



CALÍOPE

Presença Clássica

Dossiê sobre Xenofonte (separata 6)

2021.1 . Ano xxxviii . Número 41

CALÍOPE

Presença Clássica

ISSN 2447-875X

Dossiê sobre Xenofonte
(separata 6)

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

Xenofonte e sua psicologia da *philotimía*

Rodrigo Illarga

RESUMO

No presente artigo defendemos a ideia de que Xenofonte promove um esquema psicológico, a respeito dos governantes, que coloca em primeiro plano a *philotimía*, o desejo pela honra, de ser honrado e ser elogiado – sobretudo na *Ciropédia* e no *Hierão*. Sustentamos que existem dois tipos de *philotimía*, uma negativa e uma positiva: a primeira está relacionada com o desejo de ser honrado sem se importar com as consequências, enquanto a segunda está vinculada às consequências das boas ações realizadas para a sociedade. Este último tipo de *philotimía* está marcado pela *sophrosyne*, uma virtude xenofônica por excelência. Não obstante, a inovação da perspectiva de Xenofonte está no fato da *philotimía* positiva promover, ao mesmo tempo, recompensas ao indivíduo e a sociedade, em um esquema onde o egoísmo e o interesse comunal se retroalimentam.

PALAVRAS-CHAVE

Xenofonte; psicologia; política; socráticos; *philotimía*.

SUBMISSÃO 18.10.2020 | APROVAÇÃO 12.7.2021 | PUBLICAÇÃO 30.8.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i41.38975>

N

o *Hierão*, o poeta Simônides e o tirano Hierão discutem a diferença entre a vida de pessoas comuns e de governantes.¹ Na maior parte do diálogo (*Hier.* 1-8), essas personagens tentam identificar como os governantes e aqueles que são governados vivenciaram formas diferentes de alegria e tristeza. Enquanto Simônides defende a opinião comum de que os governantes levam uma vida de prazeres, Hierão destaca que esta ideia é o produto de uma falsa impressão, pois, na verdade, os governantes têm as piores vidas possíveis.

Desde o início do diálogo, ambas as personagens concordam em uma simples caracterização das sensações vivenciadas por qualquer indivíduo (*Hier.* 1.4). O prazer e a dor são as sensações básicas que organizam a vida e podem ser experimentadas pelo corpo, pela *psyché*, ou ambos ao mesmo tempo (*Hier.* 1.5). Um debate interessante desenvolve-se a partir desta concordância. Para Simônides, o que diferencia o governante dos seus governados é o seu fácil acesso ao prazer (*Hier.* 1.8). No entanto, Hierão ressalta que essas coisas que são entendidas por Simônides como prazerosas não são prazeres reais, pelo menos não em um sentido absoluto. De fato, uma sensação agradável experimentada repetidamente se torna rotina e, para alcançar a mesma parcela de prazer, torna-se necessária uma quantidade maior dessa mesma sensação. O exemplo das refeições é especialmente útil para entender esse conceito de prazer: aqueles que comem banquetes diariamente se cansam deles, enquanto aqueles que costumam comer refeições frugais, desfrutam muito melhor dos banquetes (*Hier.* 1.17-23).²

O diálogo continua com o tirano mostrando como foi privado de diferentes tipos de prazer. Luxos e riqueza (*Hier.* 2), amizade (*Hier.* 3) e amor (*Hier.* 4) são prazeres que os governantes não encontram com a mesma facilidade que os governados. Entretanto, no capítulo 7 de *Hierão*, Simônides revela ao tirano o desejo mais poderoso, a principal razão para um indivíduo enfrentar todas as dificuldades e desprazeres de governar, ou seja, a *philotimía*:

Pois de fato me parece, Hierão, que nisso o homem difere dos outros animais — quero dizer, neste desejo de honra. Ao comer e beber, ao dormir e ter relações sexuais, todas as criaturas parecem ter prazer; mas o amor pela honra (*philotimía*) não está enraizado nem nas feras brutais e nem em todos os seres humanos. Mas, são nos homens que a paixão pela a honra e o louvor são implantados, são estas coisas que os difere do gado, estes são considerados virtuosos e não meros seres humanos. E assim, em minha opinião, você tem boa razão para suportar todos os fardos que o despotismo coloca em você, por isso você é honrado acima de todos os outros homens. Pois nenhuma alegria humana parece ser mais parecida com a do céu, do que a alegria que acompanha as honras (*Hier.* 7.3-4).³

A *philotimía* aparece não somente como aquilo que separa as feras dos seres humanos, mas como o impulso humano mais real: o desejo que direciona todos os humanos, como seres sociais e políticos, para o reconhecimento da sociedade. A mesma noção aparece na *Anábasis* (VI.1.6), na qual Xenofonte descreve a sua própria satisfação, como um ser humano (*ánthrōpos*), por ser tão honrado pelos seus homens que queriam nomeá-lo o comandante único dos Dez Mil.⁴

A comparação no *Hierão* entre aqueles que carecem de *philotimía* e o gado, considerando que a *philotimía* é a principal característica psicológica dos governantes, nos leva ao prólogo da *Cirropédia*. Aqui, os governantes são descritos como pastores encarregados de seus animais: eles devem cuidar deles, manter o rebanho unido e guiá-los para os melhores campos. No entanto, Xenofonte rapidamente introduz uma distinção, pois, enquanto o gado segue as instruções de seus pastores prontamente, os seres humanos governados “contra ninguém conspiram mais rapidamente do que contra aqueles que veem tentando governá-los” (*Cir.* I.1.2). Como disse Tatum,⁵ “o prólogo nos encanta por inverter os papéis de governante e governado nos reinos humano e animal: a ‘sociedade’ dos animais é ‘fiel’ aos seus ‘governantes’, os ‘rebanhos’ de seres humanos ‘desobedecem’ aos seus ‘pastores’”. A ênfase na natureza humana sempre rebelde descrita neste trecho da

Ciropédia levanta questões sobre a possibilidade real de que *Hierão* não detenha uma ambição “bestial” – os humanos semelhantes ao gado, ou seja, humanos sem *philotimía*, sem o desejo de honra, realmente existem? Abordaremos essa questão mais tarde.

A honra faz sua aparição no *Hierão* como um dos prazeres que um indivíduo pode experimentar. Contudo, ao contrário dos desejos reconhecidos comumente por prazeres (como o desejo por comida, por bebida, por sexo, etc.), a *philotimía* é a marca registrada da natureza excepcional de alguns poucos indivíduos. *Philotimía* é o amor ou desejo pela honra, e a “honra” é entendida em sua completude por incluir a ideia de aprovação ou louvor: os *philotimoi* anseiam por um reconhecimento que sempre precisa de um terceiro elemento para reconhecer as suas conquistas. Atendendo a esta categorização prévia, fica evidente que estamos diante de um prazer da *psyché* relacionado às experiências interpessoais.

A *philotimía* não é o desejo de qualquer *hēdoné*, mas um prazer próximo ao divino. Alexiou percebe que esta classificação ajuda a explicar porque o *philotimós* é superior ao *philokerdēs* (*Econ.* 14.10) e porque a *philotimía* está associada à *kalokagathía*, uma vez que não atrai aqueles que se rendem mais facilmente aos presentes (*Mem.* II.3.16-17).⁶ Ainda assim, isso não explica porque a *philotimía* é divina. Portanto, seria, essa, uma advertência dada por Xenofonte, ao relacionar um “desejo insaciável por um governo divino” a Ciro, como sugere Smith Pangle?⁷ Ao contrário, pois o elogio de Xenofonte à *philotimía* não é irônico. O primeiro passo para compreender essa relação com o divino está em outro termo composto pelo o verbo transitivo “*phileîn*”: *philanthrōpía*, um traço diretamente associado à *philotimía* (*Cir.* I.2.1), que também é uma característica dos deuses (*Mem.* IV.3.6). Como veremos adiante, a *philotimía* depende do comportamento filantrópico para realmente se desenvolver.

A dignidade e a qualidade da *philotimía* explicam porque qualquer um poderia enfrentar a dor e a tristeza para alcançar a honra. Essa caracterização da *philotimía* oferece uma explicação psicológica complementar ao diálogo entre Sócrates e Aristipo, nas *Memoráveis* (II.1.1-17).⁸ Nessa ocasião, os dois filósofos debatem

sobre como os governantes deveriam ser educados. Sócrates insiste que aqueles que governam deveriam ser capazes de deixar de lado os seus desejos por prazeres somáticos (sono, sexo, bebida e comida) para priorizar a sua sociedade. Aristipo concorda com essa caracterização, mas o hedonismo do Cirenaico⁹ força uma forte conclusão: uma vez que o bom governante deva adiar qualquer tipo de prazer corporal, Aristipo declara que se dedicar a governar seria pura tolice.¹⁰ Nestes parágrafos das *Memoráveis*, a justificativa socrática para a tarefa do governante parece repousar na importância da comunidade sobre o indivíduo. A *philotimía* como um desejo elementar daqueles que querem governar, permite uma explicação que, sem contradizer o interesse da comunidade, nos ajuda a entender o motivo pelo qual qualquer indivíduo estaria disposto a abandonar todos os tipos de prazer reivindicado pela postura do Cirenaico. A *philotimía*, entendida como um impulso direcionado a um supremo prazer psicológico, explica todos os tipos de sacrifícios e, portanto, atua como um desafio ao hedonismo somático de Aristipo.¹¹

A caracterização da honra como um prazer da *psyché*, e da *philotimía* como um impulso psicológico, está diretamente referenciada na descrição básica de um dos heróis mais importantes de Xenofonte: Ciro, o Grande. Na intenção de explicar o ressonante e excepcional sucesso de Ciro, na *Ciropédia* (1.2.1), Xenofonte descreve a natureza do príncipe persa a partir dos três impulsos que dominam a sua *psyché*: a *philantropía*, a *philomátheia* e a *philotimía*.¹² Algo semelhante pode ser dito de outro grande modelo monárquico das obras de Xenofonte, Agesilau II. O rei espartano é celebrado por sua virtuosa *psyché* (*Ages.* 3.1), aspecto indicativo de que a *philotimía* era uma parte constitutiva de sua *phýsis* (*Ages.* 10.4).¹³ A noção de que a natureza humana tem consequências diretas no mundo da política e que, em particular, a natureza do governante é um dos fatores determinantes em sua carreira política, está declarada no próêmio da *Ciropédia* (1.1.2, 1.1.3).¹⁴ Este primeiro capítulo da *Ciropédia* funciona como um manual teórico em miniatura, no qual Xenofonte apresenta – usando Ciro como um pretexto – os elementos básicos de sua

filosofia política. Precisamente aqui, temos a indicação de que a *phýsis* de alguém (junto com a sua educação e origem) é um dos aspectos que devem ser investigados para entender os motivos pelos quais o príncipe persa distingue-se de outros, no que tange ao seu sucesso político. Além disso, o Sócrates de Xenofonte apresenta uma ideia similar. Nas *Memoráveis* (III.1.6), Sócrates afirma que a *phýsis* é uma das razões pelas quais um *stratégos* pode ter certas habilidades excepcionais.

Em *Hierão* (7.3) a expressão “amante do louvor” funciona como um sinônimo de *philotimía* (Cf. *Agês.* 10.4).¹⁵ Esta expressão, “*epáinou erastḗs*”, também é mencionada na *Ciropédia* (I.5.12), no primeiro discurso de Ciro aos seus *homótimois*, a classe dominante persa e a sua elite militar. Ciro foi escolhido como o comandante da expedição para apoiar os aliados medos, governados pelo seu tio materno, Ciaxares.¹⁶ Na Pérsia, Ciro e os *homótimois* receberam a mesma educação, incluindo a preparação física para a caçada e a guerra, além de um treinamento moral centrado no autocontrole (*enkrátēia*), na moderação (*sōphrosýnē*) e na justiça.¹⁷ O discurso de Ciro pretendia encorajar as suas tropas no início da campanha militar e, para isso, ele descreve os valorosos traços que compartilha com os seus soldados. Ele aponta a *philotimía* dos *homótimois* e a descreve como um traço psicológico, o mais belo e útil para a guerra (*Cir.* I.5.12). A razão para a sua importância reside no principal atributo daqueles que amam o reconhecimento: eles estão dispostos a enfrentar qualquer tipo de esforço e perigo para serem apreciados e reconhecidos. Como Tamiolaki enfatizou, Ciro recorre ao fato de que “a questão do prazer duradouro [...] em um esforço para persuadi-los a buscar a virtude e o esforço”.¹⁸ Este prazer duradouro, um prazer estável, é o prazer de ser honrado.

Para Xenofonte, a *philotimía* é um desejo que, para ser realizado, detém uma definição concreta e específica: para ser louvado é necessário agir. Então, o que deve ser feito? Existe algum tipo de esforço ou perigo igualmente digno da ambição de ser apreciado e honrado por outros? Depois de ouvir Simônides apontar a importância da *philotimía* para os governantes, Hierão insiste em explicar, exatamente, que tipo de honra é aspirada pelo

verdadeiro *philotimós* (*Hier.* 7.5). Nem toda honra é a mesma: existe uma coisa falsa, como uma honra distorcida, produzida pelo medo do sofrimento (*Hier.* 7.7). A falsa honra inclui os atos e as performances que tenham a aparência e os sinais da honra, mas que são outorgados sem o verdadeiro reconhecimento.¹⁹ A intimidação, as ameaças, a violência e a coerção resultam em uma honra distorcida e corrompida. No entanto, há uma maneira de se alcançar a verdadeira honra:

sempre que os homens sentem que alguma pessoa é competente para ser sua benfeitora, e passam a considerá-la como a fonte de suas bênçãos, para que de agora em diante o seu louvor esteja sempre em seus lábios, todos eles olham para ela como sua bênção peculiar, eles apelam para ela espontaneamente e se levantam de seus assentos, por meio do amor e não através do medo, eles a coroam por sua generosidade e caridade, e lhe trazem oferendas por livre vontade, esses mesmos homens, na minha opinião, honram verdadeiramente essa pessoa pelos seus serviços, e aquela que é tomada como digna é honrada pelos homens em muitas atitudes (*Hier.* 7.9).

A verdadeira honra é o reconhecimento dado livremente após a realização de ações admiráveis.²⁰ Isto é o resultado externo da verdadeira admiração interna: os gestos de reconhecimento ou louvor são a última etapa de um processo que se iniciou com o respeito, a devoção e a gratidão. Existe a verdadeira e a falsa honra, e esse contraste nos permite distinguir entre a verdadeira *philotimía* (aquela que deseja a verdadeira honra) e a falsa *philotimía* (aquela que cobiça qualquer tipo de honra, seja verdadeira ou falsa). Sendo assim, como insiste Xenofonte, a verdadeira *philotimía* é o resultado de um trabalho árduo e contínuo, portanto, devemos pensar que aqueles que são movidos pela falsa *philotimía* prefeririam o caminho mais simples, o da falsa honra, facilmente obtida por meio da intimidação ou da violência. Isso adiciona um novo nível de complexidade à divisão tradicional que Whitehead estabeleceu entre a boa *philotimía*, focada no interesse da comunidade e a má *philotimía* direcionada aos interesses individuais.²¹ Na verdade, a

philotimía de Xenofonte²² aparece como o núcleo de outro tipo de moralidade, na qual, como declarou Danzig,²³ “o interesse pessoal é compatível com o ato de beneficiar os outros”: a *philotimía* de Xenofonte é filantrópica *porque* é egoísta.²⁴

A perspectiva de transformar a falsa *philotimía* em uma *philotimía* real pode explicar a comparação feita por Simônides entre os humanos sem *philotimía* com o gado. No início do *Hierão*, o tirano homônimo à obra é um exemplo de falsa *philotimía*. Ele só governa porque impôs terror sobre a sua cidade e, ele mesmo, sente-se apavorado e temeroso com a vingança de seu povo. Ele é, de fato, a imagem viva do Tântalo de Iscômaco, no *Econômico* (21.21), sempre com medo de morrer. No entanto, o diálogo funciona de modo terapêutico²⁵ e Hierão admite o seu sofrimento e pretende seguir o conselho de Simônides.

Isso nos leva de volta à nossa pergunta anterior: os seres humanos semelhantes ao gado, ou seja, humanos sem *philotimía*, sem o desejo pela honra, realmente existem? O poeta de *Hierão* está contradizendo o próêmio da *Ciropédia* ou ele está apenas criando um esquema ficcional?

O cerne da abordagem de Simônides é, precisamente, corrigir a falsa *philotimía* com a verdadeira *philotimía*. Mencionar os humanos sem ambição é somente um dispositivo retórico instrumental para esta tarefa. Estritamente falando, não existem humanos sem ambição, mas a sua menção serve para diluir o peso da falsa *philotimía*, e também, para elevar a *philotimía* em dignidade. No entanto, ainda mais que isso, a invenção de Simônides sobre esse tipo de seres humanos não ambiciosos é a chave para não imbuir o medo na virtuosa reconversão de Hierão – como exposto na *Ciropédia* (I.1.1-2) – a verdade cruel é que quase todas as regras políticas estão condenadas ao fracasso por causa da ambição humana.

A associação entre a *philotimía* e o trabalho duro²⁶ (especialmente quando se trata de outras pessoas), também ocorre em outras obras de Xenofonte. No *Comandante de cavalaria*,²⁷ Xenofonte apresenta uma proposta de reforma da cavalaria ateniense, e um dos pontos que mais lhe interessa é aquele

denominado “psicologia militar”.²⁸ Por essa razão, a *philotimía* desempenha um papel fundamental como um impulso necessário para o desenvolvimento adequado de uma força militar (*Hipp.* 1.21, 1.26, 2.2, 7.3, 9.6).²⁹ De fato, a *philotimía* é a característica mais importante para os oficiais intermediários (*dekádarchoi*), uma vez que garante a busca de belas ações (*Hipp.*, 2.2),³⁰ e é também o traço psicológico que leva à prática e ao treinamento contínuos, tornando os soldados úteis para a cidade (*Hipp.* 1.21).³¹ Na *Ciropédia*, a conexão entre a *philotimía* e o esforço aparece já na adolescência de Ciro, em seu tempo na corte da Média.³² Ali, a ambição pelo reconhecimento é exemplificada por Xenofonte como a motivação do príncipe persa em treinar incansavelmente na arte da equitação (*Cir.* 1.3.3), uma técnica inexistente em sua terra natal. Ciro não descansa até se tornar o melhor cavaleiro e é reconhecido como tal por todos (*Cir.* 1.3.3, 1.3.15). Conforme a *Ciropédia* avança, o resultado positivo dessas ações, obtidos pela *philotimía* são notados: o treinamento de Ciro é o primeiro passo para a fundação de um corpo de cavalaria persa (*Cir.* IV.3.4), uma das reformas militares que permitirá a vitória contra a Assíria e a formação do Império Persa.³³

A *philotimía* atua como um impulso para se alcançar objetivos pessoais, mas essa realização individual tem um desenvolvimento prontamente comunitário: as honras dadas por ser bom em algo são modestas em comparação às honras ao realizar-se grandes coisas para toda a sociedade. Este é um bom exemplo da consideração original de Xenofonte sobre as visões tradicionais acerca das esferas pública e privada, as quais alguns estudiosos ressaltaram.³⁴ Enquanto uma perspectiva mais convencional entenderia o serviço social individual como uma oferta altruísta e generosa – virtude como a submissão da esfera privada à esfera pública –, a *philotimía* de Xenofonte reconfigura essa interação. Um compromisso social honesto também poderia ser uma forma de se obter certas coisas disponíveis apenas na esfera pública que são, no entanto, valiosas na esfera privada ou íntima.

O elo necessário entre a *philotimía* e o reconhecimento externo destaca a importância da competição: para um *philotimós*, a

única maneira de ser melhor é ser melhor que os outros, aos olhos dos outros. No *Comandante de cavalaria* (1.25-6), o desejo pela honra é satisfeito com belas armas e um corpo bem treinado (*Cf. Cons. Lac.* 7.3), mas também com a instituição de competições e prêmios para aqueles que são mais capazes dentro do corpo de cavalaria. Portanto, a *philotimía* e a *philoneikía* – o desejo de vitória – aparecem como desejos intimamente relacionados.³⁵ Esta não é a única ocorrência conjunta desses dois traços psicológicos. No final do *Económico* (21.10), Iscômaco identifica o bom líder – alguém dotado de um caráter real³⁶ – como aquele que pode incitar seus subordinados à *philoneikía* e à *philotimía*. Essas duas ambições, quando devidamente orientadas, são essenciais para todos os trabalhos e para o sucesso. A ligação (sem a palavra “*philotimía*”, mas com conceitos relacionados à aquisição de honrarias) também aparece na *Constituição dos Lacedemônios*. Nesta obra, Xenofonte explica como Licurgo estabeleceu os “Trezentos” visando criar um meio de canalizar as ambições dos jovens, usando a competição como uma maneira de classificar a maior das honras, isto é, ingressar no corpo de elite de poucas centenas dos melhores guerreiros espartanos (*Cons. Lac.* 4.2-5).³⁷ Com isso, a *philoneikía*, como um desejo individual para superar os outros, é abertamente incentivada a serviço da sociedade. O mesmo vale para a *Ciropédia*, onde a *philoneikía*, se cuidadosamente gerenciada, pode ser usada para o bem de todo o exército (*Cir.* III.3.3, VII.1.18, *Cf. Mem.* II .6.5, III.4.3).

Além disso, a *Ciropédia* também observa a estreita associação entre a *philotimía* e a *philoneikía*. O próprio Ciro, que se diz o mais ambicioso (*philotimótatos*), também é descrito como *philónēikos* (*Cir.* I.4.15, VIII.2.14). Somado a isso, a *philotimía* e a *philoneikía* aparecem juntas como as razões para a realização de jogos preparatórios e competições antes da guerra. A *philoneikía* é o impulso que motiva os jogos, anteriormente à invasão da Armênia (*Cir.* II.1.22), mas, também, gera inveja entre os nobres que participam das competições descritas no final da *Ciropédia* (VIII.2.26). É possível explicar esses dois desfechos antitéticos da *philoneikía* se revisarmos a sua relação com a *philotimía*. Seria a

vitória por si mesma um objetivo final ou apenas um meio para algo maior? Para Xenofonte, um governante deve buscar a vitória e o sucesso em nome do bem-estar dos governados e pela admiração que provém dela (*Cir.* I.6.1 ff, esp. I.6.8, I.6.10, I.6.21).³⁸ Assim, a *philoneikía* não aparece como um traço psicológico independente, mas como dependente de um desejo de admiração e honrarias. Se, de fato, a *philotimía* e a *philoneikía* não estão ligadas de forma igualitária, e sim de um modo hierárquico, dependente, este pode ser o motivo pelo o qual a *philoneikía* poderia ter ocorrido em situações negativas. Existem duas possibilidades: a *philoneikía* teria perdido a *philotimía* como um traço principal e teria como referência, por exemplo, a *philokerdeía*, que tornaria o objetivo final da vitória um mero lucro, ou a *philoneikía* é impulsionada por uma falsa *philotimía*, a qual corromperia o desejo de vitória (por exemplo, não desejar a vitória sobre os inimigos, mas sobre os amigos e os colegas).

Como a *philotimía* funciona nos jogos antes da guerra contra a Armênia? Na época da *Ciropédia* (III.3 ff), Ciro conseguiu submeter o rei armênio rebelde e também derrotou os caldeus. Ele até se organiza para fazer da Armênia e da Caldéia aliados da Pérsia e da Média contra a Assíria. No entanto, a campanha militar faz uma pausa e o exército descansa antes de continuar a guerra. Neste momento, Ciro:

[...] observou que, por eles estarem tão ansiosos para se destacarem naqueles exercícios em que competiam uns contra os outros, muitos dos soldados estavam até enciumados uns dos outros; por esta razão, ele [Ciro] também queria levá-los para o território inimigo o mais rápido possível. Afinal, ele sabia que os perigos comuns faziam os camaradas se tornarem mais gentis e bem dispostos uns com os outros, e que no meio de tais perigos não haveria ciúmes daqueles que usam decorações em suas armaduras ou daqueles que estão lutando pela glória; pelo contrário, os soldados elogiam e amam ainda mais os seus companheiros, porque reconhecem neles colegas de trabalho para o bem comum (*Cir.* III.3.10).

A situação é especialmente interessante. A *philotimía*, já

descrita como uma virtude psicológica dos soldados persas, aqui aparece como um aspecto negativo que deve ser abordado. De fato, a *philotimía* requer outros meios (*i.e.*, alguém para ser superado, alguém para ser melhor, etc.) aos olhos de um terceiro (ou seja, alguém para ver e avaliar essas ações). Ao invés de negar essa propriedade intrínseca, Ciro a abraça. A sua habilidade está em redirecionar a *philotimía* para um alvo adequado. E assim, os inimigos desempenham o papel como o objeto para que a *philotimía* dos soldados se desenvolva adequadamente: derrotar os adversários traz honra e reconhecimento dos comandantes, camaradas e da sociedade como um todo. Ao mesmo tempo, os perigos iminentes (o medo de sofrer danos futuros) dissolve qualquer tipo de querela que possa existir entre os membros de uma comunidade e, nesta situação, os resultados da *philotimía* (tentando alcançar a honra derrotando inimigos, criando novas estratégias, realizando atos corajosos, etc.) torna-se novamente valioso para todos (*Cf. Cons. Lac. 4.5, Cir. I.2.12*).

O relato de Xenofonte expõe o que acontece quando não existem adversários externos. Sem inimigos, os únicos meios de se adquirir o que é desejado pela *philotimía* é através dos companheiros de exército. A competição não somente rompe os laços de amizade entre os companheiros, como também desperta o ciúme. Ciro responde a essa situação com duas medidas complementares. A mais óbvia é reiniciar rapidamente a guerra com o objetivo de enfrentar um inimigo comum (*Cir. III.3.12*). A segunda estratégia demonstra outro aspecto do bom desenvolvimento da *philotimía*: a importância de uma hierarquia que estabelece claramente que nem todos os reconhecimentos têm o mesmo peso, ao invés disso, enfatiza que eles são dependentes de quem fornece esse reconhecimento. Ciro convoca todo o exército em perfeita ordem, armado e completamente vestido, e reitera toda a cadeia de comando, explicando em detalhes quais oficiais que estão no comando de cada uma das seções do exército (*Cir. III.3.11*). Essa reafirmação de uma estrutura vertical permite que ele organize facilmente os prêmios, as punições e as recompensas, bem como as honras e os reconhecimentos. A *philotimía* inicial

descontrolada é uma forma da falsa *philotimía*, descrita anteriormente: os soldados buscam obter reconhecimento sem quaisquer restrições em seus atos, os quais podem se tornar prejudiciais à sua sociedade (ou, neste caso, ao exército). A intervenção de Ciro consegue reconverter esse impulso, recuperando sua configuração original e útil.

A importância de um critério hierárquico para organizar a competição e, portanto, o acesso às honrarias, impulsionando o desenvolvimento virtuoso da *philotimía*, é um dos assuntos do *Comandante de Cavalaria* (1.23-25, 9.3).³⁹ A ideia de que a *philotimía* sem critério é uma falsa *philotimía* – e, portanto, um tipo corrupto com consequências negativas – nos permite explicar a caracterização negativa de Alcibíades e Crítias como *philotimótatoi* (*Mem.* 1.2.12).⁴⁰ Este é um estranho uso pejorativo de um *philotimós* superlativo:⁴¹ como vimos, Xenofonte usa esta palavra outras cinco vezes e sempre o faz com conotações positivas, ao mesmo tempo em que destaca sua utilidade para toda a sociedade (*Cf. Mem.* III.1.10; III.5.3; *Cir.* 1.2.1; *Ages.* 10.4; *Hipp.* 2.2).⁴²

No início do primeiro livro das *Memoráveis*, Xenofonte se dedica a defender Sócrates das acusações feitas contra ele.⁴³ Em um trecho seguinte (*Mem.* 1.2.12 ff.), o filósofo enfrenta o que deve ter sido uma das circunstâncias mais comprometedoras para os seus contemporâneos: a sua relação com Crítias e Alcibíades. A narrativa de Xenofonte é muito clara: Crítias e Alcibíades causaram muitos danos a Atenas, e a causa foi a natureza destes sujeitos. Eles eram os mais ambiciosos dos atenienses, o que os levou a buscar fama a todo custo e a desejarem-na sem restrições, de modo que pudessem participar de todas as decisões políticas (*Mem.* 1.2.14). A representação que Xenofonte elabora destes dois personagens, e de suas predisposições psicológicas, é evidente, à luz do que temos argumentado: estamos enfrentando a falsa *philotimía*, do tipo que não se importa em realizar boas ações, mas, simplesmente, sendo realizada para satisfazer a honra – de modo performático – sem qualquer consideração sobre as razões ou as motivações para o seu reconhecimento.

Qual é a razão dessa *philotimía* corrompida? É possível

especular três motivos na ausência de critérios hierárquicos. A primeira razão especulativa, e não explícita, pode ser encontrada nas críticas socráticas à democracia e à sociedade ateniense.⁴⁴ Por exemplo, Antístenes, que é retratado como uma das influências de Xenofonte, afirma que a democracia é marcada pela ausência de qualquer critério. Na filosofia de Antístenes, a democracia ateniense é um sistema político que não leva em consideração que é necessário algum nível de conhecimento técnico para tomar decisões informadas. Se alguém pode ocupar qualquer cargo político, uma falsa horizontalidade é estabelecida onde os setores mais desfavorecidos são prejudicados por aqueles que realmente têm a experiência para alcançar uma posição de poder (*Cf. SSR VA 72, SSR v.A. 73, SSR VA 68*). O único uso negativo do superlativo de *philotimós* nas obras de Xenofonte ocorre, precisamente, em um contexto dramático da democracia, enquanto, nas outras cinco oportunidades, a sua aplicação envolve estruturas monárquicas ou militares, ou seja, cenários claramente hierárquicos. Não seria estranho pensar que, para Xenofonte, a sociedade ateniense – como existia nos tempos de Alcibíades e Crítias – favoreceu o aparecimento, o desenvolvimento e o estrelato excessivo de personagens incomuns, marcados por falsa *philotimía*.

Uma segunda razão para o desenvolvimento dessa falsa *philotimía* está ligada à ausência de hierarquia, ou os critérios podem estar no desprezo que Alcibíades e Crítias manifestavam por Sócrates como professor e por seu modelo de liderança (*Mem. 1.2.14 ff*). A rejeição desses sujeitos ao estilo de vida socrático – chegando ao extremo de preferirem a morte de Sócrates (*Mem. 1.2.16*) – ainda que as suas virtudes fossem plenamente conhecidas, é um sinal da incapacidade desses homens de aceitarem um critério estável, além de sua própria ambição.

Finalmente, existe uma terceira razão: o fato de Alcibíades e Crítias se negarem a reconhecer a preponderância hierárquica que a *sōphrosýnē* deveria ter sobre todas as virtudes relacionadas ao comportamento (*Mem. 1.2.15, 1.2.17*).⁴⁵ Para ilustrar a sua importância, Xenofonte afirma que aqueles que têm grandes habilidades, mas não têm a *sōphrosýnē*, estão mais inclinados a fazer

o errado e a cometer injustiças (*Mem.* IV.3.1). Nesse sentido, somente com o cultivo da *sōphrosýnē* como virtude, podemos conceber o bom desenvolvimento da *philotimía*, ou seja, o desenvolvimento da verdadeira *philotimía*, aquela que leva as pessoas a realizarem boas ações.

Vamos nos debruçar sobre esse último ponto. Mencionamos que o bom desenvolvimento da *philotimía* está diretamente relacionado, em um nível sociopolítico, ao reconhecimento da existência de algum tipo de ordem ou hierarquia que permita o estabelecimento de diferentes tipos de reconhecimento ou honrarias a serem almejadas. O gatilho no nível psicológico é, como mencionado anteriormente, a *sōphrosýnē*. A conversa entre Tigranes e Ciro sobre a *sōphrosýnē* destaca a utilidade dessa virtude por estar ciente do seu lugar. Ciro derrotou o governante armênio, antigo vassalo dos medos, que havia se rebelado por aspirar a maior das liberdades. O seu filho Tigranes, mostrando a sua educação – adquirida por um professor muitas vezes identificado com Sócrates (*Cir.* III.3.38)⁴⁶ –, discutiu com Ciro para salvar a vida de seu pai (*Cir.* III.3.14-40). Uma parte importante do diálogo entre Tigranes e Ciro trata da *sōphrosýnē* do armênio (e a sua carência da mesma) (*Cir.* III.1.16-21), uma vez que essa é a causa de sua rebelião. A *aphrosýnē* explica porque um homem tentaria, por exemplo, vencer alguém que é obviamente superior. Ou ainda, no caso do armênio, essa explica o motivo de ter se revoltado contra Ciro. Uma derrota aberta e clara foi um instrumento necessário para impor a recuperação de sua moderação: quando o *áphrōn* foi superado em todos os atributos de forma explícita e direta, ele passa a entender o seu lugar e, portanto, recupera a sua *sōphrosýnē* (*Cf. Cir.* III.1.19). Uma noção semelhante aparece no final do *Econômico* (21.12), onde a posse da *sōphrosýnē* distingue aqueles que sabem governar daqueles que não o sabem.⁴⁷ Nesse caso, a moderação desempenha um papel fundamental, pois é a virtude que permite a um líder governar sobre todos os assuntos dispostos. Sem a *sōphrosýnē* cada governante é um governante despótico, e governar sobre súditos relutantes é uma vida infernal.⁴⁸ A moderação, portanto, envolve a

capacidade de reconhecer as suas próprias habilidades e as dos outros, e agir de acordo com essas. Isso se encaixa na máxima do Sócrates de Xenofonte, ao estabelecer que a *sōphrosýnē* é igual a *sophía*, e isso significa saber o que é bom e belo e a sua busca, além de saber o que é ruim e feio, para assim evitá-lo (*Mem.* III.9.4).

Com a *sōphrosýnē* – a virtude que ensina a identificar e a respeitar aquele dotado da responsabilidade social adequada – a *philotimía* torna-se o desejo de um louvor verdadeiro que só pode acontecer ao se realizar boas ações. Isso assemelha-se às palavras de Simônides, as quais afirmam que existe um retorno virtuoso entre o verdadeiro trabalho duro e o *sōphrosýnē* (*Hier.* 9.8). Como mencionado anteriormente, juntamente à *sōphrosýnē*, a *philotimía* é sempre uma verdadeira *philotimía*. Embora isso não seja explícito, podemos pensar que isso esteja exemplificado no caso dos soldados que recuperaram a sua moderação graças ao reforço da cadeia de comando. No início das hostilidades, eles param de competir uns com os outros e retomam à *philotimía* completamente na guerra contra um inimigo verdadeiro. Também é admirável que o *philotimótatos* arquetípico de Xenofonte, *par excellence*, Ciro, complementa o seu desejo natural por admiração com um intenso treinamento na *sōphrosýnē*, aprendido em sua infância na Pérsia (*Cir.* I.2.8-9) e, posteriormente, exercitado ao longo de sua vida adulta (*Cir.* VI.1.47).

Embora a falsa *philotimía* tenha, a longo prazo, somente consequências negativas, a verdadeira *philotimía* é o impulso para as boas ações comunitárias, pois somente com essa que os sujeitos podem obter a verdadeira aprovação. Esse potencial pode ser verificado em qualquer posição social ou política. Por exemplo, a *philotimía* é a causa de os soldados exercitarem e melhorarem as suas habilidades, o que resulta em benefícios para as suas cidades (*Hipp.* 1.21, 1.25). Sem dúvidas, no entanto, a *philotimía* desencadeia toda a sua magnitude e se desdobra nos esforços mais amplos, quando vivenciados e envolvidos por um governante com *sōphrosýnē*. Esse parece ser o desenvolvimento ideal de Xenofonte acerca do desejo pela honra, ilustrado pelo conselho de Simônides e, também, pelas recomendações de Cambises, o velho, a Ciro (*Cir.*

1.6.7 ff) e, finalmente, os de Ciro para os seus filhos (*Cir.* VIII, 7.7 ff): é necessário proporcionar uma vida realmente boa aos governados, a fim de ser honrado por eles e para governar alegremente. Gray apontou corretamente que “o motivo para o líder promover essa *eudaimonía* aos seus seguidores é a busca de sua própria *eudaimonía*, porque ele deve usá-los para o sucesso”.⁴⁹ Contudo, esse mecanismo aplica-se a todos os seres humanos, porque, se confiamos no julgamento de Sócrates, não existe nada mais virtuoso para qualquer indivíduo do que ser útil à sociedade (*Mem.* IV.1.1-2). Como vimos, o principal impulso para a busca de ações boas e benéficas é a ambição de ser reconhecido por outros. É claro que os líderes e os governantes estão em uma posição melhor para fazerem grandes ações e , também, para serem honrados por seus companheiros e subordinados. Mas, através da *philotimía*, todos, independentemente do seu *status* político ou social, podem desfrutar de verdadeira admiração e das verdadeiras honras.

ABSTRACT

In this article, I defend the idea that Xenophon frames, principally in the *Cyropedia* and the *Hieron*, a psychological scheme regarding the political leaders in which the *philotimía* ranks first. There is a bad and a good one: the negative one is connected with the desire to be honored without paying attention to the consequences, while the positive *philotimía* aims to practice good actions for the society, being characterized by *sōphrosýnē*, the xenophontian virtue *par excellence*. However, the innovation of the Xenophon's scheme is that the *philotimía* has the positive function to recompense the individual as well as the society, in a way in which egoism and common interest are – at the same moment – symbiotically benefitting each other.

KEYWORDS

Xenophon; Psychology; Politics; Socratics; *Philotimía*.

REFERÊNCIAS

- ALEXIOU, E. Competitive Values in Isocrates and Xenophon, **Trends in classics**, 10.1, 114-133, 2018.
- AZOULAY, V. **Xénophon et les grâces de pouvoir**. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2004.
- BANDINI, M.; DORION, L.-A. **Xénophon**, Mémoires. Paris: Les Belles Lettres, 2000.
- BIONDI, E. La peur du tyran dans le *Hiéron* de Xénophon: un cas de psychanalyse qui ne dit pas son nom. In: COIN-LONGERAY, S.; VALLAT, D. (Eds.). **Peurs antiques**. Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2015. p. 163-172.
- BEVILACQUA, F.F. Seduzione e potere nella *Ciropeia* e nell' *Economico* di Senofonte. In: BENEDETTI, F.; GRANDONNI, S. (Ed.). **Studi di Filologia e tradizione greca in memoria di Aristide Colonna**. Napoli, 2003. p. 131-140.
- _____. Kalokagathía e kaloi kagathoi nelle opere socratiche di Senofonte (*Memorabili, Economico, Simposio*), **Magazzino di filosofia**, 32, p. 1-50, 2018.
- BRANCACCI, A. Episteme and Phronesis in Antisthenes, **Méthexis**, 18, p. 7-28, 2005.
- _____. Sull'etica di Antistene. In: ROSSETTI, L.; STAVRU, A. (Eds.). **Socratica 2008: Studies in Ancient Socratic Literature**. Bari: Levante editori, 2010. p. 89-118.
- _____. **Memorabili di Senofonte**. Turin: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2010.
- _____. Introduzione al pensiero politico di Antistene. In: STAVRU, A.; DE LUISE, F. (Eds.). **Socratica III: Studies on Socrates, the Socratics and the Ancient Socratic Literature**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013. p. 29-40.
- BREITENBACH, H.R. **Historiographische Anschauungsformen Xenophons**. Freiburg: diss. Basel, 1950.
- BUXTON, R. Xenophon on Leadership: Commanders as Friends. In: FLOWER, M. (Ed.). **The Cambridge Companion to Xenophon**. London; New York: Cambridge University Press, 2017, p. 323-337.
- 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.
- CHRISTESEN, P. Xenophon's *Cyropaedia* and Military Reform in Sparta, **The Journal of Hellenic Studies**, 126, p. 47-65, 2006.
- CLASSEN, J. Xenophons Darstellung der Sophistik und der Sophisten, **Hermes**, 112, p. 154-167, 1984.

- DANZIG, G. The Best of the Achaemenids: Benevolence, Self-Interest and the 'Ironic' Reading of Cyropaedia. In: TUPLIN, Christopher; HOBDEN, Fiona (Ed.). **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden; Boston: Brill, 2012. p. 499-539.
- DECLIVA CAZZI, P. **Antisthenis fragmenta**. Milano: Cisalpino, 1966.
- DUE, B. **The Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods**. Aarhus: Aarhus University Press, 1989.
- EDMUNDS, L. Socrates and the 'Royal Art' (Basilike Techné), **Teoria Politica**, Nuova Serie, V, p. 77-99, 2015.
- GRAY, V. Xenophon's Hiero and the Meeting of the Wise Man and Tyrant in Greek Literature, **CQ**, New Series, 36, p.115-123, 1986.
- _____. **Xenophon's Mirror of Princes**. Reading the Reflections. Oxford, 2011.
- _____. Xenophon *eudaimonía*. In: DE LUISE, F.; STAVRU, A. **On Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013.
- GRIBBLE, D. **Alcibiades and Athens: a Study in Literary Presentation**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- HIGGINS, W. E. **Xenophon the Athenian: the Problem of the Individual and the Society of the Polis**. Albany: State University of New York Press, 1977.
- HUMBLE, N. **Xenophon's View of Sparta** (Dissertation). Ontario: McMaster University, 1997.
- _____. The *Agésilao*s and the Genre of Encomium. In: POWELL, A.; RICHER, N. (Eds.). **Xenophon and Sparta**. London/Swansea: The Classical Press of Wales, 2020. p. 291-317.
- ILLARRAGA, R. Los modos de la Corte: la formación meda de Ciro en *Ciropedia*, **Revista Portuguesa de Filosofia**, 73, p. 1607-1642, 2017.
- _____. Note sulla forme della monarchia in Senofonte, **Magazino di Filosofia**, 32, p. 50-60, 2018a.
- _____. Enkrátēia y gobierno: el gobernante insensato de Aristipo y su aparición en *Ciropedia*, **Méthexis**, 30, p. 1-30, 2018b.
- JOHNSON, D. Aristippus at the Crossroads: the Politics of Pleasure in Xenophon's *Memorabilia*, **Polis**, 26, p. 204-222, 2009.
- JOHNSTONE, S. Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style, **Classical Philology**, 89, p. 219-40, 1994.
- KEIM, B.D. Honor and the Art of Xenophontic Leadership, **Histos Supplement** 5, p. 121-162, 2016.
- _____. Xenophon's *Hipparchikos* and the Athenian Embrace of Citizen *Philotimía*, **Pólis**, 35, p. 499-522, 2018.

- LU, H. **Xenophon's Theory of Moral Education**. Cambridge: Cambridge Scholars Pub, 2015.
- LUCCIONI, J. **Xénophon**. Hiéron. Paris; Presses Universitaires de France, 1947.
- _____. **Xénophon et le socratisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- MANES, E.L. **Agésilao di Senofonte**: tra commiato ed encomio. Milano: Edizioni Universitaire Jaca, 1992.
- MÁRSICO, C. **Los filósofos socráticos**: testimonios y fragmentos I. Megáricos y Cirenaicos. Buenos Aires: Losada, 2013.
- _____. **Los filósofos socráticos**: testimonios y fragmentos; Antístenes, Fedón, Esquines y Simón. Buenos Aires: Losada, 2014.
- MÁRSICO, C.; ILLARRAGA, R.; MARZOCCA, P. **Jenofonte/Pseudo-Jenofonte**: La constitución de los lacedemonios; Hierón; La constitución de los atenienses. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2017.
- MORRISON, D. Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon, **Les Études philosophiques**, 69, p. 177-192, 2004.
- _____. Remarques sur la psychologie morale de Xénophon. In: NARCY, M.; TORDESILLAS, A. (Eds.). **Xénophon et Sócrate**. Paris: Vrin, 2008, p. 11-28.
- NADON, C. **Xenophon's Prince**: Republic and Empire in the Cyropaedia. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2001.
- NESTLE, W. Xenophon un die Sophistik, **Philologus**, 94, p. 31-50, 1941.
- NORTH, H. **Sophrosyne**: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature. Ithaca: Cornell University Press, 1966.
- NOUSSIA, M. Redefining Use, Expenditure and Exchange of Private Wealth: the Socratic Model, Antisthenes and the Cynics, **Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne**, 19, p. 319-333, 2016.
- OCCHIPINTI, E. *Philia* and Utilitarianism in Plato and Xenophon, **Sileno**, 42, p. 91-110, 2016.
- PANGLE, L. S. Xenophon on the Psychology of Supreme Political Ambition, **American Political Science Review**, 11, p. 308-321, May 2017.
- PATZER, A. **Antisthenes der Sokratiker**: das Literarische Werk un die Philosophie, Dargestellt am Katalog der Schriffter. Dissertation, Heidelberg University, 1970.
- POMEROY, S. **Xenophon Economicus**: a Social and Historical Commentary. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- PRINCE, P. **Antisthenes of Athens**: Texts, Translations, and Commentary. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015.

- SANDRIDGE, N. **Loving Humanity, Learning, and Being Honored: the Foundations of Leadership in Xenophon's Education of Cyrus**. Princeton: Center of Hellenic Studies, 2012.
- SEVIERI, R. The Imperfect Hiero: Xenophon's *Hiero* as the (Self-)Taming of a Tyrant. In: TUPLIN, C. (Ed.). **Xenophon and His World**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004, p. 277-289.
- STOLL, O. For the Glory of Athens: Xenophon's Hipparchikos Logos, a Technical Treatise and Instruction Manual on Ideal Leadership, **Studies in History and Philosophy of Science**, 43, p. 250-257, 2012.
- STURZ, F. **Lexicon Xenophonticum I**. Leipzig: Nabu Press, 1964 [original de 1801].
- TAKAKJY, L. Xenophon the Literary Critic: The Poetics and Politics of Praise in Hiero, **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, 57, p. 49-73, 2017.
- TAMIOLAKI, M. Emotion and Persuasion in Xenophon's Cyropaedia, **Phoenix**, 70, p. 40-63, 2016.
- _____. Athenian Leaders in Xenophon's Memorabilia, **Histos**, Supplement 5, p. 1-49, 2016b.
- TATUM, J. **Xenophon's Imperial Fiction: on the Education of Cyrus**. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- TSOUNA, V. Cyrenaics and Epicureans on Pleasure and the Good Life: The Original Debate and Its Later Revivals. In: WEISSER, S.; THALER, N. (Eds.). **Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy**. Leiden; Boston, 2016, p. 113-49.
- TUPLIN, C. Xenophon, Sparta and the Cyropaedia. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (Ed.). **The Shadow of Sparta**. Swansea: The Classical Press of Wales, 1994, p. 127-182.
- URSTAD, K. Aristippus and Freedom in Xenophon's Memorabilia, **Praxis**, 2, p. 41-55, 2008.
- WHITEHEAD, D. Competitive Outlay and Community Profit. Philotimia in Democratic Athens, **Classica et Medievalia**, 34, p. 55-74, 1983.
- _____. **The Demes of Attica, 508/7 - ca. 250 B.C.**: a Political and Social Study. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- VILLAR, F. The Uses of *Sophistés* in Xenophon. In: MÁRSICO, C.; LOPES, D.R.N. (Ed.). **Xenophon Philosopher: Ethics and Argumentation**. Bern: Peter Lang (forthcoming)
- VRIES, G de. Sophrosúne en grec classique, **Mnemosyne**, 11, p. 81-101, 1943.
- ZILIOLO, U. **The Cyrenaics**. Durham: Acumen Publishing, 2014.

¹ V. Gray (1986, p. 117) pontuou que “as ideias de *Hierão* são as do próprio Xenofonte e o autor se utiliza do diálogo como um veículo para a sua expressão”. A autora (1986, p. 123) sustenta que a inovação literária do formato do *Hierão* corresponde a intenção de Xenofonte em apresentar o que entende como a mais ampla e completa imagem da tirania. R. Illarraga (2018a, p. 50-60) defende que Xenofonte não entendeu a tirania e a monarquia como categorias fixas, mas como um complexo contínuo que compreendia uma percepção mais ampla dessas noções de governantes. No entanto, para o presente artigo, iremos nos referir a todos os governantes unipessoais de Xenofonte como “governantes”, sem criarmos distinções entre tiranos (*Hierão*) e reis (Ciro, Agesilau). Cf. D. Morrison (2004).

² Esta ideia também pode ser encontrada nas *Memoráveis* (IV.5.9; Cf. *Mem.* I.3.8, I.3.15, II.1.30). Estas noções parecem semelhantes, embora mais moderadas que as de Antístenes. Para maiores informações, ver: P. Declava Caizzi (1966), A. Patzer (1970), A. Brancacci (2005; 2010; 2013), C. Mársico (2014), Prince (2015). Já para as possíveis conexões entre o pensamento de Xenofonte e Antístenes, ver: M. Noussia (2016).

³ Todas as traduções deste texto se basearam na edição da Loeb Classical Library (MARCHANT; BOWERSOCK, 1914), com algumas modificações.

⁴ Considerando que “*ανδρ*” em *Hierão* (7.3) não aparece para estabelecer um julgamento moral sobre gênero e suas ligações com a *philotímia*, mas serve para estabelecer uma hierarquia da dignidade humana: feras, humanos que se assemelham as feras e humanos virtuosos. Ver F.W. Sturz, o quarto significado da palavra *ανδρ* (1801, p. 237). Uma leitura que entenda esta sentença como uma consideração sobre gênero precisaria considerar que na perspectiva de Xenofonte “como *ἀνθρώποι*, a mulher também pode se preocupar com a sua honra, não apenas no sentido reduzido de castidade, mas a respeito da sua própria compreensão aos olhos de suas respectivas comunidades” (KEIM, 2016, p. 130).

⁵ TATUM, 1989, p. 60.

⁶ ALEXIOU, 2018, p. 126. Para maiores referências, ver F. Bevilacqua (2018).

⁷ PANGLE, 2017, p. 318.

⁸ Sobre o debate entre Aristipo e Sócrates ver K. Urstad (2008), D. Johnson (2009) e R. Illarraga (2018b).

⁹ Para uma introdução à ética do Cirenaico, ver C. Mársico (2013), U. Zilioli (2014) e V. Tsouna (2016).

¹⁰ Para o pensamento político de Aristipo aqui e a sua relação com Xenofonte, veja R. Illarraga (2018b).

¹¹ R. Sevieri (2004), e mais tarde e mais profundamente L. Takakji (2017), comentaram sobre as conexões entre a poesia epinícia e o *Hierão*. De acordo com Takakji, o foco de Xenofonte na riqueza (e nos prazeres associados a ela) funciona como uma crítica ao tema da “riqueza” dentro do gênero epinício (tradicionalmente, as odes de vitória). Isso não é incompatível com a compreensão dessas referências à riqueza, mas também com outros prazeres somáticos, além de funcionar como uma referência intertextual a Aristipo: Xenofonte está revendo negativamente uma imagem de prazer e uma definição de felicidade que aparecem em diferentes gêneros e pensadores.

¹² Isso foi discutido de forma excepcional por N. Sandridge (2012), especialmente na introdução de sua obra.

¹³ Ver E. Manes (1992, p. 171). Sobre a representação de Agesilau em Xenofonte, ver N. Humble (2020).

¹⁴ F. Bevilacqua (2003, p. 138).

¹⁵ B. Due (1989, p. 218).

¹⁶ Cf. Tatum (1989, p. 15 ff).

- ¹⁷ Cf. W.E. Higgins (1977, p. 45-46), B. Due (1989, p. 150-151), e H. Lu (2015, p. 63 ff).
- ¹⁸ Cf. M. Tamiolaki (2016, p. 58-59).
- ¹⁹ J. Luccioni (1947, p. 77).
- ²⁰ Cf. Uma ideia semelhante aparece na *Ciropédia* (I.6.21), na qual Ciro diz que as pessoas obedecem a alguém “que eles consideram mais bem informado sobre tudo o que é útil, mais do que eles sabem”. Para o *Comandante de Cavalaria*, ver O. Stoll (2012, p. 254-255).
- ²¹ Ver D. Whitehead (1983, p. 55-74; 1986, p. 234-252).
- ²² De agora em diante, “*philotimía*” será referida como “verdadeira *philotimía*” a menos que declaremos o contrário.
- ²³ G. Danzig (2012, p. 538).
- ²⁴ A inovação de Xenofonte, nos termos da divisão de Whitehead, é que *idia* e *demosía philotimía* são fundidas em um só termo/ideia.
- ²⁵ Para essa abordagem, ver E. Biondi (2015, p. 163-172).
- ²⁶ Cf. S. Johnstone (1994, p. 219-40).
- ²⁷ Em português, o *Hipparchikós* é traduzido como *Comandante de Cavalaria*. No decorrer do texto, a mesma será abreviada nas citações como *Hipp*.
- ²⁸ H.R. Breitenbach (1950, p. 87).
- ²⁹ B. Keim (2018, p. 499-522).
- ³⁰ B. Keim (2018, p. 507).
- ³¹ Para o utilitarismo em Xenofonte, ver E. Occhipinti (2016, p. 91-110).
- ³² R. Illarraga (2017, p. 1620).
- ³³ P. Christesen (2006, p. 49).
- ³⁴ Tatum (1989, p. 60). Cf. *Mem.*, IV.1.2.
- ³⁵ Para a *philoneikía* em Xenofonte ver C. Tuplin (1994, p. 155), N. Humble (1997, p. 219) e V. Azoulay (2004, p. 143).
- ³⁶ Para esta expressão em obras socráticas, consulte L. Edmunds (2015), J. Luccioni (1953, p. 144-146).
- ³⁷ Sobre essas questões, ver C. Mársico, R. Illarraga e P. Marzocca (2017, p. 122-123).
- ³⁸ V. Gray (2011, p. 265-267). Para uma leitura contrária à ideia de ironia nesta passagem, ver C. Nadon (2001, p. 164-178).
- ³⁹ Keim (2018, p. 515).
- ⁴⁰ Veja D. Gribble (1999, p. 223).
- ⁴¹ Diferentemente de Alexiou (2018, p. 123), não vejo nenhuma dimensão apologética. M. Tamiolaki (2016, p. 8-9) afirmou que a interpreta – sendo esse um pensamento interessante – que os trabalhos de Xenofonte falham em notar as qualidades negativas da *philotimía*.
- ⁴² Alexiou (2018, p. 122).
- ⁴³ M. Bandini e L.-A. Dorion (2000, p. CCXXXIX).
- ⁴⁴ Para as críticas socráticas à democracia e ao seu pró-laconismo, veja P. Cartledge (2009, p. 311-317).
- ⁴⁵ Sobre a *sophrosýnē* em Xenofonte, ver G. de Vries (1943, p. 81-101), H. North (1966, p. 128, 130-131), Due (1989, p. 1970), D. Morrison (2008, p. 11-28) e F. Bevilacqua (2010, p. 53 – notas, 144 ff.)
- ⁴⁶ Xenofonte fala de um sofista sem nome, mas esta palavra não tem o mesmo significado depreciativo que tem em Platão, por exemplo. Veja W. Nestle (1941), J. Classen (1984) e F. Villar (no prelo).
- ⁴⁷ Ver S. Pomeroy (1994, p. 344).
- ⁴⁸ Ver R. Buxton (2017, 331-332).
- ⁴⁹ V. Gray (2013, p. 63); Cf. V. Azoulay (2004, p. 100).