



CALÍOPE

Presença Clássica

Dossiê sobre Xenofonte (separata 2)

2021.1 . Ano XXXVIII . Número 41

CALÍOPE

Presença Clássica

ISSN 2447-875X

Dossiê sobre Xenofonte
(separata 2)

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

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

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
REITOR Denise Pires de Carvalho

CENTRO DE LETRAS E ARTES
DECANA Cristina Grafanassi Tranjan

FACULDADE DE LETRAS
DIRETORA Sonia Cristina Reis

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

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

EDITORES
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

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

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

CAPA
Esttua de Xenofonte em frente ao parlamento austracio em Viena.

EDITORACAO
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Luis Filipe Bantim de Assumpção

REVISÃO DE TEXTO
Arthur Rodrigues Pereira Santos | Luis Filipe Bantim de Assumpção | Pedro Proscurcin Junior | Rainer Guggenberger | Vinicius Francisco Chichurra

REVISÃO TÉCNICA
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Luis Filipe Bantim de Assumpção | Rainer Guggenberger

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

Os elementos socráticos da *Constituição dos Lacedemônios* de Xenofonte

Luis Filipe Bantim de Assumpção

RESUMO

Após analisarmos o *corpus* de Xenofonte, notamos que a liderança, a piedade e o autocontrole eram qualidades virtuosas de seus principais líderes. No entanto, os escritos socráticos de Xenofonte evidenciam que essas características exaltadas pelo autor são manifestações da sua representação de Sócrates. Sendo assim, propomos discutir a similitude entre as atitudes do mítico legislador Licurgo para aprimorar Esparta com aquilo que o Sócrates de Xenofonte havia “ensinado”. Para tanto, levantamos a hipótese de que a *Constituição dos Lacedemônios* seria uma denúncia a Atenas, *pólis* responsável por condenar Sócrates à morte e exilar Xenofonte, o qual se utilizou dos costumes de uma Esparta ideal para demonstrar como seria uma *politeia* capaz de produzir e formar “homens socráticos”, logo, cidadãos “perfeitos”.

PALAVRAS-CHAVE

Xenofonte; Esparta; Sócrates; *Constituição dos Lacedemônios*.

SUBMISSÃO 5.8.2020 | APROVAÇÃO 8.12.2020 | PUBLICAÇÃO 27.8.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i41.37190>

INTRODUÇÃO¹

D

entre os autores helênicos do período clássico, Xenofonte foi um dos que mais produziu no decorrer de sua vida. Embora não tenha se limitado a um único gênero literário, o seu *corpus* documental foi, por vezes, visto de modo equivocado. Isso porque as comparações² realizadas com Tucídides e Platão tornaram Xenofonte um autor de “segunda categoria” e com escritos ingênuos, pela maneira apaixonada e objetiva com a qual tratou os seus temas mais importantes – como os líderes que admirou ou rechaçou, as formas de governo mais adequadas para a Hélade ou mesmo a educação (*paideia*) como um instrumento de utilidade pública e pessoal.³ Entretanto, uma análise aprofundada de sua documentação, do modo como propõe a sua teoria paidêutica ou como trata da liderança, leva-nos à complexidade de seu pensamento.

Além disso existe uma característica fundamental nos escritos de Xenofonte que merece a nossa atenção: a “presença” de Sócrates como modelo de conduta para todos os líderes dos quais tratou. Com isso, o nosso objetivo é discutir os aspectos socráticos da *Constituição dos Lacedemônios*⁴ por meio da hipótese de que as medidas de Licurgo⁵ pretendiam formar cidadãos dotados das virtudes socráticas. Para tanto, algumas ressalvas devem ser feitas visando a essa finalidade. Primeiramente, temos a ideia de que somente o capítulo 14 da *Lac.* pretendeu uma caracterização histórica objetiva, aspecto que não impede este tipo de percepção da obra como um todo. Todavia, concebemos que os demais capítulos foram essencialmente moralizantes, enquanto o 14 estabeleceu uma crítica aos esparciatas, no tempo e no espaço. Para tangenciarmos as suas possíveis motivações ao representar Esparta, devemos considerar a produção de Xenofonte, em seus mais variados gêneros literários, o seu lugar social⁶ e as experiências pessoais⁷ que obteve na condição de cidadão ateniense proveniente do segmento social dos cavaleiros, discípulo

de Sócrates, mercenário do sátrapa persa Ciro o Jovem, próximo de Esparta e membro das conexões políticas de Agesilau II.⁸

Michael Flower⁹ endossa essa perspectiva ao afirmar que Xenofonte teve muitos motivos e muita vivência para escrever, tais como a sua atividade como soldado profissional, o fato de ser um rico proprietário de terras e estar associado a Sócrates. Para Flower, todos esses aspectos combinados nos levam a entender parte das motivações de Xenofonte em seus escritos. Houliang Lu¹⁰ explicita que a preocupação xenofonteana com uma educação social,¹¹ pautada na conduta política, militar e administrativa de um líder ideal, desenvolveu-se pela mescla de suas experiências de vida e os ensinamentos de Sócrates.

A partir de Flower e Lu, notamos que Xenofonte esteve imerso em uma *formação discursiva* específica, que condicionou o desenvolvimento de seu discurso em cada uma de suas obras. A partir de Michel Foucault, Dominique Maingueneau¹² definiu a *formação discursiva* como “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, estabelecendo para uma área social, econômica, geográfica ou linguística dadas, as condições de exercício da função enunciativa”. Por meio de Foucault e Maingueneau, afirmamos que Xenofonte, assim como a sua produção literária, esteve submetido a variáveis externas que influenciaram o modo como concebeu as suas personagens e os seus objetos no interior de suas obras. Com isso, Maingueneau¹³ destaca que a *formação discursiva* seria o equivalente à *comunidade discursiva*, definindo-as como as instituições, as relações interpessoais e os grupos sociais que atuam na maneira como um sujeito representa a sua realidade e organiza o seu modo de vida.¹⁴ Logo, a *comunidade discursiva* influencia, diretamente, a forma como um autor/sujeito/ator social concebe a realidade que o circunda.

Essa imagem do real se associa ao conceito de *cena enunciativa*, o qual foi definido por Maingueneau¹⁵ como um reflexo de uma parcela da existência, manifestada no discurso de um sujeito com a intenção de exprimir as suas experiências sociais. Com isso, a *cena enunciativa* representa um objeto, pessoa ou ideia em função dos interesses do locutor de um discurso. Todavia, os

elementos que integram essa *cena enunciativa* devem fazer sentido e constituir o universo de referências mentais e culturais do locutor e de seus interlocutores para que essas representações façam sentido e os seus objetivos sejam alcançados. Isso nos permite conceber o discurso como uma arena política, na qual os seus integrantes disputam os sentidos de fala e representação de mundo, com o intuito de ampliarem a influência ou a percepção da realidade da audiência de seu ato de fala/escrita.

Mediante essas considerações, mobilizaremos os conceitos teóricos provenientes da Análise do Discurso Francesa para delinear a nossa percepção da *Lac.* em função da *comunidade discursiva* de Xenofonte na Hélade durante o período clássico. Para tanto, adotamos uma premissa interdisciplinar¹⁶ nessa abordagem, visando empregar os conceitos da Análise do Discurso para aprimorarmos os nossos estudos historiográficos. Justamente por relacionarmos Xenofonte, o seu discurso e a *formação discursiva/comunidade discursiva* que o integrava é que nos aproximamos de suas possíveis motivações ao elaborar a *cena enunciativa* presente na *Lac.*

Todavia, dialogamos com Robin Waterfield¹⁷ ao expor que os princípios socráticos integravam a *comunidade discursiva* de Xenofonte, sendo empregados na *cena enunciativa* do autor para edificar uma comunidade espartana dotada de princípios moralizantes aproximados aos de Sócrates, ainda que modificados. Embora não concordemos com grande parte das considerações de Waterfield, esse trecho de seu artigo nos ajuda a endossar a hipótese central desse texto. Melina Tamiolaki¹⁸ destacou que Sócrates foi o único dos líderes analisados/apresentados em todo o *corpus* de Xenofonte dotado de virtudes incontestáveis e inequívocas. Ao convergirmos as ideias de Waterfield e Tamiolaki, temos que Xenofonte se utilizou de Sócrates como um paradigma otimista para aquilo que pretendia transmitir com os seus escritos. Desse modo, identificamos diversas premissas socráticas na *paideía* espartana descrita na *Lac.*, bem como na postura e nos objetivos de Licurgo.

Outro tópico importante é que a nossa hipótese se opõe ao que Leo Strauss escreveu em *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon* (1939). O principal argumento de Strauss foi o de que uma leitura aprofundada de Xenofonte na *Lac.* nos permite identificar a ironia de suas proposições, as quais serviram para criticar as instituições espartanas. Entretanto, se Xenofonte tomou Sócrates como um paradigma paidêutico e de liderança, e conseguimos identificar traços socráticos na *Lac.*, então, não partilhamos da perspectiva de Strauss acerca da ironia nessa obra. Tal como Noreen Humble,¹⁹ sugerimos que nada impediria a Xenofonte admirar os valores políades espartanos e, ainda assim, criticá-los; no entanto, o método straussiano se mostra radical na maioria de seus posicionamentos, ainda que possamos interpretar diversas críticas a Esparta na *Lac.* de Xenofonte por meio do “não dito”. Com isso, partilhamos das ideias de Paul Christesen,²⁰ ao expor que a estrutura narrativa da *Lac.* não é explícita e permite verificar, ou sugerir, interpretações inerentes à realidade social de seu autor, o qual não poderia falar as coisas das quais gostaria, tanto por estar sob a tutela espartana quanto por ser ateniense.

ALGUMAS CARACTERÍSTICAS GERAIS DO SÓCRATES DE XENOFONTE

Para correspondermos à nossa proposta, é fundamental que apresentemos as características mais gerais do Sócrates de Xenofonte. Feito isso, iremos contrapor tais atributos com os tópicos discutidos na *Lac.* – tidos como da responsabilidade do mítico Licurgo – e como identificamos esses aspectos enquanto socráticos.

Os escritos socráticos de Xenofonte – as *Memoráveis*, o *Banquete*, a *Apologia de Sócrates* e o *Econômico* – são os melhores indícios para entendermos como o autor concebeu a filosofia e a teoria política de Sócrates. Dentre os elementos mais emblemáticos do pensamento que Xenofonte (*Mem.* IV.4.13-15) atribui ao filósofo, está a obediência às leis; afinal, tudo o que existe se encontra submetido a alguma lei. Segundo Lynette Mitchell,²¹ as leis manifestavam a soberania política sobre a *pólis*, as

quais personificavam a ordem sagrada de Zeus. A partir de Hesíodo (*Theog.* v. 901-903), Mitchell reforçou que, dentre os filhos de Zeus e Têmis, estariam a Eunomia (boa-ordem), a Díke (justiça) e a Eirēne (paz). A análise do Sócrates de Xenofonte e as considerações de Mitchell demonstram que os homens devem obedecer às leis, posto que essas são manifestações do sagrado. De forma mais ampla e menos evidente, se os homens seguirem as leis, eles estarão mais próximos da boa-ordem, sendo este um aspecto divino.

Esse trecho evidencia que uma das características fundamentais do Sócrates de Xenofonte é a piedade (*ensébeia*) – o respeito pelos deuses –, compreendida como o ato de honrar os imortais e sempre recorrer a eles nas decisões mais importantes do cotidiano. Michael Flower²² reforça que o sujeito piedoso está sempre compromissado em agradar e favorecer os deuses de modo adequado. Nesse caso, ao pensarmos a condição de um líder,²³ essa relação de reciprocidade com os deuses permitiria o equilíbrio da vida na *pólis*, atuando como um intermediário junto ao sagrado. Assim, Xenofonte (*Mem.* 1.1.7) destaca que os deuses devem ser consultados sempre que houver a necessidade, para que nenhuma medida equivocada seja tomada e a estabilidade do meio político-social seja mantida.

Se correlacionarmos Xenofonte e Heródoto (1.65.4), o historiador de Halicarnasso afirma que as leis personificam o sagrado, pois, como no caso de Esparta, circulava a narrativa de que o mítico legislador Licurgo obteve a *politeia* espartana da sacerdotisa de Apolo em Delfos. Ao convergirmos Heródoto e Xenofonte e a sua percepção do relacionamento do sujeito com o sagrado, teremos que desobedecer à lei – representação do ideal de coletividade, equilíbrio, boa-ordem e tradição – era injusto e, por isso, ultrajava os deuses.²⁴ Portanto, o Sócrates de Xenofonte (*Mem.* 1.1.2-6, 3.2-3, 4.15-16) parece manifestar uma prática costumeira entre os membros dos grupos aristocráticos mais tradicionais da Hélade, ou seja, verificar a vontade dos deuses sempre que houvesse a necessidade e honrá-los a todo momento.

Nas *Mem.* (1.1.11), Xenofonte afirma que Sócrates prezava por ensinamentos úteis, tornando-o um sujeito prático, interessado em ensinar aquilo que permitiria aos indivíduos se tornarem cidadãos exemplares e benéficos, tanto para si quanto para a *pólis*. Mais à frente, Xenofonte explicita aquilo que Sócrates discutia com os seus companheiros e conhecidos, além dos seus objetivos fundamentais com essa postura, a saber:

Ele sempre conversava sobre as coisas humanas, pensando sobre o que é pio e o que é ímpio; o que é bom e o que é vergonhoso; o que é justo e o que é injusto; o que é equilibrado e o que é desequilibrado; o que é corajoso e o que é covarde; o que é a *pólis* e o que é o político [i.e. que trata da gestão da *pólis*]; o que é o governo e o que é o governante; bem como outros assuntos como esses que, pensava ele, poderia tornar os seu conhecedores belos e bons, enquanto aqueles que ignoravam esses assuntos seriam justamente chamados de servis (Xen. *Mem.* 1.1.16).²⁵

Esse trecho define os ensinamentos do Sócrates de Xenofonte e aquilo que objetivava, ou seja, tornar seus discípulos “pessoas de bem”, plenos conhecedores das coisas úteis. Essas premissas, ao serem vivenciadas e aplicadas pelos homens em seu cotidiano, torná-los-iam belos e bons (*kalós kagathós*) para com todos ao seu redor, além de úteis e dignos de admiração. Chamou-nos a atenção o fato de esses pressupostos, quando adaptados, servirem para qualquer instância da vida em comunidade.

Seguindo por essa via e considerando o *corpus* de Xenofonte,²⁶ a liderança e o autocontrole eram outros dos assuntos fundamentais associados a Sócrates – tidos como um modelo ideal de liderança.²⁷ A colocação de Xenofonte no excerto acima exalta a importância do autocontrole dos indivíduos sobre os seus impulsos físicos e o mérito de se aprender o que era útil. O autor aproveita esse momento para reforçar a defesa de Sócrates, o que também serviria como uma denúncia a Atenas e/ou à democracia, justamente pelo fato de cidadãos injustos terem condenado à morte o melhor dos homens.

Louis-André Dorion²⁸ esclarece que Xenofonte (*Mem.* I.2.1) expôs as três qualidades fundamentais de seu Sócrates, a saber: 1) a *enkráteia*, identificada como o autocontrole sobre os sentimentos e os prazeres do corpo; 2) a *kartería*, como a resistência aos sofrimentos físicos e 3) a *autárkeia*, compreendida como a autossuficiência. Para Dorion, essa foi a tríade das qualidades socráticas defendidas por Xenofonte nas *Mem.*, dentre as quais a *enkráteia* seria o princípio norteador para todas as realizações do sujeito. Dorion pontua também que o Sócrates de Xenofonte tomou a *enkráteia* como o fundamento da virtude (*areté*), logo, a base para qualquer um dos demais aspectos esperados de um sujeito belo e bom. Afinal, como o *enkratés* domina os seus impulsos, este pode alcançar o potencial das coisas com as quais interage sem pensar unicamente nos seus interesses. Assim, o sujeito realizando a *enkráteia* seria útil e o mais indicado para os cargos de poder – uma vez que era livre e justo, capaz de ter boas amizades e gerar/gerir riquezas, além de promover a dialética em virtude de seu equilíbrio ao tratar das coisas. Podemos acrescentar a essa premissa que somente o *enkratés* saberia reconhecer a importância dos deuses e agiria adequadamente para com eles.

O conceito de *formação discursiva*, definido por Maingueneau, ajuda-nos a entender as possíveis motivações de Xenofonte em suas colocações sobre Sócrates e as suas qualidades virtuosas. Louis-André Dorion²⁹ expôs que Xenofonte tentou afastar Sócrates de tudo o que pudesse macular a sua reputação como mestre, reafirmando o caráter apologético de suas obras socráticas. Em conformidade a Dorion, destacamos que essa postura é recorrente em toda as *Mem.* e na *Ap.*, nas quais Xenofonte defende Sócrates de todas as acusações que o levaram à morte. Na *Ap.* (2-4) isso se torna emblemático quando Hermógenes, discípulo de Sócrates, questiona os motivos de seu mestre não ter elaborado um discurso para se defender das acusações de desviar os jovens e introduzir novos deuses na *pólis*. Hermógenes também faz uma crítica ferrenha à democracia ateniense, na passagem do séc. V para o IV, por se deixar convencer pelas falas agradáveis junto ao povo. A resposta de Sócrates apenas

reitera o seu compromisso com o sagrado, afinal, o filósofo não teria organizado a sua defesa porque o seu *daimónion* não o permitiu.

O ambiente político-social vivenciado por Atenas no período da condenação e da morte de Sócrates era, de fato, muito tenso. Sócrates foi condenado por trair os valores ancestrais da *pólis* ao não honrar os deuses da cidade³⁰ e por corromper a juventude ateniense,³¹ cujo fundamento seria as ações de Alcibiades e Crítias.³² Somado a isso, a *formação discursiva* de Xenofonte também estaria relacionada ao seu exílio pelos atenienses que, possivelmente, foi votado por uma parcela dos membros do processo de condenação de Sócrates. Gabriel Bernardo³³ endossa e expande a nossa assertiva ao afirmar que os seguidores de Sócrates, com a morte do filósofo, perderam credibilidade em Atenas. A partir dessa perspectiva, elaborar uma obra que demonstrasse as injustiças dos atenienses para com Sócrates e com os seus seguidores – como o próprio Xenofonte – seria uma forma de promover um projeto literário e discursivo em defesa desses indivíduos.

Com isso, as obras socráticas de Xenofonte pretendiam demonstrar as críticas que o seu autor teria com relação a Atenas, à democracia ateniense e ao seu corpo de cidadãos. Na condição de um exilado, Xenofonte teve motivos e a disponibilidade de tempo para manifestar a sua insatisfação com Atenas e o seu governo – que considerou deturpado pelos interesses de homens egoístas e pouco comprometidos com o bem da *pólis*. Logo, os escritos socráticos de Xenofonte – com ênfase nas *Mem.* e a *Ap.* – seriam críticas e denúncias à injustiça que o povo de Atenas cometeu com Sócrates e com o próprio autor dessas obras.³⁴

Do mesmo modo, a relação de Xenofonte com o *basileús* Agesilau II e Esparta fizeram com que este ateniense se utilizasse dos valores político-culturais espartanos como um instrumento de crítica a Atenas. Embora tenhamos afirmado³⁵ que a *Lac.* pretendia criticar o governo ateniense, atualmente consideramos que essa obra fosse, também, um manifesto de Xenofonte utilizado em defesa de Sócrates. Essa hipótese está ancorada em como

Xenofonte tratou as medidas do mítico Licurgo e os seus benefícios para a *pólis* espartana. Portanto, a *formação discursiva* do autor teria contribuído não só para que tomasse Esparta como uma *pólis* basilar, uma vez que a sua *paideía* formava cidadãos “semelhantes” a Sócrates, mas também para que criticasse Atenas que, além de ser derrotada na Guerra do Peloponeso, condenou à morte o homem que poderia tornar os atenienses virtuosos.

A CONSTITUIÇÃO DOS LACEDEMÔNIOS E OS SEUS ELEMENTOS SOCRÁTICOS

Dentre os possíveis aspectos socráticos da *Lac.*, destacamos o viés da utilidade. Toda a obra lida com essa questão e Xenofonte caracterizou as atitudes de Licurgo como tentativas de tornar Esparta um modelo de virtude, sobretudo porque as suas práticas político-sociais visavam ao bem-estar de seus cidadãos e de sua *pólis*. Com isso, Licurgo seria um exemplo útil para os seus concidadãos que, ao seguirem as suas determinações legais, fariam somente coisas vantajosas para si e para o coletivo, assegurando a *eudaimonía*, ou seja, a felicidade e a prosperidade.

Para Sarah Brown Ferrario,³⁶ essa preocupação com as formas de governo, leis e ações dos cidadãos era algo comum entre os pensadores, na passagem do séc. V ao IV. Sendo assim, a *Lac.* não constitui uma obra extraordinária – nem pelo seu conteúdo nem pela abordagem de seu autor. Bernardo³⁷ nos permite fomentar Ferrario, ao demarcar que os valores atribuídos a Esparta pela grande maioria dos pensadores do período clássico foram partilhados pelas elites helênicas, sendo adaptados conforme as pressões sociais e históricas. Conjeturando os autores, a *formação discursiva* de Xenofonte o levou a edificar uma *cena enunciativa* singular, na qual a mobilização dos ideais espartanos serviu de alternativa à crise que uma parcela da Hélade vivia.

A escolha de Esparta e Licurgo como modelos de conduta político-social também se vincularia à relação de Xenofonte com Agesilau II e os espartanos, já na década de 390. Retomando Bernardo,³⁸ a morte de Sócrates foi um grande divisor de águas no pensamento de seus seguidores. Portanto, o desgaste econômico e

demográfico de muitas *póleis* com a Guerra do Peloponeso, atrelado à derrota de Atenas, à condenação de Sócrates à morte, ao exílio de Xenofonte e ao acolhimento que recebera de Agesilau e Esparta, contribuiu para que o autor redigisse a *Lac*. Reforçamos que isso não o impediu de criticar certos parâmetros de conduta espartanos – como o fizera nas *Helênicas*, na *Anábase* e no capítulo 14 da *Lac*.³⁹ –, mas, no geral, estes serviram como uma alternativa aos pressupostos democráticos atenienses.⁴⁰

De todo modo, a importância que Sócrates atribui à obediência das leis poderia equipará-lo a Licurgo, segundo os indícios de Xenofonte (*Mem.* iv.4.15). Isso se torna explícito quando Sócrates cita, na *Ap.* (14-15), a consulta de Querefonte ao oráculo de Delfos – posto que as leis da cidade representavam a vontade dos deuses:

na presença de muitas pessoas, Apolo respondeu que nenhum homem era mais livre, justo e prudente que eu. [...] Contudo, meus senhores, o deus pronunciou coisas muito maiores sobre Licurgo, o legislador dos lacedemônios, do que disse sobre mim. Conta-se que [Licurgo], ao entrar no templo, o deus se dirigiu a ele e disse: “Hesito se devo te chamar de deus ou homem”. A mim não comparou a um deus, mas julgou que eu superava em muito o resto da humanidade.⁴¹

Após essa citação, o princípio da utilidade é reforçado e a defesa de Sócrates reiterada, pois obedecer aos deuses era fundamental para que os homens lidassem com as intempéries da existência. Em seus comentários sobre a conduta de Sócrates – como uma defesa à acusação de impiedade –, Xenofonte (*Mem.* 1.3.4) destacou que o filósofo obedecia aos deuses de modo escrupuloso. Esse traço se assemelha à descrição que o autor fornece da instituição das leis espartanas por Licurgo. Novamente, a premissa do exemplo é mobilizada, pois o legislador não submeteu Esparta às suas leis enquanto não obteve o apoio dos cidadãos mais poderosos (*Xen. Lac.* 8.5). Numa *pólis* na qual os homens mais proeminentes respeitam as leis – e estas foram aprovadas pelo sagrado –, as chances de a cidade e de seus valores

se desestruturarem seria menor. Tal afirmação reforça que é útil obedecer aos deuses e aquilo que estabeleceram para se alcançar o equilíbrio e a ordem da *pólis*. Portanto, Licurgo fez com que os espartanos mais poderosos presenciassem o posicionamento da sacerdotisa de Apolo, de modo que se tornassem, escrupulosamente, empenhados com as leis de Esparta, visto que eram sagradas.

Entretanto, existe uma diferença fundamental entre Licurgo e Sócrates, uma vez que esse último não foi um legislador nem mesmo atuou constantemente como político.⁴² Ainda assim, nos questionamos se Xenofonte não pretendia destacar que, diferentemente de Licurgo, Sócrates não se interessou por reformar as leis de Atenas por não contar com o apoio da aristocracia. Em certa medida, a nossa interpretação do Licurgo de Xenofonte destaca que este atuou com certa “facilidade”, visto que o apoio dos homens mais poderosos minimizaria qualquer oposição popular às suas reformas legais. Em Atenas, por sua vez, qualquer modificação política teria de passar em votação pela Assembleia, que seria “facilmente manipulável”.⁴³ Por isso, consideramos que Xenofonte não via uma diferença qualitativa entre Sócrates e Licurgo, embora houvesse a distinção de que o mítico legislador espartano viveu numa comunidade e num período no qual a sua virtude foi empregada pelo bem de sua *pólis*; já o filósofo teria sido mal interpretado por uma parcela dos seus concidadãos, os quais não souberam se beneficiar de suas virtudes e ainda o condenaram à morte. Portanto, se Licurgo e Sócrates foram representados como homens singulares em suas respectivas cidades, os espartanos tiveram benefícios do legislador por reconhecer-lhe a sabedoria e a utilidade, enquanto Atenas condenou Sócrates à morte, evidenciando a corrupção de sua *pólis*.

Robin Waterfield⁴⁴ explicou que a tendência de apresentar e discutir a utilidade filosófica nas obras de Xenofonte pretendia combater a degradação moral das comunidades, iniciada após a Guerra do Peloponeso. Aqui, citamos o *Tratado da caça* (13.6-11), em que Xenofonte faz uma crítica direta aos sofistas e aos políticos profissionais que lucravam vendendo os seus serviços aos mais

ricos e subvertiam os jovens e a comunidade com conhecimentos fúteis e de pouco proveito para a *pólis*. Esses seriam os mesmos políticos a que Xenofonte se refere em *Das Rendas* (1.1). Dessa maneira, os sofistas ensinavam em conformidade ao benefício pessoal de seus clientes, subvertendo a ordem políade estabelecida pelas leis. Com isso, na *Lac.* Licurgo se preocupou com a formação dos jovens por meio dos *esparciatas*, assegurando o respeito às leis, o ideal de coletividade, a interiorização da tradição ancestral e a *eunomia*.

Feitos esses apontamentos, passemos aos tópicos abordados por Xenofonte no decorrer da *Lac.* e as suas possíveis características socráticas. Noreen Humble⁴⁵ adverte que devemos considerar a *Lac.* em função do *corpus* de Xenofonte para entendermos a sua motivação pessoal, a qual mantém traços comuns no decorrer de todos os seus escritos. Ainda assim, Xenofonte detinha interesses particulares em cada obra, fazendo com que a percepção de certos temas se modifique com o passar do tempo. Logo, os elementos debatidos na *Lac.* fornecem traços do pensamento de Xenofonte,⁴⁶ os quais não foram estáticos e se transformaram no decorrer de sua vida. Tendo isso em mente, iniciaremos o primeiro tópico abordado por Xenofonte na *Lac.*, ou seja, a procriação e a educação das mulheres espartanas.

A UTILIDADE DA MULHER EM ESPARTA: ENTRE A PROCRIAÇÃO E A PAIDELÁ

Esse primeiro assunto lida, fundamentalmente, com a ideia de utilidade que se manifesta no discurso de Xenofonte, em todos os gêneros literários e obras que escreveu. No início da *Lac.* (1.4), os motivos pelos quais Licurgo implementou o treinamento físico às mulheres era, unicamente, para que essas produzissem filhos de boa compleição física.⁴⁷ No entanto, essa foi uma possível resposta do mítico legislador à maneira como outras comunidades tratavam as suas mulheres. Numa *pólis* onde o gênero feminino não faria nada grandioso, ele não geraria nada extraordinário. A preocupação com o preparo físico e a procriação dos indivíduos se assemelha ao tratamento que Xenofonte (*Lac.* 5.4) deu ao

consumo do vinho. Afinal, os homens deveriam evitar ao máximo consumir a bebida e ingeri-la somente quando tivessem sede, assim o vinho se tornaria menos prejudicial e mais agradável. Mas qual a relação existente entre esses tópicos?

Em Xenofonte (*Lac.* 1.5), temos o indício de que o casal se via com restrição, fazendo com que as relações sexuais fossem moderadas. Com essa postura, o relacionamento ocorreria com maior vontade e de forma harmoniosa por mais tempo, tendo por resultado filhos robustos. A lógica de consumir as relações sexuais com maior vontade pela influência do distanciamento físico do casal se assemelha ao consumo do vinho, o qual deveria ser evitado para que o momento de bebê-lo fosse equilibrado e sem excessos.⁴⁸ A utilidade é uma regra na postura do mítico legislador, afinal, a restrição foi um meio de assegurar que as pessoas não se embriagassem – no caso do vinho, cujo consumo seria menor – e que os frutos do matrimônio fossem proveitosos e úteis para a continuidade da *pólis*.

Esse traço relacionado à “produção” de filhos mais fortes e mais resistentes se assemelha à forma como Xenofonte tratou a criação de cães de caça no *Cyn.* (3.1-3, 4.1-2). Aqui, o autor enalteceu a qualidade dos cães lacedemônios do tipo “castorídes”, cujo cuidado com a procriação tornava-lhes úteis para a caça. A preocupação com a eugenia dos cães de qualidade para gerar filhotes robustos e bem formados lida com o preparo dos seus genitores e com a preocupação para que não cruzem com animais considerados de “raça inferior”. Na *Lac.* (1.4), as mulheres da Lacedemônia deveriam se exercitar para que os corpos estivessem saudáveis e gerassem uma boa prole. Desse modo, o legislador estaria preocupado em assegurar que fossem gerados cidadãos úteis para Esparta. Em Aristóteles (*Política*, 1269b 30-40), conjecturamos que a atividade física das mulheres espartanas as tornava excessivamente livres e não tinha uma utilidade prática – isto é, a guerra. A visão aristotélica associa o treinamento e as incursões militares, mas o que verificamos em Xenofonte é a importância dos exercícios para tornar o sujeito vigoroso. Logo, a *cena enunciativa* criada por Xenofonte representou os valores

espartanos dotados de elementos socráticos, dentre os quais, a utilidade perpassava por todas as instâncias da vida em comunidade, inclusive ao que concernia à procriação e à educação do gênero feminino.

Leo Strauss⁴⁹ defende que Xenofonte utilizou a mulher espartana como um artifício para criticar a incapacidade das leis de Licurgo. Mesmo assim, o autor destacou que Xenofonte pretendia elogiar as medidas quanto à procriação, mas satirizando as práticas femininas dessa *pólis*, tidas como licenciosas.⁵⁰ Embora os argumentos de Strauss se fundamentem na documentação literária, Xenofonte salienta que as medidas legais de Licurgo almejavam formar os melhores cidadãos da Hélade. Todavia, embora Xenofonte tenha utilizado práticas típicas de Esparta ao escrever a *Lac.*, a sua *cena enunciativa* ressaltou a singularidade de Licurgo como legislador e a sua preocupação em tornar todos os membros de Esparta compromissados com a sua *politeía*. Nesse sentido, Xenofonte exprimiu como as mulheres se comportavam, em função dos interesses espartanos, para garantir a *eudaimonía* de sua *pólis*.

Tal posicionamento nos exige da responsabilidade de discutirmos se as mulheres de Esparta foram ou não licenciosas, visto que o objetivo de Xenofonte foi destacar como uma cidade obediente às leis ancestrais alcançava a prosperidade, servindo de crítica a Atenas e à forma injusta como os seus cidadãos agiam diante dos tribunais – o que levou à morte de Sócrates e ao exílio de Xenofonte. A *formação discursiva* inerente ao autor e a sua obra influenciaram as suas análises e discussões temáticas, tornando as mulheres espartanas um ideal de conduta diante de *póleis* que tratavam o gênero feminino como “escravas”⁵¹ – segundo Xenofonte (*Lac.* 1.3-4).

Alguns pesquisadores contemporâneos se utilizaram do tratamento dado às mulheres espartanas na *Lac.* para duvidar da autoria dessa obra. Michael Lipka⁵² nos diz que, em 1889, Jacobus Hartman afirmou que a *Lac.* não seria da autoria de Xenofonte, devido à maneira como o autor se referiu às mulheres e ao seu papel entre os lacedemônios, enquanto no *Oec.* a sua postura foi

demasiadamente distinta, enfatizando a importância da mulher para a manutenção do patrimônio. Lipka pontua também que, em 1948, Kathleen Chrimes deu continuidade à premissa de Hartman sobre as mulheres de Esparta, afirmando que a *Lac.* seria da autoria de Antístenes. Na tradução da *Lac.* comentada por Claudia Mársico, Rodrigo Illarraga e Pablo Marzocca,⁵³ estes enfatizaram essas questões relativas às mulheres, mas não expandiram as análises sobre a autoria da obra, da Antiguidade à Contemporaneidade.

Discutir a autoria do *corpus* de Xenofonte não se constitui num objetivo deste trabalho, mas, no que tange ao tratamento das mulheres, recordamos que Xenofonte tinha finalidades distintas com essas obras. Do mesmo modo, levantamos a hipótese de que o *Oec.* enaltecia o estilo de vida desenvolvido por Xenofonte (*An.* v.3.7-13) durante o tempo que permaneceu em Escilunte, uma propriedade em Élis cedida ao ateniense pelos espartanos.⁵⁴ Como sugerimos que a *Lac.* serviria, num primeiro momento, para criticar os excessos da democracia de Atenas, a caracterização das mulheres de Esparta foi empregada para endossar como a cultura, a política e a *paideía* espartanas eram superiores em tudo às atenienses. Nesse sentido, a utilidade do gênero feminino era proporcional ao masculino, cujo propósito era o autocontrole para a realização da *pólis*, expressa com a concepção de filhos robustos e futuros cidadãos. Mesmo com a crítica aristotélica, o discurso de Xenofonte demarca a necessidade de todos os habitantes da *pólis* estarem em equilíbrio, assegurando o benefício coletivo e a boa ordem. Essa postura reitera a perspectiva socrática da utilidade das leis, a qual favorecia o equilíbrio da comunidade por ser divina. Como os espartanos obedeciam à sua *politéia*, eles eram piedosos como Sócrates e dignos de realizar coisas grandiosas, como havia preconizado Licurgo.

A FORMAÇÃO DO JOVEM ESPARTANO

A preocupação com o gênero masculino se inicia antes do seu nascimento, afinal, o preparo físico das mulheres tinha a

finalidade de gerar filhos saudáveis.⁵⁵ Ao abordar a procriação, Xenofonte tratou da *paideia* dos jovens até as atividades do cidadão. Percebemos que o enfoque do autor são os homens de Esparta, o futuro corpo de esparciatas com responsabilidades político-militares com a *pólis*. Xenofonte reforça a lógica da utilidade de sua obra e das realizações de Licurgo, ao destacar que o legislador se preocupou com todas as fases da vida dos cidadãos espartanos.

Toda a *Lac.* manifesta um princípio comparativo entre Esparta e as outras *pólis*, cujo comportamento Xenofonte parece conhecer bem. Ao iniciar suas considerações, Xenofonte (*Lac.* 2.1) destaca que os helenos, na sua maioria, tinham o hábito de enviar os seus filhos a pedagogos para aprenderem as letras, a música e as atividades atléticas que seriam realizadas na palestra. O autor se incomoda com o excesso de cuidados que os jovens têm durante a sua educação, mantendo os corpos e os pés protegidos, além de se alimentarem em demasia. Em sua exaltação às leis de Licurgo, Xenofonte (*Lac.* 2.2-5) pontuou os benefícios de se colocar os indivíduos para realizarem atividades físicas intensas conforme a idade, cabendo a um magistrado, dentre os cidadãos (*paidonómos*), vigiar e organizar os jovens em grupos (*ilai*), entregando-lhes a liderança a outro jovem (*einôn*). Com isso, conjecturamos que a *paideia* espartana foi exaltada por formar jovens obedientes e respeitosos.

Xenofonte (*Lac.* 2.3-5) aponta que os jovens espartanos deveriam andar descalços para se tornarem resistentes, marchando por terrenos abruptos e íngremes, correndo por encostas e saltando facilmente longas distâncias; somado a isso, deveriam utilizar um único manto durante o ano, para suportarem o calor e o frio, e comer uma porção limitada de alimentos. Segundo Xenofonte, os jovens educados dessa maneira reclamariam menos e aguentariam as dificuldades com maior disposição. Ao considerarmos os escritos socráticos de Xenofonte, essa habilidade que Licurgo desenvolveu nos jovens espartanos eram semelhantes às qualidades de Sócrates.

Nas *Mem.* (1.6.2-15), temos a conversa entre o sofista Antifonte e Sócrates, na qual o primeiro faz críticas à maneira como o segundo se comportava em comunidade. Antifonte manifestou que Sócrates não sabia tirar o devido proveito da filosofia, pois andava como um escravo, comia e vestia aquilo que há de pior, permanecendo descalço e com as mesmas vestes, tanto no verão quanto no inverno. Antifonte destacou que, se um mestre pretende fazer com que os seus discípulos o imitem, então Sócrates seria um mestre dos infortúnios (*kakodaimonías didáskalos éinaí*) (Xen. *Mem.* 1.6.2-3). Antes de apresentarmos e discutirmos a resposta dada por Sócrates, a sua alimentação, os seus calçados e as suas vestes são semelhantes àquelas adotadas por Licurgo para assegurar que os jovens espartanos se tornassem os melhores cidadãos da Hélade e Esparta, a melhor das *pólis*.

A resposta de Sócrates é ainda mais interessante aos nossos propósitos, pois, segundo o filósofo, o seu estilo de vida era singular por garantir que nunca lhe faltasse nada, mesmo tendo pouco. Portanto, comer alimentos com menos condimentos e beber o que tinha permitiriam que Sócrates nunca desejasse mais do que o suficiente e soubesse suportar as possíveis intempéries e variáveis da vida. O filósofo explica o motivo de usar a mesma roupa e não calçar os pés, pois, dessa maneira, teria o corpo exercitado e útil, nunca buscando uma justificativa para não sair de casa – seja o calor, seja o frio. Sócrates se manifestou como o homem mais livre, não somente por escolher com quem conversar – uma vez que não recebe pelo que ensina –, mas também por se contentar com aquilo que poderia ter (Xen. *Mem.* 1.6.4-8). Logo, o comportamento de Sócrates mantinha o seu corpo saudável e exercitado, sempre disposto a qualquer situação, sendo útil para si e para a *pólis*, caso fosse necessário.

Se contrastarmos as prescrições de Licurgo com o comportamento de Sócrates, verificamos que o legislador pretendia tornar Esparta um local onde todos fossem mutuamente úteis. Por exemplo, Antifonte questionou como Sócrates acreditava tornar os seus companheiros capacitados à política, se a evitava. O filósofo respondeu que o seu papel era demasiadamente

importante, porque, ao invés de atuar sozinho no âmbito político, preferia produzir um maior número de políticos competentes (Xen. *Mem.* 1.6.15). Dito isso, as medidas paidêuticas de Licurgo pretendiam inculcar nos espartanos virtudes que se assemelhavam às ensinadas por Sócrates, a saber, a *enkráteia*, a *kartería* e a *autárkeia*.⁵⁶ Na *Lac.*, as atitudes sobre a formação dos jovens, na condição de *paides* (entre 7 e 12/14 anos) almejavam, gradativamente, as qualidades que Xenofonte tanto admirava em Sócrates e que tornava o filósofo o melhor de todos os homens. Dito isso, se nos remetermos a Heródoto (1.65.4) e à *Ap.* (14-15) de Xenofonte, Licurgo pretendia aproximar os espartanos do sagrado por meio de práticas culturais que buscavam a perfeição, tal como o Sócrates das *Mem.*

Imerso nessa lógica, Xenofonte (*Lac.* 2.13-14) conclui a sua abordagem sobre os jovens – na condição de *paidískoi* (entre 14 e 19 anos) – tratando da pederastia como parte fundamental da *paideía*. Ao tratar das medidas empreendidas por Licurgo, Xenofonte afirma que estas foram contrárias aos demais helenos, pois em Esparta os amantes não se interessavam somente pela aparência física dos jovens. No caso espartano, Licurgo minimizou esse tipo de procedimento, estabelecendo que os amantes se interessassem pela alma de seus amados, comportando-se tal como pai e filho. De fato, Xenofonte destaca que a observação era uma característica de Esparta, cujas leis estabeleciam que todos fossem vigiados o tempo inteiro. Entretanto, se compararmos esse viés com o posicionamento de Xenofonte em suas obras socráticas, veremos que as medidas de Licurgo pretendiam realizar a perfeição almejada por Sócrates.

Nas *Mem.* (1.6.13-14), o Sócrates de Xenofonte evidenciou que o ideal é ter como amante alguém que possa ser um bom amigo, isto é, capaz de ensinar coisas úteis para que, no futuro, o jovem se torne um *kalós kagathós*. Essas questões foram tratadas no *Symp.* (8.21-22), no qual Sócrates demonstra a Cális a maneira “correta” de amar um jovem, ou melhor, o que se esperava da pederastia entre os membros da aristocracia. Mais uma vez, o Sócrates de Xenofonte sugere que o jovem se atraia por um amante

digno e de grandes feitos, cujo amor supera a aparência e se estende ao longo de sua vida. Em certa medida, o Licurgo da *Lac.* trata a pederastia da mesma maneira, destacando que o amor entre amante e amado deve superar a aparência e o desejo físico, estando inclinado à alma e pretendendo realizar tanto o cidadão quanto o jovem diante da comunidade – que os observa.⁵⁷

O próprio tratamento dado por Sócrates à questão da pederastia no *Symp.* reflete muito da perspectiva que Xenofonte (*Agésilau*, 5.4-5) tinha como ideal, a qual verificamos no comportamento de Agésilau II. O *basileús* lacedemônio foi descrito como um sujeito que merecia admiração por controlar os seus próprios sentidos e desejos. Identificamos essa particularidade como socrática, mas que se desenvolveu em Agésilau por meio da *paideía* de Licurgo. Essa perspectiva reforça a lógica de considerarmos o *corpus* de Xenofonte como um todo coerente, cujo sentido se legitima por meio dos elementos presentes em mais de uma obra. Embora não consideremos a *Lac.* como uma obra historiográfica, ou com um compromisso historiográfico, a *cena enunciativa* que teria fomentado na audiência de Xenofonte permitiu que essa tomasse Agésilau como a perfeita realização da *paideía* espartana⁵⁸ – tal como se fez presente na obra citada. Outro elemento importante é a defesa que o Sócrates de Xenofonte faz à necessidade do amante ser um exemplo para o seu amado. Isso nos permite afirmar que essa postura, presente no *Symp.*, tenha se tornado um instrumento de defesa do filósofo, que se relacionou com Alcibíades e Crítias (*Mem.* 1.2.12-18). Portanto, se o amante deveria ser um modelo para o amado e Sócrates foi um dos melhores cidadãos do seu tempo, os desvios de conduta de Alcibíades e Crítias não foram da responsabilidade do filósofo.

Ao analisar o efeito da *paideía* espartana sobre os jovens (*Lac.* 2.2, 14), Noreem Humble⁵⁹ enfatiza que, tal como os ensinamentos de Sócrates, esta pretendia torná-los obedientes, respeitosos e autocontrolados. Porém, a educação de Esparta não tenciona à *sophrosýne*. Efetivamente, Xenofonte não atribui à *paideía* espartana a capacidade de promover a temperança – em sua plenitude – ainda que a *enkráteia* possa ser considerada um

equivalente à *sophrosýne*. Humble destacou que os espartanos obedeciam às leis por medo, posto que eram vigiados em todas as suas atitudes e que o respeito pela constituição só ocorria no interior da *pólis*. Portanto, a autora defende que o propósito de Xenofonte foi demonstrar que a *politeía* de Esparta era incapaz de realizar a perfeição em seus homens.

A perspectiva de Humble se aproxima, em certa medida, da hipótese de Leo Strauss. No entanto, defendemos que Xenofonte não utilizou o vocábulo *sophrosýne*, possivelmente, por acreditar que a *paideía* de Licurgo – que se iniciava com os cuidados da gestação – fazia o indivíduo interiorizar essa virtude de modo natural. Tal perspectiva se fundamenta em como Iscômaco, no *Oec.* (21.10-12), destacou que somente um sujeito realizado na *sophrosýne* inspiraria a obediência voluntária nos servos, escravos e subordinados. Nesse sentido, supomos que Licurgo – bem como Sócrates – realizou-se na *sophrosýne* e conseguiu dos espartanos a obediência às leis. Contudo, a lógica da vigilância e do medo – os quais Humble verifica como uma falha das leis espartanas, com base na *Política* de Aristóteles – seriam os instrumentos encontrados por Licurgo para garantir que os esparciatas continuariam respeitando as leis, mesmo com a sua morte.

Já os jovens, na categoria de *hebontes* (entre 20 e 29 anos), eram instigados a rivalizarem para que sempre se esforçassem em ser os melhores (Xen. *Lac.* 4.2-3, 5). Xenofonte pontua que essa rivalidade era benéfica à *pólis* – sendo uma característica divina – por assegurar que todos se esforçariam em excelência pela defesa de sua cidade.⁶⁰ Nesses trechos, Xenofonte dá a entender que a meritocracia seria um hábito espartano para assegurar que todos se empenhassem, utilizando como exemplo a escolha dos *hippeis*, os trezentos guerreiros que serviam de guarda para o *basileús* em campanha.⁶¹ A questão da disputa por honra e reconhecimento foi utilizada como um instrumento pedagógico no *Oec.* (13.10-12), pois, somente com a rivalidade, o senhor/líder/governante selecionaria os homens mais habilidosos para as posições de comando.

Em inúmeros momentos de suas obras, Xenofonte foi taxativo quanto à utilidade dos ensinamentos de suas personagens. Ainda que houvesse líderes melhores que outros, nenhuma atitude seria tomada sem uma finalidade específica, isto é, o bem-estar da *pólis*. Os líderes inadequados e dotados de algum desvio no seu caráter se esforçavam para obter benefícios pessoais – como verificamos na denúncia de Simônides a Hierão (Xen. *Hierão* 1.4-6, 8). Portanto, ainda que Humble (1997) e Bernardo (2018) tenham destacado – em alguns momentos – que a rivalidade excessiva teria efeitos negativos, o objetivo de Xenofonte coaduna a sua *formação discursiva*. Afinal, para o autor, a rivalidade permitia que os sujeitos se esforçassem para sempre serem os melhores, sendo isso uma referência aos ensinamentos socráticos que havia recebido. Esse viés se relaciona à hipótese de que Xenofonte tenha escrito à *Lac.* como uma crítica às decisões da democracia ateniense, na passagem do séc. V ao IV, posto que o regime democrático não almejava que todos os cidadãos fossem exemplares e se esforçassem em ser melhores para a *pólis*. Dessa forma, os indivíduos educados nas leis de Licurgo seriam excelentes por obedecerem e respeitarem a tradição políade, diferentemente de outras *póleis* ou mesmo da Lacedemônia do capítulo 14 da *Lac.* Do mesmo modo, para Xenofonte, essa mesma democracia foi a responsável por assassinar Sócrates de modo injusto, tornando-a ímpia em suas atitudes e um contraponto a Esparta da *Lac.*

A CAÇA E A COMENSALIDADE NA FORMAÇÃO DO ESPARCIATA

Os dois aspectos seguintes dos quais trata Xenofonte dizem respeito à caça e aos repastos coletivos (*sysítia*) de Esparta, que asseguravam a virtude coletiva e pública entre os homens adultos, no decorrer de suas vidas. A caça era o equivalente ao furto empreendido pelos jovens, na condição de *paides*.⁶² O ato de furtar/roubar estaria relacionado à capacidade de desenvolver ações furtivas para complementar a sua alimentação diária. Essas atitudes, dotadas de astúcia, eram promovidas para que os jovens aprimorassem as suas habilidades físicas, necessárias quando

estivessem no exército (Xen. *Lac.* 2.6-7). Gabriel Bernardo⁶³ expõe que os *paides* furtavam alimentos, os quais eram revelados e, possivelmente, compartilhados entre os garotos de seu grupo etário (*ilê*). Bernardo afirma que esta era uma forma de emular as *sysítia* dos cidadãos e um meio dos jovens adquirirem distinção e reconhecimento mútuo. Visto que a rivalidade e, posteriormente, a caça foram adotadas por Licurgo para assegurar, nos dizeres de Xenofonte (*Lac.* 4.7), o preparo físico dos jovens adultos espartanos.

Os elogios que Xenofonte faz à caça entre os jovens esparciatas corresponde àquilo que ele trata no *Cyn.*⁶⁴ (1.14, 18; 2.1; 12.1-21; 13.1-18), pois esta atividade contribuía para a formação de homens perfeitos, dedicados à *pólis* e aos deuses.⁶⁵ Xenofonte (*Mem.* IV.1.4) manifesta os benefícios da caça, na figura de Sócrates, quando o filósofo fala da importância de exercitar os animais de caça para que se tornem úteis, em virtude do preparo físico. A *formação discursiva/comunidade discursiva* de Xenofonte reconhecia a caça como um instrumento para o condicionamento físico e o aprimoramento do homem na virtude, haja vista que o caçador precisava ter autocontrole e saber suportar situações de risco e sofrimento. Contudo, o resultado seria proveitoso pelo reconhecimento dos pares e o aprimoramento físico adequado para atender a *pólis* quando esta necessitasse. Xenofonte (*Lac.* 4.7) também reforça que Licurgo agiu de modo distinto dos demais helenos, os quais direcionavam os jovens adultos às campanhas militares e permitiam que descuidassem de seu físico quando estivessem no interior de sua comunidade. É possível que Xenofonte, ao desenvolver essa *cena enunciativa* da Esparta de Licurgo, quisesse denunciar a educação inerente à democracia de Atenas – considerando que a *Lac.* foi escrita após a morte de Sócrates e durante o exílio do mercenário ateniense.

Ao tratar das *sysítia*, Xenofonte (*Lac.* 5.3) declarou que estas impediam que os sujeitos tivessem refeições excessivas no interior de suas residências, fazendo com que os esparciatas se vigiassem e compartilhassem os seus alimentos – aumentando a sua comensalidade. Os alimentos eram consumidos sem exagero e

as bebidas eram restritas ao mínimo; somado a isso, os esparciatas poderiam levar os frutos da caça e os mais ricos tinham a autorização de contribuir com pães de trigo para os repastos coletivos. Stephen Hodkinson⁶⁶ reforça a importância da *philia* para a manutenção dos valores políades de Licurgo, servindo para estreitar os laços entre os adultos e de “palco” para que os jovens interiorizassem como agir ao se tornarem esparciatas. A moderação dos cidadãos de Esparta nas *sysitia* foi uma tentativa de Xenofonte em emular a opinião de Sócrates (Xen. *Symp.* 2.24-26), ao ressaltar que tudo deveria ser feito com o devido controle e moderação, inclusive beber e comer. Logo, a refeição precisava ser útil ao corpo, por garantir-lhe o sustento necessário e aproximar os sujeitos de seus amigos.

Ao final do *Symp.* (9.7), temos Sócrates e alguns de seus companheiros caminhando com sobriedade para algum lugar. Essa atitude também estaria associada à de Licurgo (*Lac.* 5.7), uma vez que os esparciatas não deveriam comer e ingerir o vinho em excesso para que não tivessem dificuldades de retornar para as suas casas, após as *sysitia*. A *cena enunciativa* de Sócrates caminhando com moderação após um banquete seria o que Xenofonte esperaria dos esparciatas com as ações do mítico legislador Licurgo. Sem contar que a vigilância mútua, somada ao reconhecimento e a meritocracia, permitia que os esparciatas tentassem ser os melhores diante de seus companheiros, tornando Esparta uma “escola de moderação” entre os helenos. Percebiam que essa é uma imagem idealizada que corrobora a denúncia dos excessos dos cidadãos de “outras *póleis*”, ao se relacionarem em práticas político-sociais. A moderação dos espartanos, de todas as idades, nas *sysitia*, demonstraria que Esparta realizou os ideais da *paideia* socrática por meio de Licurgo.

OS ESPARCIATAS E A GUERRA – HIERARQUIA, OBEDIÊNCIA E MODERAÇÃO

Em virtude da extensão deste texto, não iremos discorrer sobre a velhice e os éforos na *Lac.* Dito isso, analisaremos os aspectos militares que Xenofonte elogiou em Esparta. Após

enaltecer a constituição de Licurgo e reforçar os seus benefícios para os espartanos, Xenofonte (*Lac.* 11.1) evidencia a organização militar de Esparta como um bem e uma singularidade dessa *pólis*. Todo esse capítulo e o seguinte tratam das disposições militares, que se iniciavam no interior de Esparta e culminavam no território estrangeiro. Embora não sejam capítulos dotados de análises históricas, estes convergem para a supremacia espartana após a Guerra do Peloponeso e servem de denúncia à democracia ateniense por ter sido derrotada nesse conflito. Portanto, temos a hipótese de que Xenofonte representou o empenho de Licurgo em tornar os esparciatas obedientes e respeitosos para saberem se comportar em qualquer circunstância – o que se reflete nas questões de guerra. A meritocracia selecionava os mais aptos a comandar e os sujeitos ideais a obedecer em virtude do seu empenho e esforço.

Essas premissas se assemelham à maneira como Sócrates reconheceu a importância de Licurgo para Esparta. O filósofo ateniense destacou que as leis espartanas tinham a finalidade de tornar os esparciatas modelos de cidadãos (*Xen. Mem.* iv.4.15-18). O posicionamento de Sócrates nas *Mem.* corresponde à visão de Xenofonte sobre os espartanos, o que nos leva a supor que muitas das ideias manifestadas pelo filósofo seriam as opiniões do próprio Xenofonte, o qual tomou Sócrates como um instrumento de legitimação daquilo em que acreditava. De todo modo, a *politeia* de Esparta não estava exclusivamente empenhada com a guerra, mas em formar cidadãos capazes de atender a qualquer situação em conformidade ao bem-estar de sua *pólis*. A percepção de cidadania para Xenofonte era aristocrática, esperando que o *polites* fosse um sujeito ativo e capaz de atuar na política e na guerra para proteger os interesses de seus concidadãos.

Tanto o Licurgo quanto o Sócrates de Xenofonte defendem que o sujeito é capaz de interiorizar a virtude por meio do esforço e do treinamento, mas somente aqueles dotados de inteligência/astúcia se destacavam dos demais (*Xen. Mem.* i.1.7-8; *Lac.* 2.7-8). Portanto, a *paideia* desenvolvida por Licurgo e sancionada por Apolo objetivava tornar os esparciatas os melhores

homens dentre os helenos, sempre preparados para lidarem nas adversidades. Essa relação do legislador espartano com o deus de Delfos reforça a sua piedade (Xen. *Lac.* 8.5) e compromisso com o sagrado, tornando Licurgo um modelo de homem, de comandante e de cidadão. A preocupação com as leis garantiria aos espartanos a posição de liderança que passaram a desempenhar na Hélade, tanto nas Guerras Pérsicas quanto após a Guerra do Peloponeso. Com isso, a *Lac.* também seria um relato das causas que levaram Esparta à proeminência entre os helenos, o que também foi empregado para denunciar Atenas pelos seus excessos.

Essa denúncia pode ser endossada ao compararmos o respeito que os espartanos da *Lac.* direcionavam a Licurgo e o tratamento que os atenienses deram a Sócrates, uma vez que

[...] ele [Sócrates] sempre se mostrou membro do *dêmos* e amigo da humanidade. E embora fosse procurado por muitos, concidadãos e estrangeiros, nunca cobrou um valor por aquilo que ensinava; entregando com liberdade os seus ensinamentos. [...] Para mim [Xenofonte], ele merecia da *pólis* [de Atenas] honras melhores do que a morte (Xen. *Mem.* 1.2.60, 62).⁶⁷

Enquanto Licurgo foi honrado por tornar os esparciatas cidadãos obedientes, respeitosos e piedosos, Sócrates foi morto por tentar promover medidas semelhantes aos seus companheiros. Embora o Sócrates de Xenofonte tivesse muitas virtudes e comportamentos semelhantes a Licurgo, Atenas parecia não saber reconhecer os melhores homens nem mesmo honrá-los de forma adequada. Dessa maneira, Xenofonte tentou exprimir que Sócrates foi morto por obedecer às leis e aos deuses, numa comunidade que já não respeitava os valores ancestrais. Justamente por obedecer à tradição, Sócrates foi capaz de ensinar os homens a se tornarem bons líderes, uma vez que a liderança detinha um princípio comum e não estava restrita a um certo número de sujeitos⁶⁸ (Xen. *Mem.* III.4.5-6). Tal *cena enunciativa* serviria de mecanismo de exaltação de Xenofonte e de uma parcela do círculo socrático, os quais

reconheceram e valorizaram os ensinamentos de Sócrates para se realizarem na *autárkeia*.

É aqui que inserimos o capítulo 14 da *Lac.*, afinal, defendemos que este foi escrito posteriormente ao conjunto da obra para expressar a desilusão de Xenofonte com as atitudes dos espartanos de seu tempo. Portanto, o capítulo 14 converge para a crítica de Xenofonte a Atenas no decorrer de sua obra, exprimindo a sua frustração com a *pólis* que acreditava ter sido merecedora de liderar a Hélade por obedecer às leis e aos deuses.⁶⁹ Para Noreen Humble,⁷⁰ o capítulo 14 foi desenvolvido por volta de 378, pois Xenofonte se decepcionou com as ações de Esparta ao conquistar Cadmeia, em 382 (*Xen. Hell.* v.2.24-36), as quais culminaram no apoio às medidas de Esfódrias, ao tentar invadir o Pireu, em 378 (*Xen. Hell.* v.4.20-33). Ainda que Humble defenda um ponto de vista próximo ao de Leo Strauss, ao destacar que Xenofonte desenvolveu a *Lac.* para criticar a Esparta de seu tempo, não corroboramos tal ideia.⁷¹ Afinal, temos por hipótese que essa obra foi escrita como um meio de criticar Atenas pela morte de Sócrates e o exílio do autor e mercenário em questão, sendo o capítulo 14 uma criação posterior ao conjunto da *Lac.*

O BASILEÚS LACEDEMÔNIO COMO MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO E UM MODELO DE CONDUTA

Por fim, Xenofonte aborda – nos capítulos 13 e 15 – a importância que Licurgo deu à realeza espartana. A primeira referência a essa instituição política – a qual foi tratada como uma monarquia e não uma diarquia – acontece em sua caracterização dos esforços do rei como líder militar (*Xen. Lac.* 13.1). Em seguida, Xenofonte (*Lac.* 13.2-5, 11) indica que Licurgo estabeleceu o compromisso da realeza com o sagrado, em sua preparação para a guerra, tornando o governante um sacerdote diante dos deuses e um comandante perante os homens. Isso se deu porque Licurgo reconhecia e honrava a estirpe heroica de Hércules,⁷² que se fazia presente na realeza lacedemônia (*Xen. Lac.* 15.8-9; *Ages.* 1.2). Benjamin Keim⁷³ assinala que os líderes de

Xenofonte negociam as suas posições de honra em função de suas qualidades, as quais se iniciam com a relação junto ao sagrado, a interação que mantinham com a comunidade póliade e a capacidade de reconhecer as qualidades de seus subordinados e de dedicar-lhes honras – sendo este um instrumento para garantir a lealdade dos indivíduos e encorajar os seus seguidores.⁷⁴

Dito isso, Sócrates foi caracterizado como um homem dotado de virtudes de liderança, semelhante ao Licurgo de Xenofonte. Afinal, o filósofo sabia reconhecer as qualidades de seus concidadãos – como o tratamento dado a Eutidemo em sua pretensão de se tornar um magistrado sem conhecimento prático (Xen. *Mem.* IV.5; IV.6) ou ainda o seu esforço em demonstrar a ignorância de Critóbulo ao tratar da administração de patrimônios (Xen. *Oec.* VI.11-17). No entanto, a piedade seria o elemento no qual Sócrates mais se destacava. Conjeturando a partir de Dorion,⁷⁵ Sócrates e Licurgo se realizaram na *enkráteia* e na *kartería*, o que lhes permitiu serem líderes ideais, reconhecerem as virtudes de seus companheiros e formá-los/treiná-los nessas mesmas virtudes para o bem-estar de sua comunidade póliade.

Essa percepção nos leva a afirmar que a Esparta de Licurgo se tornou uma *pólis* exemplar por reconhecer e aceitar o legislador como um pedagogo, algo de que Atenas não soube se beneficiar com Sócrates. Portanto, a gratidão dos espartanos para com Licurgo e o respeito aos deuses geraram benefícios que a democracia ateniense desconheceria pelo excesso de suas atitudes e ambições. Assim, a *paideía* espartana, idealizada por Xenofonte, evidenciou o privilégio dos esparciatas – dispostos a seguir Licurgo, diferentemente daqueles do séc. IV – de serem educados para se tornarem os melhores cidadãos da Hélade, dignos de comandar e de receber as honras de suas atitudes. Logo, defendemos que a educação de Esparta na *Lac.* estaria formando “homens socráticos”, pois as suas virtudes se baseavam num ideal de existência que Xenofonte estabeleceu como perfeito, ou seja, o de seu mestre Sócrates.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo assim, concluímos que a *Lac.* foi uma obra de propaganda, cujo objetivo era enaltecer Esparta como uma possível alternativa à democracia de Atenas. Essa postura aristocrática se desenvolveu quando os atenienses extenuaram os recursos dos grupos mais abastados com a Guerra do Peloponeso, a fim de que os emergentes se beneficiassem economicamente com o conflito. No entanto, propomos que a *Lac.* também constitui um manifesto da insatisfação e da descrença de Xenofonte quanto a Atenas, pois esta não somente o enviou ao exílio como também condenou Sócrates à morte. Com isso, se a nossa hipótese estiver correta, a *Lac.* foi escrita entre 394 e 378, período no qual Xenofonte esteve sob a proteção dos espartanos e, segundo Humble, ainda não havia se desacreditado dos valores e dos comportamentos de Esparta.

Nesse sentido, o lugar social que Xenofonte ocupou junto aos espartanos com o seu retorno da Ásia Menor contribuiu para que se ele tornasse um crítico dos excessos da democracia de Atenas. Esse cenário permitiu que Xenofonte elegesse Esparta como a alternativa ideal ao governo da Ática, pois não somente manifestava traços de um regime aristocrático, mas também ajudou esse ateniense em seu retorno à Hélade. Contudo, a *cena enunciativa* que Xenofonte edificou com a *Lac.* serviu de referencial para que exprimisse tudo aquilo que acreditou ser um modelo de conduta oposto aos feitos atenienses do séc. v. Dessa forma, Licurgo figurou como uma personagem dotada de virtudes que o aproximava de Sócrates – líder perfeito de Xenofonte, como sugeriu Tamiolaki (2012) – e Esparta se tornou uma comunidade “perfeita”, cuja *paideia* formava “cidadãos socráticos”. Dessa maneira, defendemos que Xenofonte mobilizou Esparta como um paradigma de conduta, por respeitar os deuses e as leis de Licurgo. Nesse sentido, essa *pólis* idealizada não correspondia àquela da documentação literária, seja no séc. v, seja no séc. IV. Isso nos leva, novamente, a refutar Leo Strauss e a ironia da *Lac.* com as práticas político-culturais espartanas. Uma vez que essa Esparta ideal pretendia manifestar como seria uma *pólis* organizada em função

Os elementos socráticos da Constituição dos Lacedemônios [...] | Luis Filipe Bantim

dos ensinamentos de Sócrates, servindo de denúncia à audiência que integrava a *formação discursiva/comunidade discursiva* de Xenofonte e não como uma ironia proposital do autor.

ABSTRACT

THE SOCRATIC ELEMENTS OF XENOPHON'S LACEDAEMONIAN CONSTITUTION

After analyzing Xenophon's *corpus*, we noticed that leadership, piety, and self-control were virtuous qualities of its chief leaders. However, Xenophon's Socratic writings show that these characteristics, exalted by the author, are manifestations of his representation of Socrates. Thus, we propose to discuss the similarity between the attitudes of the mythical legislator Lycurgus to improve Sparta with what Xenophon's Socrates had "taught". To this end, we hypothesized that the *Constitution of the Lacedaemonians* would be a denunciation of Athens, the society responsible for condemning Socrates to death and for exiling Xenophon, who used the customs of an ideal Sparta to demonstrate what would be a *politeia* capable of producing and forming "Socratic men" and, therefore, "perfect citizens".

KEYWORDS

Xenophon; Sparta; Socrates; Constitution of Lacedaemonians.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTLE. **Politics**. Trans.: H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.
- ASSUMPCÃO, L.F.B. de. Em busca de Licurgo: debates documentais e historiográficos sobre a tradição política espartana. In: ESTEVES, A. de A.M.; ASSUMPCÃO, L.F.B. de; NOGUEIRA, R. de S. (Org.). **Líderes Políticos da Antiguidade**. Rio de Janeiro: Desalinho, 2016a, p. 56-87.
- _____. Antigas críticas e novas perspectivas sobre a biografia – um estudo de caso sobre Xenofonte (v a.C.). In: SOUZA NETO, J.M.G. de; BUENO, A. da S.; BIRRO, R.M. (Ed.). **Antigas leituras: olhares do presente ao passado**. Rio de Janeiro: Autografia, 2016b, p. 278-292.
- _____. Revisitando os valores sociais espartanos no discurso de Xenofonte, **Fato & Versões: Revista de História**, v. 9, n. 18, p. 60-73, 2017.
- _____. A tragédia de Esparta: discurso, poder político e gênero na Andrômaca de Eurípidés, **Perspectivas e Diálogos: Revista de História Social e Práticas de Ensino**, v. 1, n. 1, p. 196-213, jan./jun. 2018.
- _____. A relação de Esparta e Hércules: discursos, representações e legitimidade política. In: MOTA, A.J.; CAMPOS, C.E. da C. (Org.). **Sistemas de crenças, Mitos e rituais na antiguidade**. São João de Meriti, RJ: Desalinho, 2019a, p. 145-166.
- _____. **As redes e as conexões políticas de Esparta e Agesilau II no século IV: um exercício de História Cruzada**. Tese (Doutorado em História Comparada) apresentada como requisito para a obtenção do título de Doutor, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019b. 259 f.
- BARROS, J.D'A. **Interdisciplinaridade na história e em outros campos do saber**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- BERNARDO, G.C. **Honra e philotimía na Esparta do século IV a.C.** Dissertação (Mestrado em História) apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018. 365 f.
- CARTLEDGE, P. The Socratics' Sparta and Rousseau's. In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Ed.). **Sparta: New Perspectives**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009, p. 311-338.
- CERTEAU, M. de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- CHRISTESEN, P. Xenophon's Views on Sparta. In: FLOWER, M. (Ed.). **The Cambridge Companion to Xenophon**. Cambridge; United Kingdom; New York: Cambridge University Press, 2017. p. 376-399.
- DA MATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DORION, L.-A. Xenophon's Socrates. In: AHBEL-RAPPE, S.; KAMTEKAR, R. (Ed.). **A Companion to Socrates**. Oxford: Blackwell, 2006, p. 93-109.

- _____. Xenophon and Greek Philosophy. In: FLOWER, M. (Ed.). **The Cambridge Companion to Xenophon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 37-56.
- DUCAT, J. **Spartan Education**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006.
- EURIPIDES. **Children of Heracles. Hippolytus. Andromache. Hecuba**. Trans.: D. Kovacs. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- FERRARIO, S.B. Xenophon and Greek Political Thought. In: FLOWER, M. (Ed.). **The Cambridge Companion to Xenophon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 57-83.
- FLOWER, M. Piety in Xenophon's Theory of Leadership. In: BUXTON, R.F. **Aspects of Leadership in Xenophon**. Histos Supplement 5. Newcastle: Newcastle Upon Tyne, 2016. p. 85-119.
- _____. Introduction. In: _____ (Ed.). **The Cambridge Companion to Xenophon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 1-13.
- FORNIS, C. El poco espartano patronazgo de Agesilao. In: PASCUAL, J.; ANTELA-BERNÁRDEZ, B.; CASTRO, D.G. (Ed.) **Cambio y pervivencia**. El mundo griego en el siglo IV a.C. Madrid: Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2018. p. 125-139.
- GISH, D. Defending Demokratia: Athenian Justice and the Trial of the Arginusae Generals in Xenophon's Hellenica. In: HOBDEN, F.; TUPLIN, C. (Ed.). **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden; Boston: Brill, 2012. p. 161-212.
- GRAY, V. **The Framing of Socrates: the Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998.
- HERODOTUS. **Histories**. Books V-VII. Trans.: A.D. Godley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938.
- _____. **Histories**. Books I-II. Trans.: A.D. Godley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.
- HODKINSON, S. Was Classical Sparta a Military Society? In: _____; POWELL, A. (Ed.). **Sparta and War**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006. p. 111-162.
- HOGENMÜLLER, B. The influence of Plato's Crito and Phaedo on Xenophon's Apology of Socrates, **Kentron: Revue Pluridisciplinaire du Monde Antique**, 31, p. 127-138, 2015.
- HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A. (Ed.). **The Oxford Classical Dictionary**. 4th Ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HUMBLE, N. **Xenophon's View of Sparta: a Study of the Anabasis, Hellenica and Respublica Lacedaemoniorum**. A thesis submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Ontario, McMaster University, 1997.

- _____. The Author, Date and Purpose of Chapter 14 of the *Lakedaimonion Politeia*. In: TUPLIN, C. (Ed.). **Xenophon and his World**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004. p. 215-228.
- JENOFONTE. **Anábasis**. Trad.: R.B. Pellicer. Madrid: Gredos, 2010.
- _____. **Helénicas**. Trad.: O.G. Tuñón. Madrid: Gredos, 1994.
- JENOFONTE/PSEUDO JENOFONTE. **Obras Menores; La República de los Atenienses**. Introducciones, traducciones y notas de O.G. Tuñón. Madrid: Gredos, 2008.
- _____/_____. **Constitución de los Lacedemonios; Constitución de los Atenienses; Hierón**. Estudio preliminar, traducción y notas de C. Mársico, R. Illarraga y P. Marzocca. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2017.
- KEIM, B. Honour and the Art of Xenophonic leadership. In: BUXTON, R.F. **Aspects of Leadership in Xenophon**. *Histos Supplement* 5. Newcastle: Newcastle Upon Tyne, 2016. p.121-162.
- LESSA, F. de S.; ASSUMPTÃO, L.F.B. de. Discurso e representação sobre as espartanas no período clássico, **Synthesis**, v. 24, n. 2, p. 77-92, 2017.
- LIPKA, M. **Xenophon's Spartan Constitution**: Introduction, Text and Commentary. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002.
- LU, H. **Xenophon's Theory of Moral Education**. PhD in Classics. Edinburgh: University of Edinburgh, 2014.
- MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em análise do discurso**. Trad.: F. Indursky. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.
- MÁRSICO, C. ; ILLARRAGA, R. ; MARZOCCA, P. Estudio preliminar. In: JENOFONTE/PSEUDO JENOFONTE. **Constitución de los Lacedemonios; Constitución de los Atenienses; Hierón**. Estudio preliminar, traducción y notas de C. Mársico, R. Illarraga y P. Marzocca. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2017. p. 9-110.
- STRAUSS, L. The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon, **Social Research**, Vol.6, nº 4, p. 502-536, november 1939.
- MITCHELL, L. **The Heroic Rulers of Archaic and Classical Greece**. London; New York: Bloomsbury, 2013.
- TAMIOLAKI, M. Virtue and Leadership in Xenophon: Ideal Leaders or Ideal Losers? In: HOBDEN, F.; TUPLIN, C. (Ed.). **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden; Boston: Brill, 2012. p. 563-590.
- TRUNDLE, M. **Greek Mercenaries: from the Late Archaic Period to Alexander**. London; New York: Routledge, 2004.
- TUPLIN, C. **The Failings of Empire: a Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11-7.5.27**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993.

WATERFIELD, R. Xenophon's Socratic Mission. In: TUPLIN, C. (Ed.). **Xenophon and his World**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004. p. 79-114.

XENOPHON. **Hellenica**. Trans.: C.L. Brownson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918-1921. 2 v.

_____. **Memorabilia; Oeconomicus; Symposium; Apology**. Trans.: E.C. Marchant (*Mem.; Oec.*) and O. J. Todd (*Symp.; Ap.*) Cambridge; London: Harvard University Press, 2013.

XENOPHON/PSEUDO-XENOPHON. **Scripta Minora; Constitution of the Athenians**. Trans.: E.C. Marchant (*Scripta Minora*) and G.W. Bowersock (*Ath. Pol.*). Cambridge; London: Harvard University Press, 1968.

¹□ Todas as datas aqui citadas são referentes ao período a.C., com exceção daquelas que indicarmos o contrário.

²□ Robin Waterfield (2004, p. 79-80) sugere que Xenofonte seja um pensador de menor calibre que Platão, assim como destaca que o Sócrates de Xenofonte não teria o mesmo vigor intelectual que a sua contrapartida platônica. Ao citar os estudos de Cooper e Vlastos, Waterfield (2004, p. 85) sugere que o pensamento socrático de Xenofonte seria incompleto se comparado a Platão. Em certa medida, a visão de Waterfield se aproxima de Paul Cartledge (2009, p. 318) ao sugerir que Xenofonte, embora um homem reflexivo e com ambições literárias, não seria um pensador impressionante.

³□ Para alguns exemplos, vide Flower (2017, p. 1-12).

⁴□ Em virtude da repetição dessa obra no decorrer de nosso texto, bem como pela presença de outros escritos de Xenofonte e de outros autores clássicos, optamos por padronizar as suas referências. Portanto, após a primeira aparição, todas as obras clássicas serão abreviadas seguindo o modelo do *The Oxford Classical Dictionary*. No caso da *Constituição dos Lacedemônios*, iremos nos referir a ela como *Lac*.

⁵□ Para maiores informações sobre Licurgo, vide Assumpção (2016a, p. 56-87).

⁶□ O lugar social se baseia na perspectiva de Michel de Certeau (2008, p. 66-67), que o definiu como o espaço que condiciona a elaboração e a produção do discurso de um sujeito. O lugar social está submetido às imposições de todas as ordens, estabelecendo a maneira como interpretamos o mundo, concebemos e organizamos as nossas ideias. Portanto, o lugar social influencia diretamente na forma como um autor desenvolve os seus argumentos e narrativas, bem como representa o mundo.

⁷□ A forma como Xenofonte negocia e constrói o seu lugar social se manifesta como um elemento retórico para convencer a sua audiência daquilo que vivenciou enquanto sujeito. Portanto, o filósofo promove um discurso apologético que fomenta o seu posicionamento e assegura veracidade ao seu discurso.

⁸□ É possível que Agesilau mantivesse relações de patronagem com Xenofonte. Ver Fornis (2018) e Assumpção (2019b).

⁹ FLOWER, 2017, p. 11.

¹⁰ LU, 2014, p. 104.

¹¹□ Este é um dos conceitos fundamentais de Houliang Lu (2014, p. 99-101), o qual pressupõe uma formação voltada para a atividade pública e social, sendo desenvolvida pelos seus líderes ideais – dotados de responsabilidade, habilidade e poder suficiente para comandar os seus subordinados – para permitir que toda a comunidade fosse aperfeiçoada pela tradição, pela moral e pela piedade.

¹² MAINGUENEAU, 1997, p. 14, 22.

¹³ Idem, *ibidem*, p. 56, 65.

¹⁴□ Nesse sentido, podemos aproximar o lugar social de Michel de Certeau com o conceito de *formação discursiva/comunidade discursiva*.

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 29-34.

¹⁶□ José D'Assunção Barros (2019, p. 12, 33) pontuou que o diálogo e o fazer interdisciplinar tende a renovar as práticas no interior de uma disciplina. Afinal, a interdisciplinaridade pretende incorporar métodos e teorias de outras disciplinas para aprimorar o saber de outros campos. A partir de Barros, iremos empregar uma parcela do arcabouço teórico da disciplina de Análise do Discurso para beneficiar os estudos que estamos elaborando nesse texto, sem considerarmos a AD como um método em função dos interesses dos historiadores.

¹⁷ WATERFIELD, 2004, p. 80.

¹⁸ TAMIOLAKI, 2012, p. 569.

¹⁹ HUMBLE, 1997, p. 189.

²⁰ CHRISTESEN, 2017, p. 380.

²¹ MITCHELL, 2013, p. 122.

²² FLOWER, 2016, p. 85.

²³□ A concepção de líder, em Xenofonte, é ampla. Isso porque este atua como o condutor de pessoas, atuando na guerra, na paz – por meio da política – ou mesmo em atividades agrárias.

²⁴□ Via de exemplo, Heródoto (v. 42) citou o caso de Dorieu – irmão do *basileús* Cleomenes I – que, ao partir de Esparta para fundar uma *apoikía*, não consultou a vontade dos deuses por meio do oráculo de Apolo em Delfos, o que acabou acarretando na impossibilidade de se estabelecer na Líbia. Por outro lado, Em Xenofonte (*Lac.* 8.5), as ações de Licurgo estavam sempre alinhadas à justiça, a qual era uma manifestação do sagrado. Logo, o sucesso da Esparta de Xenofonte esteve na capacidade de Licurgo em obedecer aos deuses e obter o apoio dos homens mais poderosos de Esparta. Esses indícios reforçam a importância de favorecer os deuses, bem como de obedecer às leis.

²⁵□ αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπειῶν αἰεὶ διελέγετο σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία, τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικός ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἤγειτο καλοὺς κάγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδῶδεις ἂν δίκαιως κεκλησθῆαι. Para este artigo, utilizamos a versão estabelecida pela Loeb Classical Library, com a tradução de E.C. Marchant (1923).

²⁶□ Por uma questão de extensão, optamos por não inserir referências à *Cirropédia* neste artigo.

²⁷□ No *Oec.*, Xenofonte nos permite supor que Sócrates ensinava aquilo que havia aprendido por meio da observação crítica das atividades humanas dignas de admiração. Contudo, é interessante ver que, nesse texto, é Sócrates quem está sendo ensinado por um sujeito dotado de um conhecimento específico que o filósofo não detém. Por outro lado, aquilo que o interlocutor e “mestre” de Sócrates ensina – a administração de todo o patrimônio de uma pessoa – parece ser um conhecimento de Xenofonte. Sendo assim, Xenofonte se utilizou de Sócrates para legitimar as suas ideias, representando Iscómaco como um homem exemplar, cujo conhecimento serviu para aprimorar a percepção que o filósofo teria sobre a liderança e a administração do patrimônio. Ousamos dizer que Iscómaco seria um “*alter ego*” criado por Xenofonte para demonstrar aos seus interlocutores os benefícios de sua experiência – em Atenas e em Escilunte – com os cuidados do patrimônio.

²⁸ DORION, 2006, p. 96-100.

²⁹ Idem, 2017, p. 39.

³⁰□ Na *Ap.* (10-14), Sócrates manifesta que sempre cultuou os deuses de Atenas, agindo às claras e diante dos olhos de todos. No entanto, quanto ao seu *daimónion* pessoal, Xenofonte (*Mem.* I.1.2-3) afirma que todos sabiam que o filósofo se dizia detentor desse benefício divino, o qual foi justificado na *Ap.*(13) como uma espécie de beneplácito divino devido à conduta piedosa de Sócrates e, conseqüentemente, à sua proximidade com os deuses.

³¹□ Existe a hipótese de que a acusação de corromper a juventude estivesse relacionada às ações de Alcibiades, durante a Guerra do Peloponeso, e as de Crítias, no governo dos Trinta Tiranos. Xenofonte (*Ap.* 19; *Mem.* I.2.12-18) faz uma defesa de Sócrates para demonstrar que, pela via do exemplo, o filósofo jamais teria corrompido os jovens, considerando que as suas atitudes eram inquestionáveis. Nas *Mem.* (I.2.18), Xenofonte afirma que o desvio na conduta de Alcibiades e Crítias se deu quando estes saíram da companhia de Sócrates. Isócrates (*Bus.* 4-5) chegou a destacar que não havia provas de que Sócrates contribuiu com a educação de Alcibiades.

³²□ Xenofonte (*Mem.* IV.4.3-4) pontua que a acusação formal movida por Meleto contra Sócrates se deu porque o filósofo não quis votar uma ação ilegal contra os comandantes de Arginusas e, mesmo durante os Trinta, o filósofo se opôs às suas medidas ilegais. Se nos guiarmos pela premissa de Xenofonte, a morte de Sócrates lida com mobilizações e negociações políticas de grupos específicos da democracia ateniense, os quais viam no filósofo uma oposição possível aos seus interesses. Embora não saibamos quem são esses sujeitos e a sua inclinação política, Xenofonte demonstrou que as ações de Sócrates inviabilizavam medidas radicais na *pólis*, tanto para democratas quanto para oligarcas/aristocratas. Para uma discussão aprofundada de como Xenofonte constrói o seu argumento em defesa de Sócrates e contra os seus acusadores, ver Gray (1998), principalmente, os capítulos 5, 6 e 7.

³³ BERNARDO, 2018, p. 53.

³⁴□ Xenofonte teria motivos para estar insatisfeito com Atenas. A principal hipótese que levantamos seriam os gastos dos grupos abastados com a Guerra do Peloponeso, tanto pela devastação de propriedades rurais quanto pelas liturgias. Partindo de Trundle (2004, p. 40-54), supomos que Xenofonte se tornou mercenário para ampliar os seus recursos materiais, angariar relações de *xenia* e assegurar reconhecimento pessoal diante da democracia ateniense. Nesse sentido, Xenofonte teria culpado a democracia e os seus cidadãos por grande parte de seus infortúnios, algo que foi intensificado com a morte de Sócrates e o seu exílio (ASSUMPÇÃO, 2016b, p. 284-285). Essas considerações podem ser ampliadas ao se relacionar o lugar social de Xenofonte, o seu vínculo com Esparta e as possíveis motivações para a escrita da *Lac.* (ASSUMPÇÃO, 2017, p. 71-72).

³⁵ Vide Assumpção (2017).

³⁶ FERRARIO, 2017, p. 61.

³⁷ BERNARDO, 2018, p. 55-57.

³⁸ Idem, *ibidem*, p. 53).

³⁹□ Christopher Tuplin (1993, p.163-168) explicitou que as *Helênicas* destacaram características singulares e elogiosas das leis, das virtudes e das técnicas militares de Esparta, mas não seriam uma obra voltada aos feitos espartanos. Isso porque os próprios espartanos foram tomados por Xenofonte como paradigma de atitudes equivocadas e, até mesmo, inescrupulosas, que causaram a perda de sua supremacia entre os helenos. Em certa medida, Noreen Humble (1997) corroborou Tuplin quanto ao posicionamento de Xenofonte sobre Esparta e os espartanos.

⁴⁰□ Isso não significou que Xenofonte tenha tomado Atenas e a democracia como o ponto basilar dos seus problemas, afinal, se analisarmos a obra *Das Rendas*, vemos o autor ensinando os atenienses em meados do séc. IV a agirem visando ao crescimento econômico de sua *pólis*. Assim, consideramos que a perspectiva de Xenofonte em relação a Atenas tenha se modificado com o passar do tempo e a mudança no cenário político da Hélade. Essa nossa tendência se aproximaria do proposto por Paul Christesen (2017, p. 380) como uma perspectiva francófona. Contudo, o viés de Christesen também nos interessa, pois o fato de Xenofonte escrever em função de sua visão e experiências de mundo, bem como em conformidade com a sua audiência, o autor escreveu em função das possibilidades, havendo momentos em que não poderia explicitar aquilo que acreditava.

⁴¹□ Χαιρεφώντος γάρ ποτε ἐπερωτῶντος ἐν Δελφοῖς περὶ ἐμοῦ πολλῶν παρόντων ἀνεῖλεν ὁ Απόλλων μηδὲνα εἶναι ἀνθρώπων ἐμοῦ μήτε ἐλευθεριώτερον μήτε δικαιοτέρον μήτε σωφρονέστερον. [...] Ἀλλὰ μείζω μὲν, ὦ ἄνδρες, εἶπεν ὁ θεὸς ἐν χρησμοῖς περὶ Λυκούργου τοῦ Λακεδαιμονίου νομοθετήσαντος ἢ περὶ ἐμοῦ. λέγεται γὰρ εἰς τὸν νεῶ εἰσιόντα προσεῖπεν αὐτόν, Φροντίζω πότερα θεὸν σε εἶπω ἢ ἄνθρωπον. ἐμὲ δὲ θεῶ μὲν οὐκ εἶκασεν, ἀνθρώπων δὲ πολλῶ προέκρινεν ὑπερφέρειν.

⁴² Temos o indício de que participou no processo dos comandantes de Arginusas (Xen. *Mem.* I.1.8; IV.4.3-4), além de se opor aos Trinta. O filósofo não teria agido, em nenhuma das circunstâncias citadas, a favor do governo hegemônico, o que culminou na animosidade de outros atenienses. Logo, Sócrates realizava alguma atividade política em Atenas, como era de se esperar de um cidadão exemplar. Para a questão do julgamento de Arginusas, vide Asmonti (2006) e Gish (2012).

⁴³ Uma tendência semelhante se manifesta em Heródoto (v.63) e no “Velho Oligarca”, autor da *Constituição dos Atenienses* (1.9). Esse aspecto foi utilizado em diversas ocasiões por autores que pretendiam criticar a democracia.

⁴⁴ WATERFIELD, 2004, p. 84.

⁴⁵ HUMBLE, 1997, p. 236; 2004, p. 216.

⁴⁶ Como não sabemos a datação precisa desse escrito, não temos como qualificar o pensamento de Xenofonte tal como se fez com os diálogos platônicos – como iniciais, médios e tardios.

⁴⁷ Essas mulheres são as filhas, irmãs, esposas e mães dos cidadãos de Esparta, os esparciatas. Não fizemos referências às mulheres de outros segmentos, como os hilotas e os periecos.

⁴⁸ É interessante pensarmos que a representação de Esparta e dos seus costumes na *Lac.* se deu de forma idealizada, afinal, a separação do casal geraria mais desejo, tornando o contato descomedido quando ocorresse. Se isso também se desse com o vinho, quando os esparciatas tivessem em contato com a bebida, beberiam mais, sendo o oposto do pretendido por Licurgo. Contudo, reiteramos que essa idealização promovida por Xenofonte pretendia reforçar que a *diáita* espartana era útil em todas as instâncias, até nas improváveis.

⁴⁹ STRAUSS, 1939, p. 504-506.

⁵⁰ Essa tendência já havia se manifestado em Eurípides (*Andrômaca*, v. 590-604), quando Peleu destaca a incapacidade de Menelau – representação da realeza e do governo de Esparta na peça – em controlar os ânimos de sua esposa e da filha. Sugerimos que se verifique a análise sobre a temática das mulheres espartanas em: Lessa e Assumpção (2017) e Assumpção (2018).

⁵¹ Xenofonte primeiro descreve a conduta das mulheres em outras *pólis* (*Lac.* 1.3) para iniciar o trecho seguinte (*Lac.* 1.4), afirmando que Licurgo designou escravas para essas funções. Logo, é como se o legislador espartano tenha tratado as práticas domésticas das mulheres helênicas como indignas e típicas das escravas espartanas.

⁵² LIPKA, 2002, p. 5-7.

⁵³ MARZOCCA, 2017, p. 22-24.

⁵⁴ A sua experiência com cavalos nos permite supor que Xenofonte tivesse um estilo de vida rural mesmo antes de estar em Escilunte.

⁵⁵ No entanto, é de se esperar que as filhas também sejam saudáveis para produzir herdeiros vigorosos. Logo, era interessante que os filhos, de ambos os gêneros, fossem bem formados.

⁵⁶ DORION, 2006.

⁵⁷ Em Xenofonte, os éforos, o *paidónomos*, os jovens mais velhos e os cidadãos se vigiam mutuamente para assegurar que todos agissem conforme a lei.

⁵⁸ Essa perspectiva se baseia na contraposição da *Lac.* e do *Agés.*, posto que as práticas espartanas elogiadas por Xenofonte na primeira obra parecem se realizar na figura do governante euripôntida.

⁵⁹ HUMBLE, 1997, p. 196.

⁶⁰ Como Xenofonte destaca que todas as práticas espartanas, bem como as de Sócrates, pretendiam realizar o bem-estar do sujeito e da *pólis*. Logo, sendo o melhor possível, os esparciatas seriam reconhecidos e ainda realizariam o melhor em benefício de sua cidade.

⁶¹ DUCAT, 2006, p. 102.

⁶² Idem, ibidem, p. 48.

⁶³ BERNARDO, 2018, p. 140-143.

⁶⁴□ No capítulo 13 do *Cyn.*, o autor se utiliza dessa atividade para exaltar os seus praticantes e adeptos e criar uma distinção entre estes e os sofistas, cujo ofício seria caçar pessoas ricas e importantes para terem benefícios.

⁶⁵□ Aqui é interessante a ideia de que o homem perfeito é aquele que se dedica ao aprimoramento físico, sem se esquecer da importância do sagrado e de que deve se esforçar pelo bem-estar da *pólis*.

⁶⁶ HODKINSON, 2006, p. 142.

⁶⁷□ ἀλλὰ Σωκράτης γε τάναντία τούτων φανερός ἦν καὶ δημοτικὸς καὶ φιλόανθρωπος ὢν. ἐκεῖνος γὰρ πολλοὺς ἐπιθυμητὰς καὶ ἀστοὺς καὶ ξένους λαβῶν οὐδένα πώποτε μισθὸν τῆς συνουσίας ἐπράξατο, ἀλλὰ πᾶσιν ἀφθόνως ἐπήρκει τῶν ἑαυτοῦ [...] ἐμοὶ μὲν δὴ Σωκράτης τοιοῦτος ὢν ἐδόκει τιμῆς ἄξιος εἶναι τῇ πόλει μᾶλλον ἢ θανάτου.

⁶⁸□ O nosso enfoque foi abordar a perspectiva de Xenofonte acerca da tradição socrática. No entanto, essa tradição não se limita a este autor, tendo sido negociada também no decorrer da Antiguidade por pensadores do círculo socrático e posteriores. Nesse sentido, vale destacar que haveria uma intertextualidade entre os escritos dos autores socráticos – tal como a influência do *Crito* de Platão no *Simpósio* de Xenofonte (HOGENMÜLLER, 2015).

⁶⁹□ A lógica da decepção de Xenofonte endossa os apontamentos de Bernardo (2018, p. 107, 128).

⁷⁰ HUMBLE, 2004, p. 219.

⁷¹□ A nossa crítica reside no generalismo que Humble atribuiu aos objetivos da *Lac.*, sendo esta uma perspectiva próxima a de Strauss.

⁷²□ Para mais informações sobre esse assunto, vide Assumpção (2019a, p. 145-166).

⁷³ KEIM, 2016, p. 132.

⁷⁴□ Essa tendência se manifesta, sobretudo, na figura de Agesilau, cujo encômio homônimo consideramos uma alusão à plena realização da *paideía* de Licurgo. Nos trechos citados, temos Agesilau honrando e reconhecendo os seus companheiros, ao mesmo tempo em que reverenciava o sagrado (Xen. *Ages.* 1.17-19, 23-28, 34; 2.15, 17; 4.1-3, 6; 11.1-3, 8).

⁷⁵ DORION, 2006, p. 101-102.