta monografia. Foi um prazer muito grande estudar nesta universidade.

Aos meus amigos: André, Asriel, Ayan, Clecir, Jesse, Vinícius, que, de uma forma ou outra, ajudaram-me e fizeram parte do meu processo de graduação.

*As I navigate the maze of
self control, playing a lion
being led to a cage...*

Dream Theater

*Esses foram degraus para mim,
eu subi por eles — para isso tive de passar por eles.
Mas eles pensavam que eu queria repousar em cima deles...*

Friedrich Nietzsche

Resumo

A pesquisa visou tratar de um fenômeno que, a partir da visão de Nietzsche, teria eclodido na Antiguidade com Sócrates. Trata-se do fenômeno da razão em oposição ao desejo. A chave de leitura para o entendimento da crítica nietzscheana se fundamenta a partir do termo autodomínio (*enkráteia*), que significa dominar a si mesmo no que tange às paixões e os apetites. Este domínio, que foi promovido por Sócrates, parece surgir de uma espécie de tirania, na qual a razão se coloca como única instância possível do conhecimento verdadeiro, e os instintos do próprio corpo somente perturbariam a alma em sua ascensão para a verdade.

Palavras-chave: Sócrates, *enkratéia*, autodomínio, Nietzsche.

Abstract

The research aimed to deal with a phenomenon that, from Nietzsche's point of view, is said to have erupted in ancient times with Socrates. This is the phenomenon of reason as opposed to desire. The key to understanding Nietzsche's critique is based on the term self-mastery (*enkráteia*), which means mastering oneself with regard to the passions and appetites. This mastery, which was promoted by Socrates, seems to arise from a kind of tyranny, in which reason is placed as the only possible instance of true knowledge, and the instincts of the body itself only disturb the soul in its ascent towards truth.

Keywords: Socrates, *enkratéia*, self-mastery, Nietzsche.

Sumário

Introdução	1
1. Xenofonte	3
1.1. O autodomínio socrático em Xenofonte	4
2. Platão	11
2.1. O autodomínio socrático em Platão	12
3. O autodomínio socrático em Nietzsche	18
Conclusão	28
Bibliografia	30

Introdução

A seguinte pesquisa visa tratar de um conceito denominado “autodomínio/autocontrole” na filosofia de Sócrates. Como se trata de uma pesquisa filosófica, precisamos delimitar o que significaria, então, este autodomínio socrático. Como Sócrates não escreveu nada, nos vemos inclinados a tratar de alguns textos de seus discípulos, os quais nos foram legados pela tradição e sobreviveram ao longo do tempo, que são: Platão e Xenofonte. Trata-se menos de buscar uma fundamentação do Sócrates histórico que de extrair as implicações do autodomínio socrático nas duas filosofias e, em última instância, na própria filosofia que foi produzida após Sócrates.

Falaremos do autodomínio, cujo termo grego é a *enkráteia*. Esta *enkratéia* é derivada de um conceito muito famoso na Grécia Antiga, algo que era visto como a própria virtude antes de Platão, a saber, a *sophrosýne* (σωφροσύνη). A *sophrosýne* era responsável por apreender tanto o conceito de autodomínio (*enkráteia*) como o autoconhecimento, ademais, poderia ser traduzida como temperança ou, de forma mais acurada, por bom senso. Coloca-se em evidência a *enkráteia*, justamente, para observar que tipo de postura diante do mundo parece problemática segundo a ótica nietzscheana. A *enkráteia* diz respeito a um controle dos apetites corporais, como o da fome, da bebida, do sono, do sexo, etc. e, também, dos desejos que tenham a ver com bens e riquezas.

No primeiro capítulo, trataremos do autodomínio do Sócrates de Xenofonte, o qual sustentava que a *enkráteia* era o pilar da virtude. Lá, indicaremos como o autodomínio não era uma virtude e sim a condição para a sua aquisição e para a prática dela. Trata-se mais de um Sócrates que põe em vista a práxis pela distinção daquilo que é útil e do que é inútil. Seria inútil, por exemplo, tanto para si mesmo como para a cidade, ser desprovido de *enkráteia*, uma vez que o *akratés* – o que é sempre vencido e arrastado pelos prazeres corporais – não é alguém confiável, pois está sempre suscetível a errar por não ter em sua mira o bem.

No segundo capítulo, trataremos da *enkráteia* em Platão, cujo desenvolvimento lidará com duas fases da *enkráteia* platônica. Na primeira fase, a *enkráteia* está em um domínio diferente do de Xenofonte, ou, mais precisamente, não está em domínio algum. Na presença do conhecimento, a *enkráteia* não é necessária. Se o conhecimento é suficiente para a aquisição da virtude e para a ação dita boa, não seria preciso dominar a si mesmo para ser

virtuoso. É bom ressaltar que esta visão de Platão aparece em algo que chamamos de “diálogos socráticos”, nos quais o autoconhecimento aparece em lugar do autodomínio.

Na segunda fase da *enkráteia* platônica, ela aparece em alguns diálogos como o *Górgias* e o *Fedro*, obras mais maduras, donde o problema da *akrasía* – descontrole dos apetites e prazeres, isto é, o oposto do autodomínio – surge, visto que na alma há uma parte inferior e uma superior e, para atingir a virtude, seria necessário controlar os apetites, ou o cavalo ruim, como no mito da biga alada ambientado no *Fedro*, para obter razoabilidade na busca do Belo em si.

Por fim, o terceiro capítulo analisa as duas concepções de autodomínio, tanto em Xenofonte, como em Platão, com a finalidade de observar o fenômeno da oposição entre a razão e o desejo. Explicaremos como a ótica nietzscheana ataca o autodomínio socrático, apontando o que considera ser um problema: um tipo de postura diante da vida que ambiciona dar à razão a palavra final sobre os desejos. Trata-se, portanto, de entender em todo o trajeto a disputa entre razão e desejo ambientada nos diálogos socráticos, tanto de Xenofonte como de Platão, e as críticas de Nietzsche. Além disso, colocar o porquê, pelas críticas do Nietzsche, não se buscaria uma espécie de desregramento em oposição ao autodomínio socrático.

1. Xenofonte

Antes de, efetivamente, entender o autodomínio socrático em Xenofonte, é preciso delinear o autor, a fim de compreender porque ele é escolhido para o exame da postura socrática. Como atesta Diógenes Laércio (Livro II, Cap. 6, 48), Xenofonte era um ateniense “extremamente modesto e de ótima aparência”, e se tornou discípulo de Sócrates quando o encontrou pela primeira vez. Nesta situação, Sócrates teria impedido Xenofonte de passar, perguntando-lhe onde é que podiam os homens se tornarem excelentes, ao passo que Xenofonte ficara perplexo, Sócrates o incita a lhe seguir e aprender, então, onde os homens poderiam se tornar melhores. A partir desse dia, uma relação foi estabelecida entre os dois. Xenofonte teria sido o primeiro a escrever as conversas de Sócrates e uma das obras mais importantes consoante aos diálogos do mestre teria sido a *Memorabilia*¹.

Como sustentado anteriormente, Xenofonte teria escrito diálogos socráticos, que são obras características dos discípulos de Sócrates, com o intuito de conservar os ensinamentos deste último. Ana Elias Pinheiro² enuncia que Aristóteles se refere aos diálogos socráticos como um novo gênero instituído. Com isso, a prosa se modificaria para um “veículo de expressão de memórias [...] de anos de convivência entre Mestre/discípulos, oferecendo ao público leitor a recriação de momentos e a transmissão de ideias”³.

A *Memorabilia* de Xenofonte será, então, utilizada no próximo capítulo para que possamos entender algumas posições socráticas relativas a um conceito denominado *enkrátéia*. Esse termo é completamente importante, porque nada mais é do que o fundamento da virtude para o Sócrates xenofontiano. Apesar de Sócrates ter tido vários discípulos, os textos que nos chegaram completos são os de Platão e Xenofonte. Contudo, há um pouco de dificuldade em colocar Xenofonte como socrático a partir das referências sobre a convivência de Xenofonte com o seu mestre. Platão, basicamente, ignora que Xenofonte tenha sido um discípulo de Sócrates⁴. No entanto, essa parece ser uma característica dos socráticos, a saber, ignorar outros socráticos. Xenofonte, também, não estava em Atenas quando Sócrates foi morto⁵. Porém, parece ser consenso que Sócrates conviveu com Xenofonte entre os anos 409-401 a.C.⁶, tempo suficiente para que Xenofonte tenha sido influenciado por seu mestre.

¹ XENOFONTE. Memoráveis, 2009.

² Ibid., p. 32

³ Ibid., p. 32

⁴ Ibid., p. 37-38

⁵ Ibid., p. 38

⁶ BREITENBACH 1967 apud. Ana Elias Pinheiro 2009

Além disso, há a afirmação de Xenofonte de que Sócrates é tal como ele mesmo descreve⁷. Embora apresente um certo zelo por Sócrates, ainda estaria descrevendo um Sócrates histórico, diferente do Sócrates filosófico de Platão. Agora, iniciaremos a perscrutação do conceito-chave para entender a filosofia de Sócrates em Xenofonte, mais especificamente nas *Memoráveis*, a saber: o “autodomínio socrático”.

1.1. O autodomínio socrático em Xenofonte

Nas *Memoráveis*, em várias conversas entre Sócrates e alguns de seus interlocutores, podemos ver como um conceito muito importante aparece e reaparece: o autodomínio. No começo do Livro II, por exemplo, há a indicação de que Sócrates incitava quem o acompanhava a praticar o “autodomínio no que respeita à fome e à sede, à luxúria, ao sono ou ao frio, ao calor e à dor”⁸. Para prosseguirmos com o estudo do autodomínio socrático em Xenofonte, precisamos, primeiramente, entender o que seria o autodomínio e qual a sua natureza. Sabemos, a partir da citação anterior, que o âmbito do autodomínio diz respeito à prazeres e dores de variados tipos. Outra informação que pode nos ajudar é que *enkráteia*, no grego, significa “ser senhor de si mesmo”. Porém, de que modo se é senhor de si mesmo?

Em virtude do entendimento da pergunta que nos precede, deveríamos entender de onde a *enkráteia* deriva. Acontece que a *enkráteia* é um dos conceitos que abarca a virtude da *sophrosýne*. Interior à *sophrosýne*, tínhamos, de um lado, o autoconhecimento e, de outro lado, o autodomínio, contudo é como se os dois conceitos existissem de maneira conjunta para os gregos, sem provocar o menor tipo de confusão⁹. A *sophrosýne* ganha aspectos novos em uma espécie de virada no pensamento grego¹⁰, principalmente por causa da figura de Sócrates. Isto pode ser atestado por Helen North em seu estudo sobre a *sophrosýne*¹¹:

A multiplicação das escolas filosóficas na esteira de Sócrates teve consequências importantes para a *sophrosýne*. O reflexo imediato dessas escolas ou dos seus fundadores parece ter sido a investigação dos valores morais, principalmente os do próprio Sócrates. Entre esses valores, a *sophrosýne* foi inevitavelmente enfatizada, embora tenha sido interpretada de forma variada pelas diferentes escolas socráticas. Não só Platão, mas também Antístenes, que a tradição representa como o precursor

⁷ XENOFONTE, *Memoráveis*, Livro IV, 8, 1

⁸ *Ibid.*, Livro II, 1, 1

⁹ ANNA, Julia. Autoconhecimento nos primeiros diálogos de Platão. In: PLATÃO. *Alcibíades I ou Conhece-te a ti mesmo*. – 1ª ed. – São Paulo: bvvv-Companhia das letras, 2022.

¹⁰ A fim de observar a *sophrosyne* e os motivos de sua mudança, Cf. NORTH, Helen. *Sophrosyne: Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*. CORNELL UNIVERSITY PRESS, ITHACA, NEW YORK, 1966.

¹¹ NORTH, 1966, *Ibid.*, p. 122

do cinismo, e mesmo o cirenaico Aristipo consideraram o autocomando socrático particularmente significativo, quer fosse chamada *sophrosýne*, *enkráteia* ou *autárkeia*” (TRADUÇÃO NOSSA)

A partir do estudo de Helen North, podemos perceber como a figura de Sócrates foi considerável para a propagação e modificação do status da *sophrosýne*. Importante notar, também, que não parece haver uma distinção muito clara entre a *sophrosýne*, a *enkráteia* e a *autárkeia*. Alguns admiradores de Sócrates tentaram repassar o que seria a doutrina socrática, como o próprio Xenofonte. A investigação, portanto, começará com ele e levará em consideração o texto *Memoráveis*, onde o termo *enkráteia* é mais recorrente.

Carecemos, ainda, de responder à pergunta sobre o modo pelo qual um homem dominaria a si mesmo. Podemos desnudar um pouco da natureza do autodomínio a partir do Livro II das *Memoráveis*, no qual, bem no início, há uma conversa entre Sócrates e o seu discípulo Aristipo. O primeiro diz ao último que, se ele tivesse de educar dois homens, um para o governo e outro para se abster da governança, como ele educaria cada um desses homens? Parece que é natural que eles precisem comer e que quando chegar a hora, cada um deve se alimentar. Porém, de que modo cada um se alimentaria e em que circunstâncias? O que seria educado para governar tratará do que é importante primeiro, antes de satisfazer-se. Também resistirá à sede, na medida em que algo importante se aproxima. Será encorajado, por vezes, a sequer dormir. Controlará suas paixões para que sua ação não seja atrapalhada ou enviesada por elas. Suportará as adversidades porque não foge da dor. Estas são características do homem educado para governar. É presumível que aquele último, o qual não governará, incline-se, justamente, a agir de maneira oposta à do primeiro. É relevante ressaltar como o aspirante a governante não será dobrado facilmente pelos seus inimigos, até porque sua ação não pode ser comprometida por armadilhas, como os animais são pegos frequentemente pelo estômago. Para Sócrates, seria insano o homem que caísse em arapucas nas quais os animais caem¹²; isso soaria irracional e vergonhoso. Parece que o homem que se governa deve, antes de tudo, governar a si mesmo.

Depois de delimitar o que está restrito a cada um dos dois homens, Sócrates pergunta a seu discípulo em qual classe ele se colocaria, ao passo que Aristipo responde: em nenhuma das duas. A resposta de Aristipo é, no mínimo, interessante:

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

¹² *Memoráveis*, Livro II, 1, 5

cidadãos julgam necessitar. Renunciar, a nosso desfavor, a uma série de coisas que se desejam, só porque se está à frente da cidade e ainda ter de prestar contas disso à justiça, não será essa, porventura, a mais insensata das atitudes?”¹³

Aparenta ser muito difícil já cuidar das próprias responsabilidades, agora, ter de cuidar da de outros parece ser o maior tipo de insensatez humana, no entendimento do cirenaico. A postura que Sócrates reivindica ser a do que deve governar parece pressupor uma renúncia aos desejos, enquanto que Aristipo não estaria disposto a ser de tal modo, e sim estar “entre os que gostam de viver da maneira mais fácil e agradável”¹⁴. No entanto, Sócrates lhe coloca que uma vida agradável seria aquela em que se governa e não se é governado. Aristipo está, no mínimo, instigado a seguir uma terceira via, a do estrangeiro, até Sócrates intervir pontuando que os estrangeiros seriam maltratados naqueles tempos, e os fortes sabem se valer dos mais fracos para os controlarem quando querem. Esta tal liberdade de Aristipo, que não buscava nem ser governado e nem tampouco governar, não parece viável à Sócrates. O estrangeiro não seria um cidadão em lugar algum e nada garantiria que o mal não o acometesse. Aristipo coloca outra dificuldade para Sócrates:

Mas, diz-me lá, Sócrates, aqueles que são educados para serem reis, o que - parece-me - tu crês ser uma felicidade, no que é que são diferentes daqueles que sofrem por necessidade, se é que voluntariamente se sujeitam à fome, à sede, ao frio, a não dormirem e a todas as outras adversidades? É que eu não vejo diferença entre a mesma pele ser chicoteada voluntária ou involuntariamente ou, no seu conjunto, o mesmo corpo ser submetido a todos esses males voluntária ou involuntariamente, a não ser que se atribua sensatez àquele que, por querer, se submete à dor.”¹⁵

A resposta de Sócrates é muito explicativa. Aquele que passa fome ou sede voluntariamente se distingue do que passaria por essas mazelas de modo involuntário, visto que pode se satisfazer a hora que quiser. Além disso, cansa-se voluntariamente, tal como os caçadores que se mantêm com boa esperança para caçar as suas presas. O homem que se governa e, portanto, governa os outros não é bom de maneira restrita a si e o que o qualificaria como bom se coloca como bom para a pólis como um todo, para seus amigos e etc.:

É certo que a recompensa para tais fadigas é pequena, mas os que se esforçam por obterem bons amigos ou por vencerem os inimigos ou por tornarem fortes os seus corpos e as suas almas, por governarem bem a sua própria casa, por serem úteis aos amigos e servirem bem a pátria, de que modo se poderá pensar que esses não se afadigam de bom grado e não vivem satisfeitos, orgulhosos de si mesmos e louvados e invejados pelos outros? Mais ainda, as coisas fáceis e os prazeres momentâneos não são suficientes para contribuir para a robustez do corpo, como dizem os ginastas, nem proporcionam à alma nenhum saber que mereça esse nome; agora, os exercícios realizados com perseverança conduzem à obtenção de belas e nobres ações, como dizem os homens de mérito.¹⁶

¹³ *Ibid.*, Livro II, 1, 8

¹⁴ *Ibid.*, Livro II, 1, 9

¹⁵ *Ibid.*, Livro II, 1, 17

¹⁶ *Ibid.*, II, 1, 19-20

Este homem que se autodomina e, portanto, governa a cidade, ajuda bem os seus amigos, sua pátria, e vive satisfeito pelo orgulho que sente de si mesmo. Aquilo que é o prazer momentâneo não pode forjar um homem deste tipo. Em I, 5, 1, Sócrates refere-se ao autodomínio como “a mais bela e nobre das faculdades que o homem possui” e, um pouco após, ao discursar sobre a *enkráteia*, coloca-a como pressuposto para a construção de uma alma virtuosa. Não devemos ser desregrados assim como os escravos, entendendo “escravo” como aquele que é governado pelos seus prazeres, pois este, apesar de julgar-se útil a si próprio e mau aos outros, está sendo pior ainda consigo. E isto acontece “não só porque destrói o seu próprio patrimônio como também o seu corpo e a sua alma”¹⁷. Os homens incapazes de se dominar não são confiáveis, porque “preferem a comida e o vinho aos amigos e apreciam mais o relacionamento com as prostitutas do que com os seus companheiros”¹⁸. A passagem que se segue é emblemática para o entendimento do que é a *enkráteia*: “Não será pois necessário que qualquer homem, acreditando que o autodomínio é o pilar da virtude, nele fundamente a construção de sua alma?”¹⁹. O autodomínio aparece como base da virtude, logo, para agir virtuosamente deve-se ter em conta, antes de tudo, o domínio dos prazeres que arrastam o homem para o que é inútil.

No Livro IV das *Memoráveis*, temos algumas conversas entre Sócrates e Eutidemo. Pode-se vislumbrar aqui como a liberdade concerne ao comando, diferente do tipo de liberdade que Aristipo almejava. Sócrates começa perguntando a Eutidemo se existiria “um bem mais belo e bom para o homem e para a cidade do que a liberdade?”²⁰ Percebemos aqui que esta liberdade não é somente boa para o homem, segundo Sócrates, mas para a cidade também. Com a resposta negativa de Eutidemo, a discussão continua com as ponderações socráticas sobre o homem que se domina e o que não se domina, pois isto tem tudo a ver com a liberdade. O homem que é dominado pelos prazeres do corpo não pode ser livre, pois age como um animal, sem ter em mira aquilo que é o bem. Se ele não é livre, a partir da conversa entre Sócrates e Aristipo já citada, onde só há dois caminhos, o do governo e o do governado, este homem sem domínio será este último. Liberdade seria, a princípio, governar a si mesmo para governar os outros. O autodomínio permite a liberdade. Contudo, aquele que tem o autodomínio não domina os outros por mero arbítrio, pois é possível que existam padrões de escravos que não dominam a si próprios, e estar sob o comando de um desses padrões seria

¹⁷ *Ibid.*, I, 5, 3

¹⁸ *Ibid.*, I, 5, 4

¹⁹ *Ibid.*, I, 5, 5

²⁰ *Ibid.*, IV, 5, 1

inapropriado²¹. Esses padrões não aprenderam a dominar a si mesmos e o que resta de comando a eles diz respeito a bens exteriores, como o dinheiro ou heranças que os permitiram ter escravos, assim como Aristipo. O que se autodomina, em contrapartida, é um ótimo governante, pois faz bem aos amigos e aqueles que vivem perto dele são influenciados pela sua presença, pensamento e ação.

Parece importante tratarmos de outra coisa sobre o autodomínio, notadamente, da distinção entre o *enkrátes* e o *akratés*. O *akratés* é o a-crático ou incontinente, ou seja, o oposto do *en-krátes* ou continente. É aquele que não se domina, pois é dominado pelos prazeres que o fazem destruir seu próprio patrimônio e a sua própria alma, a qual parece ser o maior bem de um ser humano. Seria possível ser acrático mesmo depois de adquirir a *enkráteia*? Isto é, seria possível perder o autodomínio depois de adquiri-lo? Ou só há *akrasía* pela ausência de *enkráteia*?

No artigo de Louis André-Dorion²², o autor discute esta possibilidade, sustentando que a doutrina exposta nas *Memoráveis* não reconhece a possibilidade de uma *akrasía* forte, quer dizer, de uma suposta sedução dos prazeres que privaria o homem que já se domina de continuar resoluto em suas ações. No entanto, Helen North²³ aborda o caso de Crítias e Alcibíades, os quais teriam passado por Sócrates e, de certa forma, foram ensinados por ele. Sabe-se que os diálogos socráticos de Xenofonte tentaram, insistentemente, defender também Sócrates das acusações que lhe foram feitas. Uma delas era o fato de ter ensinado Alcibíades e Crítias. Mas Xenofonte incute que os vícios de cada um tinham a ver com, exatamente, o que se tinha como o oposto da *sophrosýne* nas tragédias e hinos homéricos: a *hybris*, cujo significado é justamente o desregramento. Sócrates possuía não só sua *sophrosýne* mas também um conhecimento da dialética, enquanto que seus dois discípulos citados acima só se interessavam pela dialética²⁴, conquanto, na companhia no mestre, admirassem seu comportamento e acreditassem ser a *sophrosýne* a melhor conduta a se seguir. Com isso, Xenofonte teve que admitir que há como perder a virtude depois de aprendida; isto porque tudo aquilo que é bom deve ser mantido pelo treinamento (*askêsis*) e pode ser esquecido à medida que se para de treinar²⁵. Louis André-Dorion segue um caminho diferente, ressaltando o papel do próprio autodomínio para a neutralização da *akrasía*. Tudo aquilo que foi dito

²¹ IV, 5, 5

²² *Akrásia et enkráteia dans les Memorables de Xenophon*, 2003

²³ Op. Cit. NORTH, 1966, p. 125

²⁴ Ibid., p. 126

²⁵ Ibid., p. 126

anteriormente sobre aquele a quem falta domínio de si corresponde ao que é o acrático. Uma passagem das *Memoráveis* pode nos ajudar nessa questão:

Não fazia qualquer distinção entre sabedoria e sensatez, e desde que alguém conhecesse o belo e o bom e os praticasse e soubesse o que era mau e o evitasse, esse tinha-o por sábio e por sensato. E quando lhe perguntavam, com insistência, se achava que aqueles que, sabendo o que deviam fazer, faziam o contrário, eram sábios e controlados, ele respondia: «De modo nenhum, esses são ignorantes e descontrolados.»²⁶

Louis André-Dorion sustenta que o que Sócrates está dizendo é que aqueles que aparentemente sabem distinguir o que é o bem e o mal somente detêm uma certa percepção do que é o bem e o mal, e erram justamente porque esta percepção é destituída de qualquer distinção correta por causa da *akrasía*, que é a falta de domínio²⁷. Sabedoria (*sophia*) e sensatez (*sophrosýne*) não se distinguem na visão socrática. O sábio só demonstra sua sabedoria na medida em que suas atitudes são restringidas por seu autodomínio. O autodomínio diz respeito a também saber distinguir o útil do inútil, porque o suposto homem que se domina não é cegado pelas investidas dos prazeres que atrapalham sua faculdade racional. Então, se algum dito sábio age, nublado por certo tipo de afetação, errando pela cegueira na distinção correta das coisas úteis, sua ação cai, inevitavelmente, na *akrasía*. Até porque a *akrasía* é a ausência de *enkráteia*. *Enkráteia* é não ter o julgamento desnordeado pelas paixões. A característica do sábio é ser virtuoso e como a *enkráteia* é condição para a aquisição da virtude, sem *enkráteia* o que reina é a acrasia e a dificuldade de distinguir o que é útil do que não tem utilidade. Este suposto sábio não o é verdadeiramente.

Portanto, para Sócrates, o que era ser sábio é ser autocontrolado nas paixões e apetites. É como se a *enkráteia* fosse um degrau que se devesse subir para chegar às próprias virtudes. Se notarmos como a conversa com Eutidemo é constituída, é possível asseverar o que foi dito. Na discussão entre os dois, Sócrates faz questão de falar sobre a famosa frase “Conhece-te a ti mesmo”²⁸, a qual deveria ser tomada como ponto de partida para saber o próprio lugar e o que não se sabe. Sem presunção de saber, agir no que lhe compete e tentar obter êxito pelo exercício daquilo que se sabe, e se ausentar de dar opiniões sobre o que não se pode opinar. Assim como o médico é tomado como sabedor de suas faculdades, aquele que não é médico se coloca em seu lugar e não dá opiniões indevidas.

Sócrates não tinha qualquer pressa em que os que o acompanhavam se tornassem hábeis de palavras e ações, uma vez que pensava que, em primeiro lugar, devia

²⁶ Op. Cit. Xenofonte, III, 9, 4

²⁷ Op. Cit. DORION, p. 660

²⁸ Op. Cit. XENOFONTE, Livro IV, 2, 24

incutir-lhes bom senso. Porque - acreditava ele - que, sem bom senso, aqueles que possuíam essas qualidades seriam mais injustos e mais capazes de más ações”²⁹.

Em primeiro lugar, antes mesmo de agir, aqueles que acompanhavam Sócrates deveriam ter bom senso, isto é, *sophrosýne*. Os que fossem hábeis em palavras e ações, sem o bom senso, seriam capazes de cometer injustiças e más ações. E se a virtude só pode ser verdadeiramente dita virtude em uma ação, a *sophrosýne* deve ser tida como anteparo da própria ação virtuosa: sem *sophrosýne*, sem *enkráteia*, não há virtude. No mesmo livro IV, porém, no capítulo 5, logo no primeiro parágrafo temos algo parecido e emblemático para sustentar o que foi dito:

Agora vou contar de que modo tornava mais disciplinados aqueles que conviviam com ele. Crente de que o autodomínio é bom para quem pretende praticar o bem, antes de mais, era evidente aos que conviviam com ele que era o mais metódico de todos os homens, e depois, em todas as conversas que tinha com eles, incitava-os a esse autodomínio. Por essa razão, estava sempre a lembrar-se e a lembrar-lhes tudo quanto é útil à virtude.³⁰

Xenofonte declara, de maneira semelhante à citação sobre o bom senso, que o autodomínio era provocado por Sócrates para que seus companheiros pudessem praticar o bem através do domínio de si. A *enkráteia*, em Xenofonte, é a condição para a aquisição da virtude, portanto devemos dominar a nós mesmos para que possamos agir virtuosamente. E tornar-se senhor de si diz respeito a se colocar como governante das próprias paixões. Isto permitia que o agente não tivesse a sua ação transviada pelos prazeres, com a mira certa em direção ao bem agir. Nesse caso, o agente se torna confiável tanto para si como para os outros ao seu redor, além de ser uma figura influenciadora para seus amigos, os incitando para a virtude. Este parecia ser o próprio Sócrates, embora não seja o caso de tratarmos do problema do Sócrates histórico.

Desdobramos, então, com um certo recorte, o papel da *enkráteia* socrática em Xenofonte, entendendo que é um certo controle das paixões orientado por aquilo que se constitui como bem, sob um aspecto racional. Este controle das paixões nos serve mais, pois no último capítulo trabalharemos como esse “domínio das paixões” incita Nietzsche a tecer suas críticas ao autodomínio. No próximo capítulo, trataremos da *enkráteia* socrática em Platão, em busca de contraposições ou similitudes, quiçá novos elementos.

²⁹ Livro IV, 3, 1

³⁰ Livro IV, 5, 1

2. Platão

Não cabe aqui fazer uma apresentação de Platão, mas cabe dizer que Platão é uma das figuras mais importantes da filosofia ocidental. Seja pela representação do personagem Sócrates e de sua influência na filosofia platônica, seja pela própria genialidade de Platão, que fora um dramaturgo e, ao conhecer Sócrates, teria se voltado para a prosa e para a filosofia. Seus diálogos, em sua maioria, contemplam o seu mestre como personagem principal, sempre se valendo da dialética para o partejar de ideias.

Sobre as contribuições de Platão, uma muito salutar é a modificação do status da *sophrosýne*, e isso pode ser investigado através do estudo de Helen North, no capítulo V de seu livro sobre a dita virtude na literatura grega. O que se pode chamar de primeira grande modificação do significado da *sophrosýne* coincide com o florescimento da pólis ateniense e o nascimento da tragédia³¹. No século VI, a *sophrosýne* era reconhecida como a excelência do cidadão ateniense, expressando uma espécie de ordem e limitações no que concernia a pólis. Depois da guerra do Peloponeso e com o fim da tragédia, a *sophrosýne* entrou em um processo de mudança do seu significado, pois havia um interesse filosófico no séc. IV a.C. nesta virtude relacionando a ética individual e a Pólis³².

Platão foi o que, segundo Helen North, contribuiu para a sofisticação da *sophrosýne*, e isso se dá principalmente na *República*, onde a virtude aparece como uma das quatro virtudes cardinais, importante politicamente e até se pensaria em um sentido cosmológico³³. Seria possível, segundo a autora, identificar a *sophrosýne* por meio de prováveis sinônimos, como *taxis* (arranjo), *kosmos* (ordem), *symphonia* (acordo) e *systasis* (compromisso)³⁴. Veremos se isso procede, à medida em que recorreremos a alguns diálogos platônicos escolhidos para a pesquisa. A autora anteriormente citada coloca três estágios de um dinâmico significado da *sophrosýne* em Platão. No entanto, já que o que nos interessa é o controle dos apetites ou, mais precisamente, o autodomínio, buscaremos tratar de um primeiro estágio que se encontra nos diálogos mais socráticos, como o *Cármides*. Aqui veremos como o conhecimento retira da *enkráteia* a possibilidade de existência, pois, se basta o conhecimento verdadeiro para agir da maneira certa, a *enkráteia* seria inútil; e em um segundo estágio, onde aparece o domínio de si como controle dos apetites, tanto no *Górgias* quanto na *República*, justamente porque

³¹ NORTH, Helen. Op. Cit., p. 150

³² *Ibid.*, p. 151

³³ *Ibid.*, p. 151

³⁴ *Ibid.*, p.

não cabe mais ao conhecimento por si só garantir a ação boa, mas a um controle de si num combate contra a *akrasía*.

2.1.O autodomínio socrático em Platão

Nada mais justo do que começar a investigação sobre a *sophrosýne* em Platão por meio do diálogo que trata justamente desta virtude: o *Cármides*. Neste diálogo, temos Sócrates debatendo sobre os aspectos da *sophrosýne* com Crítias e o jovem Cármides, os quais se tornariam tiranos no Governo dos Trinta. No início, o jovem aparece e se senta perto de Sócrates, instigado a lhe perguntar como ele poderia tratar das suas dores de cabeça. Como uma corsa deve ter medo do leão e agir timidamente³⁵, Sócrates se colocou diante de uma espécie de provação em que seu autodomínio resplandece. O comentário de Helen North sobre o caso é interessante: “O fato de o Eros de Sócrates se dirigir ao intelecto de Cármides, e não à sua beleza física, é um lembrete constante da *sophrosýne* no sentido popular de autodomínio” (Op. Cit. NORTH, 1996, p. 154, tradução nossa)³⁶. O autodomínio, embora vislumbrado a partir da atitude socrática, não aparece como *enkráteia* nos diálogos platônicos chamados “socráticos”. Estes diálogos se distinguem, particularmente, pelo assunto tratado chegar em uma aporia, uma dificuldade lógica da qual os interlocutores e, tampouco Sócrates, consideravam ter resolvido. Em busca da essência da coisa mesma, se buscava, por exemplo, o que é a *sophrosýne*, ao passo que o diálogo termina sem que se tenha chegado a uma resposta satisfatória para que o problema fosse solucionado.

Mais interessante ainda é notar como a narrativa platônica se constitui. Sócrates aparece como representação do filósofo por excelência, aquele no qual a *sophrosýne* adquire seu ápice e, sendo assim, a sua significação. Ser *sophron*, isto é, ser moderado em relação aos apetites, é uma atitude socrática. Neste diálogo, enquanto Cármides tem uma espécie de *sophrosýne* temperamental, portanto, uma virtude mais relacionada a pudor do que necessariamente um autocontrole psicológico – por meio de uma educação da alma – Sócrates simboliza a *sophrosýne* em si mesma³⁷. Embora a interpretação sinalize a questão da *enkráteia*, a palavra não aparece no diálogo. Veremos que a *enkráteia* aparecerá na segunda fase.

³⁵ *Cármides*, 150d

³⁶ “The fact that Socrates’ eros is actually directed towards the intellect of Charmides, rather than towards his physical beauty, is a constant reminder of *sophrosyne* in the popular sense of self-control.”

³⁷ *Ibid.*, p. 155

Voltando ao diálogo *Cármides*, Crítias, que era seu tio, reivindica para Cármides beleza, sabedoria e moderação. Sócrates, contudo, ressalta somente a beleza, e a metáfora da saúde interior se faz presente, no que parece ser a primeira aproximação sobre a *sophrosýne* no diálogo. O comentário de Helen North sobre o caso é elucidativo:

Sócrates compromete-se a curar a dor de cabeça do rapaz e, depois de ter enunciado o princípio do Todo em medicina - a cabeça não pode ser curada sem o corpo inteiro -, amplia-o ainda mais, sustentando que o corpo não pode ser curado sem a alma. Efetivamente, é a *sophrosýne* na alma que garante a saúde do corpo” (Ibid., 1996, p. 155, tradução nossa³⁸.)

Daqui reiteramos o seguinte: que é a *sophrosýne* na alma que garante a saúde do corpo. O domínio da virtude o é, devidamente, em uma espécie de primeiro estágio, do qual o corpo depende. Nesta situação, é possível ver como a alma mantém uma relação de hierarquia com o corpo, tomando este como devedor do outro. Aqui entrevemos a oposição entre razão e desejo, e o que se qualifica como algo desejável é próximo à existência de uma besta selvagem. O homem deve ser comedido em seus prazeres para garantir a ordem da alma e, conseqüentemente, do corpo. Apesar de o diálogo não nos dar uma resposta final sobre a *sophrosýne*, chega-se à caracterização da *sophrosýne* como conhecimento. Nos diálogos socráticos, parecia ser uma característica da *sophrosýne* ser uma espécie de conhecimento. Isto diz respeito à visão de virtude-ciência platônica, donde atuar com virtude era agir a partir do que seria a verdade. Se a virtude é ciência, trata-se de algum tipo de conhecimento. Para Sócrates, com isso, uma barreira intransponível se colocava na própria ação humana. Um homem virtuoso é, necessariamente, aquele que conhece, e o que conhece não erra de modo algum. Justamente por conhecer é que ele não pode errar, não é factível que ele erre, na medida em que sua ação sempre está orientada para aquilo que é o Bem (*kálon*). Esta forma de pensar é denominada “intelectualismo socrático”, que faz referência ao conhecimento como suficiente para a produção do que se conhece. Uma passagem do Protágoras pode nos ajudar:

A grande maioria dos homens pensa do conhecimento mais ou menos o seguinte: que não é forte, nem capaz de guiar, nem de comandar; não cogitam dele nessas conexões, sendo, pelo contrário, de parecer que muitas vezes, embora seja o homem dotado de conhecimento, não é governado por ele, mas por qualquer outra coisa, ora pela cólera, ora pelos prazeres, ora pela dor, algumas vezes pelo amor, e muito frequentemente pelo medo, e consideram o conhecimento mais ou menos como um escravo que se deixa arrastar por tudo. Pensas do mesmo modo a seu respeito, ou julgas ser o conhecimento algo belo e capaz de governar o homem, de forma que, quando alguém adquire a noção do bem e do mal, não se deixa dominar por nada e

³⁸ “Socrates undertakes to cure the boy’s headache and, after stating the principle of the Whole in medicine—the head cannot be cured without the entire body—extends it still further by maintaining that the body cannot be healed without the soul. In fact, it is *sophrosyne* in the soul that guarantees health in the body”.

só faz o que o conhecimento lhe ordena, por ser a inteligência bastante idônea para ajudar o homem?³⁹

Reconhecemos, com isso, que a *akrasía* não é possível para o virtuoso, justamente porque não se fala de *enkráteia*. A *enkráteia* se torna inútil face ao conhecimento. Já que basta conhecer para fazer, não é preciso se controlar de antemão ou algo do tipo. O conhecimento é invencível.

No entanto, naquilo que poderíamos chamar de segunda fase, a *enkráteia* começa a brotar espontaneamente, à medida que o problema da *akrasía* tem de ser reconhecido. Platão parece ter tido *conhecimento* de que os homens, apesar daquilo que sabiam, poderiam ser influenciados pelas paixões e apetites naturalmente humanos. O conhecimento já não era mais o bastante para arrematar uma ação dita boa.

No diálogo *Górgias*, o autodomínio aparece na discussão entre Sócrates e Cálicles, na qual este último colocaria o tirano como o mais feliz, justamente porque seu poder lhe confere acesso aos prazeres de modo desregrado, ao passo que o primeiro introduz a palavra “*sophron*”, em oposição ao tirano, como autocontrolado e governando os prazeres e apetites de si próprio⁴⁰:

Cálicles - Já o disse: os que entendem dos negócios públicos e são corajosos. A esses é que compete governar as cidades, mandando a justiça que tenham mais do que os outros, os governantes mais do que os governados. Sócrates - E com relação a eles próprios, amigo: são governantes ou governados? Cálicles - Que queres dizer com isso? Sócrates - Digo que cada um deve comandar a si mesmo. Ou não haverá necessidade de ninguém comandar-se a si mesmo, mas apenas aos outros? Cálicles - Que entendes por comandar a si mesmo? Sócrates - Não se trata de nada abstruso; a esse respeito penso como todo o mundo: ser temperante e dono de si mesmo, e dominar em si próprio os prazeres e os apetites.⁴¹

Aqui, finalmente, a *enkráteia* aparece na seguinte frase “ser temperante e dono de si mesmo”, na terceira pessoa do singular “ἐγκρατῆ”. Ser dono de si diz respeito ao controle dos próprios prazeres e apetites, e o tirano, pelo contrário, não seria dono de si nesse sentido, uma vez que busca a desmesura porque simplesmente pode. Mas ser dono de si envolve estar em um certo acordo entre a alma e o corpo. Após as reprimendas de Cálicles, Sócrates enfatiza, por meio de uma analogia, que uma vida bem equilibrada tem a ver com a própria ordem da natureza, no sentido de que existe um certo arranjo do universo (*taxis*)⁴². No caso, a *sophrosýne* na alma seria um espelho do que deveria se seguir na ordem da natureza.

³⁹ *Protágoras*, 352b-c

⁴⁰ Op. Cit. NORTH, 1966, p. 162

⁴¹ *Górgias*, 491c-e

⁴² *Ibid.*, 1966, p. 162

Esta virada do pensamento platônico se relaciona com a possibilidade da *akrasía*, como já foi dito, a falta de controle sobre os prazeres e apetites que faz com que os homens falhem em suas ações que visam ao Bem. No entanto, em vista de reconhecer a inevitabilidade da *akrasía*, Platão teve que apresentar a ideia de que existe uma parte ruim na alma, a qual poderia abrigar o vício. Em verdade, ela é orientada primariamente para isso. É o que pode ser vislumbrado em sua famosa teoria tripartite da alma contida no Livro IV da *República*. À guisa de ilustração, uma anedota contada por Sócrates pode nos ajudar no entendimento do que foi dito:

Leôncio, filho de Agláion, ao regressar do Pireu, pelo lado de fora da muralha norte, percebendo que havia cadáveres que jaziam junto do carrasco, teve um grande desejo de os ver, ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desviava; durante algum tempo lutou consigo mesmo e velou o rosto; por fim, vencido pelo desejo, abriu muito os olhos e correu em direção aos cadáveres, exclamando: «Aqui tendes, gênios do mal, saciai-vos deste belo espectáculo!»⁴³

Nesse caso, apesar da mórbida curiosidade, Leôncio tenta se controlar, mas não lhe é possível lutar, pelo menos no estado em que estava, contra as suas paixões. Quando Sócrates, mais cedo, coloca a *sophrosýne* como integrante das quatro virtudes cardinais que devem existir em uma cidade (macrocosmo) e na alma, ele diz o seguinte:

— A temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, «ser senhor de si», e empregam outras expressões no gênero que são como que vestígios desta virtude. Não é assim?

— Exactissimamente.

— Ora a expressão, «ser senhor de si» não é ridícula? Com efeito, quem é senhor de si será também, sem dúvida, escravo de si, e o que é escravo, senhor, porquanto é à mesma pessoa que se faz referência em todos estes casos.

— Pois não?

— Mas esta expressão parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior chama-se a isso «ser senhor de si» — o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o facto como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino”.⁴⁴

O que é a *sophrosýne* surge como uma ordenação e o domínio de certos prazeres e desejos. Helen North destaca que, enquanto Platão faz o que é costume em seus diálogos, isto é, trazendo aquilo que se sabe a partir do senso comum sobre a virtude tratada, primeiramente, pensando nos aspectos de *sophrosýne* como obediência e contenção de si mesmo, ele introduz

⁴³ *República*, 439e-440a

⁴⁴ *Ibid.*, 430e-431b

a palavra *kosmos*⁴⁵ na primeira frase da citação acima, ao interpelar pelo significado da *sophrosýne*, lhe imputando assim uma espécie de terceiro significado, cujo desenvolvimento é completamente platônico e já teria aparecido, de certa forma, no *Górgias*. A ordenação da alma tem a ver com as próprias leis da natureza. Além do mais, antes da citação supracitada, Sócrates diz que esta virtude se assemelha a “um acorde e a uma harmonia”⁴⁶. Destacados esses pontos, ainda não chegamos à questão sobre como se é senhor de si mesmo.

A expressão “ser senhor de si mesmo” soa contraditória, porque ao ser senhor de si, isto é, exercer a *enkráteia*, é como se no mesmo homem existissem um governante e um governado. Se pensarmos no princípio de não-contradição, em que não podemos afirmar algo sobre alguma coisa, ao mesmo tempo, sob o mesmo aspecto, entramos em um tipo de problema. Porém, o que a frase quer dizer, segundo Sócrates, é que, no fim das contas, há uma parte superior e uma inferior na alma. Ser senhor de si é fazer com que a parte da alma superior subjugu a inferior a agir de um determinado modo, segundo as leis da parte que se coloca como maior. Daí advém a teoria tripartite da alma:

Porventura será diferente da razão, ou uma qualquer das suas formas, de maneira que haverá na alma, não três, mas dois elementos, o racional e o concupiscível? Ou tal como, na cidade, esta se compunha de três classes — a negociante, a auxiliar e a deliberativa — também na alma a terceira servia este elemento irascível, auxiliar do racional por natureza, quando não foi corrompido por uma má educação?⁴⁷

A parte superior da alma seria a racional (*logistikón*), enquanto que a parte inferior seria a concupiscente ou apetitiva (*epithymetikon*), a qual se lança irremediavelmente em busca dos prazeres, enquanto que a espirituosa ou irascível (*thymoiēdes*) seria a capaz de, por meio de uma boa educação, ser aliada da razão na luta contra a parte apetitiva.

As quatro virtudes cardinais⁴⁸ são, em certo aspecto, parte tanto da cidade como do cidadão na cidade descrita por Platão na *República*. E se a *sophrosýne* (temperança) aparece é justamente por cumprir um papel principal na articulação do que seria a própria cosmologia platônica. Deve haver ordem entre as partes e, assim como deve existir a ordem na cidade a partir das virtudes cardinais, a alma deve ser dotada de harmonia e concórdia entre suas partes. Isto só pode ser habilitado pelo autodomínio. Tornar-se dono de si concerne a um controle da parte racional da alma sobre a parte apetitiva, isto é, os apetites devem ser controlados para que se atinja uma vida regulada. Isto se evidencia ainda mais se buscarmos o tratamento que Platão dá para a teoria tripartite da alma parecida com a da *República*, mas no

⁴⁵ NORTH, Helen. Op. Cit., 1966, p. 172

⁴⁶ *República*, 430e

⁴⁷ *Ibid.*, 440e-441a

⁴⁸ Sabedoria, coragem, temperança e justiça

Fedro, no segundo discurso de Sócrates, o qual visava dar ao amor – como loucura divina – uma espécie de retratação pelo seu primeiro discurso. Na passagem que selecionamos, Sócrates descreverá a natureza da alma no que concerne as suas partes:

A alma se parece por certo a uma potência que une naturalmente uma biga e um auriga alados. Dos deuses, no entanto, os cavalos e aurigas são todos bons e de boa origem, enquanto dos outros são uma mistura. Porém no nosso caso, primeiro, aquilo de que o condutor tem as rédeas é uma parelha e ainda um dos cavalos é belo e bom e de uma origem tal e qual, mas o outro é o oposto e também de origem oposta: é inevitável então que seja difícil e penosa a ação do auriga no que concerne a nós.⁴⁹

Em virtude de demonstrar como o autodomínio atua, Platão se utiliza da visão. A partir deste sentido vislumbramos, fisicamente, uma ligação entre a experiência de ver algo que participa do Belo e a lembrança longínqua que a alma carrega por, outrora, tê-lo vislumbrado. Até porque “a visão é a percepção de maior acuidade que nos chega através do corpo”⁵⁰, mas se destina somente a alcançar a reminiscência do Belo, pois ele é o mais manifesto e o mais amado.

Só que, como dito anteriormente, a alma é dividida em três partes, e no *Fedro* é nos apresentada a alegoria da carruagem para demonstração destas partes – um cavalo bom (*thymoiedes*), um ruim (*epithymetikon*) e o auriga (*logistikon*) – o cavalo mau, como se lança aos prazeres com toda a sua força, é um impeditivo para o verdadeiro trajeto cujo estágio inicial é o Amor pelo belo corpo. Para que se possa, de fato, “vencer” o cavalo ruim e adestrá-lo, as melhores partes da alma devem sobrepujar o cavalo ruim, “conduzindo para a filosofia e um modo de vida regulado, levarão aqui uma vida abençoada e em concórdia, por terem poder sobre si mesmos e costumes ordenados, e por submeterem aquela parte pela qual emerge da alma o vício, enquanto libertam a da virtude”⁵¹. Portanto, ao vermos os belos corpos, sentimos uma espécie de comichão, e devemos ter controle sobre nossos prazeres e apetites para nos orientar em direção ao que é o Belo em si mesmo, nos tornando virtuosos, sem interromper a busca pelo Belo em si por causa dos prazeres dos apetites corporais.

Por meio do estudo da *enkráteia* em Platão, entrevemos que ela não aparece naquilo que podemos chamar de “diálogos socráticos”, onde o conhecimento é suficiente para a efetivação de uma ação boa. Se não falta conhecimento ao sábio – que está em seu lugar justamente por saber como agir de modo correto – é impossível que a ação seja atormentada pelas paixões. Por isso, a *enkráteia* não faz sentido, uma vez que o conhecimento bastaria. No

⁴⁹ *Fedro*, 246a-bbvvv

⁵⁰ *Ibid.*, 250d

⁵¹ *Ibid.*, 256c

entanto, em diálogos onde a noção de *akrasía* começa a surgir, é requerido que outra coisa se adicione ao conhecimento em vista da formação do sábio filósofo. É preciso que se tenha domínio de si mesmo, uma espécie de temperança e governo da alma sobre os apetites do corpo. E, como não há como ser dono e escravo de si mesmo ao mesmo tempo, a ideia de parte inferior e superior anímicas são desenvolvidas para lidar com este domínio de si, sem aparentes contradições. É interessante notar como a fórmula socrática “virtude = razão = felicidade” é o ápice da imagem do sábio, tendo Sócrates como modelo. No próximo capítulo falaremos um pouco desta fórmula a partir da perspectiva nietzscheana, além de tratar do autodomínio socrático segundo a ótica de Nietzsche.

3. O autodomínio socrático em Nietzsche

A pesquisa anterior serviu como estratégia de tentar enxergar, de forma honesta, o que seria o autodomínio socrático, isto é, a *enkráteia*. Descobrimos que a *enkráteia* é uma forma de lidar com as paixões e apetites corporais, colocando a alma em um status de superioridade

em relação ao corpo. O corpo é da dimensão do sensível, enquanto que a alma tem inclinação ao inteligível. O inteligível é a verdade, que não podemos acessar realmente no mundo sensível. Uma dualidade se coloca perante a vida, na qual o que é da ordem da verdade e deve exercer o comando para um tipo de existência ideal, é a alma, enquanto que o corpo é rebaixado, por sua multiplicidade e por suas imperfeições, à aparência e mentira. Nossos órgãos podem nos enganar e isso acontece porque eles são da ordem do sensível. A forma mesma de alçar à verdade lida com uma purificação do que é a alma depois de ter tido contato com o corpo. Purifica-se quando exercemos o autodomínio restringindo aquilo que é da ordem do sensível, para o qual, inclusive, a parte apetitiva da alma busca o gozo. O que esse autodomínio parece incutir ao homem que se diz virtuoso e, portanto, à figura do sábio na Antiguidade?

Agora chegamos ao nível de compreensão necessário para entender as críticas de Nietzsche sobre a postura de Sócrates diante da vida. Não é preciso, no entanto, colocar Sócrates como uma espécie de alvo da crítica nietzscheana, mas a utilização deste marco da filosofia ocidental antiga como uma espécie de lupa, pois quando Nietzsche descreve em *Ecce Homo* sua própria natureza guerreira, ele diz o seguinte sobre suas práticas de guerras:

Minha prática de guerra pode se resumir em quatro princípios Primeiro: ataco somente causas vitoriosas — ocasionalmente, espero até que sejam vitoriosas. Segundo: ataco somente causas em que não encontraria aliados, em que estou só — em que me comprometo sozinho... Nunca dei um passo em público que não me compromettesse — este é o *meu* critério do justo obrar. Terceiro: nunca ataco pessoas — sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável.⁵²

Portanto, ao criticar Sócrates, Nietzsche parece entender que, a partir das atitudes socráticas e de sua influência para a filosofia, um certo movimento fora desenvolvido, em particular, aqui parecemos apreender o fenômeno da oposição entre razão e desejo. Em Sócrates, isto parece atingir o estado máximo de desenvolvimento, principalmente quando pensamos no Sócrates platônico.

Quando Nietzsche busca entender a fórmula socrática “virtude = razão = felicidade”, no livro *Crepúsculo dos Ídolos*, mais precisamente no capítulo denominado “O problema de Sócrates”, diz que esta “bizarra equação [...] tem contra si os instintos dos helenos mais

⁵² NIETZSCHE. *Ecce Homo*, 2, 7

antigos”⁵³. Nietzsche, embora se veja tentando entender a tal da equação, dá finalmente um ultimato em relação à fórmula:

Razão = virtude = felicidade significa tão-só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* — a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*...⁵⁴

Aqui pode-se ver em que medida Sócrates é uma influência, mas, por que foi uma influência? Irei tratar disto mais à frente. Notável que a interpretação de Nietzsche entende que o que parece instintivo para Sócrates são os desejos obscuros, e o que se espera é instaurar uma espécie de plenitude, uma calma, que só pode ser proporcionada na medida em que não se é escravo dos instintos, uma vez que eles levam para baixo. Outra coisa que parece intrigante, no mesmo capítulo, é analisar em que medida a figura de Sócrates repugnava, ou mesmo, era admirada.

Segundo a interpretação nietzscheana, uma espécie de movimento racionalista pairava em Atenas naquele tempo em que Sócrates viveu. Isto coincide, porventura, com o fim da Guerra do Peloponeso e o fim da tragédia. Não à toa, por exemplo, Helen North descreve como o próprio termo *sophrosýne*, o qual fazia parte do rol das particularidades do cidadão ateniense livre, teve que se modificar. É mais ainda pertinente lembrar do Governo dos 30, no qual Cármides e Crítias tornaram-se tiranos. Ademais, Sócrates morreu, talvez, porque seu nome era visto como uma nova divindade, os valores tradicionais precisavam manter-se para que Atenas se restabelecesse, qualquer sinal de questionamento, de efeito da dialética, era visto com maus olhos.

Nietzsche, apesar de enxergar em Sócrates características repugnantes, inquirindo até sobre sua própria origem, conta uma anedota em que um fisionomista teria chegado e dito que “ele era um *monstrum* – que abrigava todos os vícios e apetites ruins. E Sócrates respondeu apenas: “O senhor me conhece!”⁵⁵. Interessante reconhecer a humildade de Sócrates neste instante, pois, apesar de tudo, ele era humano, e todo homem abriga em si vícios e apetites, assim como a alma tem uma parte inferior que precisa ser dominada pela superior. Mais à frente, Nietzsche desenvolverá mais ainda essa anedota, a fim de explorar com mais detalhes a postura socrática:

“Isso é verdade”, falou, “mas tornei-me senhor de todos eles.” *Como se tornou ele senhor de si?* — Seu caso era, no fundo, apenas o caso extremo, o que mais saltava

⁵³ Idem, *Crepúsculo dos Ídolos*, 2, 4

⁵⁴ Ibid., 2, 10

⁵⁵ Ibid., 2, 3

aos olhos, daquilo que então começava a se tornar miséria geral: que ninguém mais era senhor de si, que os instintos se voltavam uns *contra* os outros. Ele fascinou por ser esse caso extremo — sua amedrontadora feiura o distinguia para todos os olhos; ele fascinou ainda mais intensamente, está claro, como resposta, como solução, como aparência de *cura* para esse caso.⁵⁶

Na seção anterior, Nietzsche diz que teria indicado no que Sócrates repugnava, mas é preciso indicar, também, porque ele fascinava⁵⁷. Mexera com o “instinto agonal dos gregos” porque era um grande erótico. Ainda na trilha de como Sócrates fascinava, Nietzsche elucida que o mestre de Platão teria entendido que seu próprio caso era uma idiossincrasia ateniense. Não se era mais senhor de si em lugar algum, estava existindo uma “anarquia dos instintos”. Os instintos, na visão socrática, estavam fazendo papel de tiranos, e era preciso que um contratirano fosse habilitado na luta contra os instintos: a razão. Acima, Nietzsche esclarece que Sócrates não era senhor de si, os instintos já tinham se voltando uns contra os outros. Pela genialidade de Sócrates, ele mesmo teria vislumbrado o que estava ocorrendo por toda a Atenas, buscando ser uma espécie de salvador da sua pólis. Na *Apologia*, Sócrates esclarece que sua missão divina era um presente para a cidade e, portanto, não deveria ser punido e sim honrado no Pritaneu⁵⁸.

Entretanto, Sócrates era apenas um caso de um doente aplicando cura para outros doentes. O que se segue dessa interpretação é a colocação de um Sócrates como um *décadent*, entendendo ser *décadent* alguém que combate os instintos: “*Ter de combater os instintos – eis a fórmula da décadence: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto*”⁵⁹. Não há, também, como sair da *décadence* ao lhe fazer guerra, porque

Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* — eles *mudam* sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido...* A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença — e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à felicidade...”

O que nos importa aqui é o que ele chama de “racionalidade a todo custo” e a referida “resistência aos instintos”, pois ambas parecem formar uma espécie de doença. Quando Nietzsche fala sobre um “caminho de volta”, parece querer dizer que, antes da ruína declarada da “velha Atenas” após a Guerra do Peloponeso e o fim da tragédia, a virtude, a saúde e a felicidade tinham status diferentes. Antes de deslindarmos um pouco a natureza do que Nietzsche estaria a apontar, precisamos falar um pouco sobre essa aparente cura ministrada

⁵⁶ *Ibid.*, 2, 9

⁵⁷ *Ibid.*, 2, 8

⁵⁸ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 36d

⁵⁹ *Ibid.*, 2, 11

por um doente (Sócrates) para os atenienses, esta racionalidade que se faz, supostamente, dominadora dos instintos, contrastando a oposição entre a razão e o desejo.

Na seção 305 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche investiga o autodomínio como um todo. É preciso citar toda a seção para investigá-la:

Esses mestres da moral que acima e antes de tudo recomendam ao ser humano que tenha poder sobre si mesmo, acarretam-lhe assim uma doença peculiar: uma constante irritabilidade para com todas as emoções e inclinações naturais e uma espécie de comichão. Não importa o que venha a empurrar, puxar, atrair, impelir esse homem irritável, partindo de dentro ou de fora —, sempre lhe parece então que o seu autodomínio corre perigo: ele não pode mais confiar-se a nenhum instinto, a nenhum bater de asas, e fica permanentemente em atitude de defesa, armado contra si mesmo, de olhar agudo e desconfiado, perene guardião do castelo em que se transformou. Sim, ele pode tornar-se *grande* desse modo! Mas como ficou insuportável para os outros, difícil para si mesmo, empobrecido e afastado das mais belas casualidades da alma! E também de toda nova *instrução*! Pois é preciso saber ocasionalmente perder-se, quando queremos aprender algo das coisas que nós próprios não somos.

A consequência do autodomínio socrático é, antes de tudo, uma doença que provoca irritabilidade, uma certa neurastenia, fazendo com que o homem se encastele em seu próprio domínio, em modo de combate contra seus instintos. É uma atitude permanente. Interessante Nietzsche dizer que o homem também pode se tornar grande deste modo. Sócrates foi, de fato, grandioso. Mas este homem, cuja atividade envolve desconfiar de qualquer instinto como se fosse algo de fora, perde as “belas casualidades da alma” e novas instruções sobre “algo das coisas que nós próprios não somos”. O que Nietzsche parece querer dizer aqui? Para um possível esboço, podemos observar o Prólogo de *A Gaia Ciência*. Lá, Nietzsche opera como um psicólogo levantando a relação entre filosofia e saúde, ao ponto em que se caracteriza que esta é uma relação atraente para quem exerce o ofício da psicologia⁶⁰. O prosseguimento o leva a distinguir entre homens de duas naturezas: aquele, no qual as deficiências filosofam, busca apoio e conforto na filosofia, inclusive, necessidade; e aquele no qual as riquezas e forças filosofam fazem da filosofia um “formoso luxo”. É preciso que exista um processo de experimentação consigo mesmo, em contato com o devir, dismantelando o sentido e a orientação de nossas diretrizes morais e metafísicas. Ao olhar desta forma para a história da filosofia se perscruta que filosofia, até o momento em que Nietzsche escreve o texto, era expressão de um “corpo doente, que, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido”. Filosofia, em um certo sentido, para

⁶⁰ GC, Prólogo, 2

Nietzsche, é uma doença de corpo e alma que nos faz fechar os olhos para nós mesmos. Em certa medida, é preciso perder-se para descobrir algo das coisas as quais não somos.

O autodomínio socrático – que, porventura, terá seus desdobramentos na história da filosofia, principalmente no que concerne à virtude – incute este tipo de doença no homem; é uma doença que quer se livrar daquilo que ela mesma coloca como doença, a saber, o corpo. De certo modo, a moralidade restringe os domínios do homem para que ele aja de um certo modo e a moral na filosofia, principalmente a socrática, coloca os homens para dominarem a si mesmos relegando aos instintos o papel de tiranos, imputando à razão uma resposta que se faz verdadeira sob aspectos de tirania.

Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo. O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta — e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo.

O que Nietzsche buscava em um autodomínio, possivelmente, teria a ver com algo não teleológico, isto é, meios para se chegar à fins, ou degraus de certos estados metafísicos. O viés que possibilitaria a objetividade é somente expressão de uma má compreensão do corpo. Se em um tipo de filósofo seu ofício é definido por suas deficiências é porque mal compreendeu seu corpo. A fisiologia é importante, principalmente porque se trata do corpo que foi mal compreendido e, muitas das vezes, colocado como governado pela razão, cuja palavra era final.

Em virtude disso, podemos interceder com o discurso de Zaratustra, pois estes homens que colocam a vida em uma perspectiva teleológica o fazem segundo fundamentos que desprezam o corpo, colocam o corpo como inferior. No discurso Dos desprezadores do corpo⁶¹, Zaratustra profere que estes só devem fazer o seguinte: deixar o próprio corpo. Se estão mais interessados na alma, que digam adeus ao corpo de uma vez, “mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais, e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo”. Logo, a separação entre alma e corpo aqui não parece concebida. Até a própria razão é colocada em uma situação inferior, em um certo sentido, pois não é mais a mola propulsora pela qual a experiência é, em si, sentida, mas é somente um instrumento daquilo que é o próprio, a razão como “pequena razão”. Pois a “grande razão” é o corpo: “O

⁶¹ AZ, Dos desprezadores do corpo

corpo é uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.” Além disso, o “eu” que se concebe como espírito pensante, é feito pelo próprio corpo que foi colocado como ignorado, se pensarmos com o *Cogito Ergo Sum*, isto é, sou um ser pensante. Uma passagem agora nos é essencial: “O que o sentido sente, o que o espírito conhece, jamais tem fim em si mesmo. Mas sentido e espírito querem te convencer de que são o fim de todas as coisas: tão vaidosos são eles”. É como se o sentido que empregamos nas coisas, o modo como o fazemos, fosse somente consequência de uma multiplicidade que tem um só sentido: vontade de poder. E a vontade de poder concerne ao reduto nietzscheano do que é o mundo. O mundo é fluxo, devir, relações de forças. E há forças fracas e forças fortes que, apesar da redundância, caracterizariam um tipo específico de vida, de acordo com a fisiologia deste vivente.

Disso tudo parecemos derivar a seguinte pergunta: o autodomínio, como foi denotado, é problemático para o homem? Devemos, então, incorrer na desmesura? Não é bem por aí. No mesmo prólogo citado acima, Nietzsche parece dizer o que deve representar um autodomínio mais interessante:

Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância — precisamente esta arte da transfiguração é filosofia. A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas — temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver — isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo. E no que toca à doença: não estaríamos quase tentados a perguntar se ela é realmente dispensável para nós? Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito, enquanto mestre da *grande suspeita*, que de todo U faz um X, um autêntico e verdadeiro X,¹ isto é, a antepenúltima letra... Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade. Duvido que uma tal dor “aperfeiçoe” —; mas sei que nos *aprofunda*. Seja que aprendemos a lhe opor nosso orgulho, nosso escárnio, nossa força de vontade, fazendo como o índio que, embora supliciado, obtém desforra de seu torturador com a malícia da sua língua; seja que ante a dor nos retiramos para o Nada oriental — denominado Nirvana —, para o mudo, rígido, surdo entregar-se, esquecer-se, apagar-se: desses longos e perigosos exercícios de autodomínio retornamos uma outra pessoa, com algumas interrogações mais, sobretudo com a *vontade* de ora em diante questionar mais, mais profundamente, severamente, duramente, maldosamente, silenciosamente do que até então se questionou.”⁶²

⁶² GC, Prólogo, 3

Um filósofo não pode dividir a alma e o corpo, alçando uma espécie de objetividade e finalidade de sua própria existência. O filósofo que filosofa pelas deficiências resiste aos instintos, acreditando que resistir ao que nos aproxima dos animais seja uma característica racional nossa e, por conseguinte, superior. Pelas ideias platônicas, buscando a verdade, lança-se na perseguição destes ideais, as quais moldam a experiência de um indivíduo de uma forma determinada. Sua experiência de vida vai seguir critérios racionais, com as classificações das coisas como boas ou más. Este tipo de experiência nos afasta da nossa própria vivência como seres humanos. Na verdade, até nossa humanidade deve ser colocada em suspeita. Com a alma, se busca um mundo fictício, no qual aquilo que no devir se passa como imperfeito seria a verdade. A dor faz parte da vida. Não parece ser sadio negar a dor em busca de uma satisfação, isto é, a busca pela pureza e tranquilidade. Vida é guerra, é multiplicidade de afetos. Aquilo que nos adoece, em primeira instância, não pode ser o que filosofa, mas o trabalho da filosofia seria o de transpor estados de saúde, de uma grande dor que não nos aperfeiçoa, mas aprofunda. Não a dor comum, mas àquela que aparece psicologicamente no enfermo que não aceita esta existência devenida como a única vida. O autodomínio que pode ser concebido como nietzscheano é atravessado pelo devir. E a dor, a própria doença, tem um papel importante na definição do que é a própria filosofia e as criações de quem filosofa. “A confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um *problema*. – Mas não se creia que isso torne alguém necessariamente sombrio. Mesmo o amor à vida ainda é possível – apenas se ama de modo diferente⁶³.” O problema de Sócrates parece ser justamente este, para Nietzsche, quando aborda o mestre de Platão em *Crepúsculo dos Ídolos*, a saber, a desconfiança desta própria vida.

Frezzati, em um artigo buscando demonstrar a fisiopsicologia nietzscheana a partir da figura de Sócrates⁶⁴, incide sobre o que está sendo dito, pois, para Nietzsche, um determinado tipo de filosofia é conjugado pelo modo que o filósofo se coloca perante à vida.

O mundo nada mais é do que um fluxo eterno de mudança que se efetiva enquanto vontade de potência, ou seja, uma multiplicidade de impulsos que lutam por mais potência. Sendo apenas grau de potência, o impulso não é constituído pela substância extensa, nem pela substância pensante: não é corpo, nem alma.⁶⁵

⁶³ GC, Prólogo, 3

⁶⁴ FREZZATTI JR., W. A. “O PROBLEMA DE SÓCRATES”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche, 2008.

⁶⁵ Ibid., p. 304

Se o mundo é um eterno fluxo, donde só existe uma dinâmica destes impulsos buscando mais poder, e se a vontade de poder funciona por meio de uma hierarquia de impulsos, na medida em que são configurados por alguém tido como saudável, segundo Nietzsche, a vida é afirmada. Aquele que nega a vida, tal como Sócrates pareceu negar aos olhos de Nietzsche, é fruto de um corpo doente, uma hierarquia mal estabelecida. Aqui parecemos notar uma espécie de semelhança com Sócrates uma vez que Nietzsche diz que a vida, também, se estabelece com hierarquias. No entanto, o que Nietzsche vê como hierarquia são centros de vontade de poder que ora estão no comando, ora estão na obediência, porque vontade de poder é tanto mandar quanto obedecer:

Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor.

Que o mais fraco sirva ao mais forte, a isto o persuade sua vontade, que quer ser senhora do que é ainda mais fraco: deste prazer ele não prescinde.

E, tal como o menor se entrega ao maior, para que tenha prazer e poder com o pequeníssimo, assim também o maior de todos se entrega e põe em jogo, pelo poder — a vida mesma.

Eis a entrega do maior de todos: é ousadia, perigo e jogo de dados pela morte.

E, onde há sacrifícios, serviços e olhares amorosos: também aí há vontade de ser senhor. Por caminhos sinuosos o mais fraco se insinua na fortaleza e no coração do mais poderoso — e ali rouba poder.⁶⁶

Vontade de poder é algo inerente à vida humana e para todo lugar que Zaratustra olhou, foi isso que ele viu. Nas relações de comando de centros de vontade de poder, ocorre descentralização constante, principalmente porque existe na vontade do escravo a vontade de ser senhor e, em certa medida, ele pode tornar-se senhor. Quando ele diz, no mesmo capítulo, “É certo que vós o chamais vontade de procriação ou impulso para a finalidade, para o mais alto, mais distante, mais múltiplo: mas tudo isso é apenas uma coisa e um segredo”. Este desejo, este querer é vontade de poder, e somente isto. O mundo funciona a partir da relação de vontade de poder entre as coisas, nas quais uma hierarquia é estabelecida. Este impulso teleológico, que busca a finalidade, é apenas uma coisa. Uma meta, que contradiz o impulso teleológico na medida em que não se encerra. O problema do *télos* se fundamenta em algum tipo de fim, portanto, se encerra. Mas nada se encerra, porque no devir está tudo em constante mudança, o tempo todo. Daí que vem a superação de si mesmo, “que eu tenha de ser luta e devir e finalidade e contradição de finalidades: ah, quem adivinha minha vontade, também adivinhará os caminhos tortos que ela tem de percorrer!⁶⁷”. Há finalidades, mas podem ser subvertidas por suas contradições. Contudo, a vida não tem finalidade, e pensar assim é

⁶⁶ AZ, Da superação de si mesmo

⁶⁷ *Ibid.*

doloroso. Mas se as dores lhe fazem buscar algum tipo de conforto, está apenas buscando escapar da tragicidade inerente à vida, que é inescapável, pois o mundo é devir. Há, porventura, também aquele que nega a vida porque acha que ela é sofrimento. Acha que a vida é um peso, e seria “o maior dos pesos”⁶⁸? Pode-se pensar que tudo que é da ordem teleológica também tem sempre de superar-se, esta é a autossuperação.

Mais à frente, no mesmo capítulo de *Assim falou Zaratustra*⁶⁹, o profeta adverte: “E também tu, homem do conhecimento, é apenas uma senda e uma pegada de minha vontade: em verdade, minha vontade de poder caminha também com os pés de tua vontade de verdade”. Esta vontade de verdade, a qual é perseguida pelo homem do conhecimento, em última instância, é vontade de poder. Uma expressão de centro de forças em relação, e cada força, na cadeia hierárquica, ou comanda ou é comandada. O problema parece ser tentar, por meio de uma objetividade risível, tentar adquirir uma solidez permanente. Esta solidez é somente um autoengano, o que existe são hierarquias de forças. Estas hierarquias estabelecem valores pelos quais o homem deve atingir uma espécie de ápice de sua própria humanidade. Daí advém também, o que seria o humano e a investigação deste com a investigação de sua alma. Mas, como já foi dito, não há alma e corpo. O que deve haver, segundo Nietzsche, parece ser um tipo de maleabilidade característica do dionisíaco, a qual faz parte do devir mesmo.

Buscar fixidez diante da mudança constante é somente característica de um corpo doentio, o qual busca segurança, engodo, verdade. A forma da equação “virtude = razão = felicidade” é um modo de ditar o que é a felicidade, a partir da valoração do que é o humano ou o que se assemelha ao divino, como uma faculdade racional, a qual nos separa dos outros seres ditos não racionais, pela virtude. Se a virtude em Xenofonte só pode ser concebida a partir do autodomínio (*enkráteia*), ou se em Platão o autodomínio é dotado de características metafísicas, como controlar os instintos de uma certa maneira, para que se possa, de fato, usufruir da imortalidade da alma, agindo em vistas do bem e excluindo o que se dá como mal na busca de uma outra vida que acessa a instância do que é a Verdade, importa menos. O que parece importar, é que este filósofo que restringe as suas paixões e apetites para melhorar a si mesmo, em verdade, tenta escapar da dimensão do sensível que é a própria vida. Além do mais, não há como valorar a vida porque aquele que valora é parte interessada nesta e, para que se pudesse avaliar a vida de um modo mais honesto, somente fora dela haveria esta

⁶⁸ GC, 341

⁶⁹ AZ, Da superação de si mesmo

possibilidade. Mas a vida é só uma, e ela se constitui como uma multiplicidade da qual afetar-se diz respeito ao próprio conhecimento. Se somos afetados de uma determinada maneira e valoramos a vida de um certo modo, trata-se de uma espécie de fisiopsicologia sintomática deste modo de vida que é pautado pela razão em oposição ao que é da ordem do desejo.

Todos os ditos sábios, segundo Nietzsche, julgaram a vida como algo que não vale a pena. Esta interpretação se faz presente no modo como analisa as últimas palavras de Sócrates no *Fédon*: “Viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”⁷⁰. Não é sem mais nem menos que Nietzsche observa isso, pois diz respeito ao tratamento que Sócrates confere a esta vida em prol de uma outra, se pensarmos no Sócrates personagem de Platão. Aquilo que Sócrates parece ter querido curar, tanto em si quanto em seus companheiros, diz respeito à própria doença que se instalava naquela época em Atenas. Já ninguém mais era senhor de si e Sócrates se viu como o curandeiro da “anarquia dos instintos”, uma idiossincrasia ateniense, tornando-se uma idiossincrasia da própria filosofia. A ascese, isto é, a purificação da alma em relação ao corpo – que turva a alma com suas afetações esporádicas – passa a ser um modo de chegar à virtude por meio da razão, assim, adquirindo a felicidade. Isto, no entanto, parece uma espécie de engano, Sócrates foi um “ludibriador de si mesmo”⁷¹.

Conclusão

A partir da pesquisa pudemos entrever como o autodomínio socrático era uma postura que buscava dominar as paixões e os apetites, voltando-se para o lado racional, relegando aos instintos o papel de ser corpo e da razão de ser alma. Em Xenofonte, a virtude só pode ser adquirida mediante a aquisição da *enkráteia*, enquanto em Platão, embora em um primeiro momento não circunscreva a *enkráteia* em seus escritos, em uma posição de mais maturidade, implica que a *enkráteia* é algo da ordem da natureza. Como se a natureza, em si mesma, tivesse essa estrutura ordenada. Trata-se, portanto, da própria cosmologia platônica e de um modo de ser característico desta filosofia, que não parece separar-se muito de Sócrates. Com a investigação da *enkráteia* nos antigos, observamos, a partir de Nietzsche, o que parece ser problemático a seus olhos: O combate aos instintos. Ter de combater os instintos é a *décadence*, da qual não se pode sair, pois até o que se constitui como uma saída é uma

⁷⁰ CI, 2, 1

⁷¹ Ibid., 2, 12

expressão da *décadence*. O autodomínio socrático incide sobre esta vida orientando-se para o bem e renegando o mal. O corpo é visto como mal, justamente porque abriga os nossos apetites, os quais nos fazem ignorar o que é verdadeiramente bom. Além disso, coloca uma vida além desta e, de certa forma, negando a vida que, para Nietzsche, é a única que temos. Esta vida sofre o devir e também o sofremos, mas devemos dizer sim a tudo aquilo que, antes, foi colocado como suspeita. Em verdade, devemos suspeitar dos valores pré-concebidos, principalmente porque são sintomas de uma certa morbidez. Não há alma, nem corpo. Busca-se, portanto, em um autodomínio nietzscheano, uma relação com a dor, sem querer afastá-la, apenas dizendo Sim ao devir e ao fluxo constante da mudança sensível.

Poderíamos questionar, no fim das contas, se Sócrates realmente se tratava de um doente. Na perspectiva nietzscheana é uma interpretação que se segue, no entanto, Nietzsche é o filósofo perspectivista por excelência, com o seu olho treinado que buscava diferentes ângulos para a investigação de qualquer tipo de movimento que merecesse sua atenção. O que parece ser problemático na visão de Nietzsche sobre Sócrates é a influência que ele exerce no Ocidente. Não quer dizer que Sócrates ter influenciado o Ocidente foi ruim, talvez, é pela inabilidade de seguirmos os seus passos. Podemos imaginar que isso se dá principalmente por causa de inconsistências ou mal-entendidos que fundaram novas interpretações da postura socrática diante da vida. Sócrates, com certeza, parecia amar a vida, amar Atenas e seus discípulos. Apesar de ter feito muitos inimigos e de ter sido morto por causa disso, também fez muitos amigos que o viam como um exemplo de homem a se seguir.

Bibliografia

DORION, Louis-andré (2003). *Akrasia et enkrateia dans les Mémoires de Xénophon*. Dialogue 42 (4):645-.

FREZZATTI JR., W. A. “O PROBLEMA DE SÓCRATES”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. **Revista de Filosofia Aurora**, [S. l.], v. 20, n. 27, p. 303–320, 2008. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/1801>.

_____. *A Gaia Ciência* / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

_____. *A Vontade de Poder*; tradução original do alemão e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo*; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é* / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica* / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*; tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. – São Paulo: Companhia das letras, 1992.

NORTH, Helen. *Sophrosyne: Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*. CORNELL UNIVERSITY PRESS, ITHACA, NEW YORK, 1966.

PLATÃO. *Alcibíades I ou Conhece-te a ti mesmo*. Tradução, apresentação, guia de leitura e notas de Celso Vieira; introdução de Julia Annas – 1ª ed. – São Paulo: Penguin-Companhia das letras, 2022.

_____. *República* / Platão; tradução de Carlos Alberto Nunes. - 3. Ed. - Belém: EDUFPA, 2000.

_____. *Diálogos*; Tradução de Carlos Alberto Nunes. UFPA, 1980.

_____. *Fedro* / Platão; tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de James H. Nichols Jr. – 1ª ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

SOUZA, José Cavalcante de (Coord.). *PLATÃO: o banquete, Fédon, Sofista, Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

XENOFONTE. *Memoráveis*; Tradução do Grego, introdução e notas: Ana Elias Pinheiro. Editor: Imprensa da Universidade de Coimbra Annablume. Edição: 1ª/ 2009.