



# CALÍOPE

## Presença Clássica

*Dossiê sobre Xenofonte*

2021.1 . Ano xxxviii . Número 41

# CALÍOPE

## Presença Clássica

ISSN 2447-875X

*Dossiê sobre Xenofonte*

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  
Estátua de Xenofonte em frente ao parlamento austracio em Viena.

EDITORAÇÃO  
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](http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas) – [pgclassicas@letras.ufrj.br](mailto:pgclassicas@letras.ufrj.br)

## Sumário

*Apresentação* | Luis Filipe Bantim de Assumpção | Rainer Guggenberger | 05

ARTIGOS | 09

¶ *Instabilidade e harmonia nos discursos das Helênicas de Xenofonte* | Emerson Cerdas | 09

¶ *Os elementos socráticos da Constituição dos Lacedemônios de Xenofonte* | Luis Filipe Bantim de Assumpção | 46

¶ *Como elogiar um rei espartano: distanciando Agesilau de Esparta no encômio de Xenofonte* | Gabriel Cabral Bernardo | 86

¶ *Agesilau, um rei em três tempos* | Maria Aparecida de Oliveira Silva | 121

¶ *La inteligencia del cazador: virtudes intelectuales, filosofía y sofística en Jenofonte y Aristóteles* | Claudia Marsico | 143

¶ *Xenofonte e sua psicologia da philotimía* | Rodrigo Illarga | 171

¶ *Hiéron craint-il Simonide?: le passage “central” du Hiéron selon Leo Strauss* | Louis-André Dorion | 195

¶ *The Straussian Reception of Xenophon’s Cyropaedia* | William Henry Furness Altman | 235

TRADUÇÕES | 272

¶ *O melhor dos aquêmidas: benevolência, interesse próprio e a leitura ‘irônica’ da Ciropédia* | Gabriel Danzig | 272

¶ *Três vidas felizes na Ciropédia, de Xenofonte* | Lucia Sano | 325

OS AUTORES | 349

## Apresentação

Luis Filipe Bantim de Assumpção | Rainer Guggenberger

COMO UM DOS AUTORES desse dossiê afirmou com veemência no decorrer da correspondência eletrônica: Xenofonte é “*boi*”. Para os ouvidos dos dois *betairoi* de Xenofonte, como os organizadores deste número especial se denominam, isso soa como o mais belo incentivo acadêmico. Visto que após este dossiê sobre o ateniense laconófilo, teremos um segundo sobre o mesmo.

Em casos raros, a revista *Calíope* costuma publicar dossiês, pois sempre se definiu como uma revista que segue a política de temas livres. Contudo, nos próximos anos, essa será a política editorial de preferência de nossa revista. Esperamos que os nossos leitores acadêmicos entrem em contato conosco para nos propor a organização de dossiês sobre temáticas que se encaixem no escopo desta revista.

Voltando ao mais volumoso número da história desta revista – 352 páginas: pronto(a) para mergulharmos juntamente no universo multifacetado do nosso polígrafo, contemporâneo de Platão e muitas vezes subestimado?

Vamos começar com a maior obra de Xenofonte: as *Helênicas*. Emerson Cerdas nos apresenta os discursos judiciais e dois discursos deliberativos dentro dessa descrição da história grega que começa onde Tucídides tinha parado. Contudo, o autor mostra que não é somente a obra que mais relaciona Xenofonte com a historiografia da sua época, mas é também uma que deixa claro o porquê de o seu autor ser considerado um grande retórico. A análise, aqui apresentada, demonstra como se dão as relações de instabilidade e de harmonia entre os discursos públicos dos personagens e as ações narradas pelo próprio narrador. Também

ressalta de que modo tais relações estabelecem um complexo jogo de vozes que direcionam a forma como o leitor reage à narrativa e aos personagens.

Logo em seguida, Luis Filipe Bantim de Assumpção, no texto “Os elementos socráticos da *Constituição dos Lacedemônios*”, discute como Xenofonte teria edificado uma representação de Esparta como o reflexo de um modelo socrático de conduta. Assumpção contrapõe a perspectiva de Leo Strauss, na qual a *Constituição dos Lacedemônios* seria uma obra dotada de ironia, servindo para que Xenofonte criticasse a Esparta de seu tempo. Entretanto, ao contrapor o discurso da *Constituição dos Lacedemônios* à s *Memoráveis* de Xenofonte, evidencia-se que grande parte da conduta dos espartanos seria semelhante àquela de Sócrates. Isso porque o elogio à Esparta de Licurgo seria um meio de criticar a democracia de Atenas que não somente era um governo instável, bem como matou o melhor dos seus homens com cicuta.

Em “Como elogiar um rei espartano: distanciando Agesilau de Esparta no encômio de Xenofonte”, Gabriel Cabral Bernardo analisa a maneira como Xenofonte tece elogios ao rei espartano Agesilau como um modelo de conduta política, social e militar. No entanto, como destaca Bernardo, muitas das qualidades desse governante serviram de mecanismo para criticar a conduta de espartanos que atuaram no exterior e desobedeceram às leis de Licurgo, ou mesmo a postura de Esparta em receber financiamento persa contra os helenos, nos últimos anos da guerra do Peloponeso, e depois na Paz de Antálcidas. O desfecho da análise de Gabriel Bernardo nos chama a atenção para a postura de Xenofonte em seu elogio encomiástico que se utilizou da figura de Agesilau para criticar a conduta de sua *pólis* e de outros helenos, na primeira metade do séc. IV a.C.

No fim dessa trilogia espartana, a contribuição de Maria Aparecida de Oliveira Silva demonstra como o elogio de Xenofonte a Agesilau foi apropriado e adaptado por autores posteriores do império romano, a saber, Cornélio Nepos e Plutarco. Nesse ínterim, a autora expõe as semelhanças presentes nos escritos dos três autores, evidenciando a tradição literária forjada a partir da intertextualidade com Xenofonte. Por outro lado, Silva também demarca as críticas que Nepos e Plutarco fizeram a Agesilau, gerando um contraponto com os escritos de Xenofonte. Essa postura reforça como o silenciamento do ateniense no encômio a Agesilau esteve associado ao seu lugar

social na Hélade, na passagem do séc. V ao IV a.C., enquanto que as escolhas de Cornélio Nepos e Plutarco manifestavam objetivos distintos, sobretudo demarcando as limitações e falhas na conduta do rei espartano para as gerações mediterrânicas posteriores.

Algo – infelizmente – inusitado é fazer uma comparação de Xenofonte e Aristóteles, encaixada em uma sua subsequente recontextualização, realizada, aqui, por Claudia Marsico que tematiza as virtudes tanto no livro seis da *Ética à Nicômaco* – com ênfase nos capítulos, geralmente negligenciados, sobre εὐβουλία, σύνεσις, γνώμη e δεινότης – quanto nas obras de Xenofonte que estão repletas de observações sobre virtudes intelectuais. A pesquisadora examina o uso que Xenofonte faz de conceitos descritos, posteriormente, por Aristóteles e analisa em que medida as abordagens dos dois filósofos se baseiam em fundamentos comuns e quais servem para diferenciar juízos e ações de acordo com a sabedoria prática de variantes que parecem virtuosas sem que sejam.

No artigo “Xenofonte e sua psicologia da *Philotimía*”, Rodrigo Illarraga compara o discurso xenofonteano em diversas de suas obras para demonstrar que a *philotimía* é um ideal que perpassa a conduta dos líderes descritos em suas obras. Ao estabelecer a perspectiva de uma *philotimía* positiva e outra negativa, cuja diferença reside em seus desdobramentos imediatos – a primeira manifesta a virtude da *sophrosýne* –, Illarraga reforça que os líderes e comandantes de Xenofonte eram ávidos pelo reconhecimento de seus feitos. Entretanto, como afirma Illarraga, o ideal seria que todos fossem os melhores para os seus pares e comunidade para receberem a verdadeira honra e admiração.

Chegamos à parte que trata da corrente de recepção xenofonteana provavelmente mais impactante do séc. XX: a de Leo Strauss. Louis-André Dorion dedica o seu trabalho ao comentário de Strauss sobre o *Hierão*, de 1948, comparando-o – quanto à sua pertinência e à legitimidade das interpretações straussianas – com o diálogo homônimo de Xenofonte, concentrando-se sobretudo na passagem em que o protagonista afirma que os tiranos receam os sábios.

Referente ao mesmo Strauss, o artigo de William Altman aborda as consequências da recepção da sua obra *Sobre tirania* pelos seus estudantes, a qual influenciou e ainda influencia a nossa visão acadêmica de *Cirópédia*. Tudo começa com o próprio Strauss, que, pela natureza elusiva das suas interpretações, deu aos seus

estudantes a liberdade interpretativa para alcançar conclusões que, às vezes, são diametralmente, senão explicitamente, opostas àquelas do mestre. Uma investigação dessas diferenças ilumina tanto Strauss quanto os seus sucessores como também a distinção entre os métodos interpretativos de Strauss e sua filosofia política.

Gabriel Danzig, na tradução portuguesa de “*The Best of the Achaemenids: Benevolence, Self-interest and the ‘Ironic’ Reading of Cyropaedia*”, discute amplamente a conduta de Ciro para com os seus pares, problematizando se essa seria um verdadeiro gesto de benevolência ou se teria sido um meio de assegurar a realização de seus interesses próprios. Ao contrapor a benevolência e a beneficência, Danzig destaca que esses eram ideais complementares no discurso de Xenofonte, de modo que na *Ciropédia*, Ciro tenha se utilizado de ambos para assegurar os interesses de seus aliados e a realização de seus próprios objetivos.

Por fim, Lucia Sano apresenta, precedida de uma breve discussão introdutória, uma tradução de passagens selecionadas da obra *Ciropédia* de Xenofonte, que têm como tema a vida feliz de três personagens: o rei lídio Creso, o persa Feraulas e Ciro, o Grande.

Estamos confiantes e felizes de termos aberto espaço a trabalhos de relevância, possibilitando leituras academicamente frutíferas, e a reflexões críticas – do modo como o próprio Xenofonte teria gostado.



# Instabilidade e harmonia nos discursos das *Helênicas* de Xenofonte

Emerson Cerdas

## RESUMO

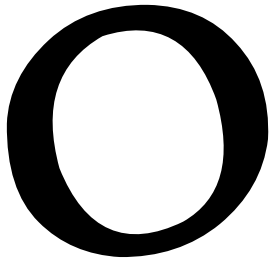
Neste artigo, analisamos alguns discursos públicos das *Helênicas* de Xenofonte – os discursos judiciais e dois discursos deliberativos –, buscando compreender de que modo eles se conectam com a narrativa do próprio narrador-historiador. Os discursos públicos figuram nas narrativas historiográficas da Antiguidade tanto como meio para o historiador explicar as motivações que levam às ações, quanto para discutir aspectos éticos e morais caros ao próprio historiador, criando, além disso, um efeito dramático para a narração. Nossa proposta de análise visa a demonstrar como se dão as relações de instabilidade ou de harmonia entre os discursos públicos dos personagens e as ações narradas pelo próprio narrador, assim como de que modo tais relações estabelecem um complexo jogo de vozes que direcionam a forma como o leitor reage à narrativa e aos personagens. Nesse sentido, os discursos dialogam com a versão apresentada pelo narrador, tanto quanto a complementam, e esse entrelaçamento de vozes auxilia o historiador a transmitir sua mensagem ao leitor, seja ela ética e moral ou política, de um modo menos explícito e categórico.

## PALAVRAS-CHAVE

Xenofonte; *Helênicas*; discursos; narrativa.

SUBMISSÃO 10.7.2020 | APROVAÇÃO 11.8.2020 | PUBLICAÇÃO 27.8.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i40.36250>



s discursos públicos tornaram-se presentes na escrita historiográfica da Antiguidade, seja pela influência literária da epopeia, seja pela forte presença da prática oratória na vida cultural da Grécia e Roma; porém, os discursos não são estruturas fixas e rígidas que se aplicam padronizadamente com funções únicas e pré-determinadas dentro das narrativas. Os discursos nos historiadores, mais do que estabelecer a veracidade das falas ditas, têm um grande apelo estético dentro da própria tessitura textual.<sup>1</sup> Não apenas estilos e técnicas empregados pelos historiadores, mas as próprias funções dos discursos, variam de acordo com intensões específicas de cada autor. Por isso, embora se entenda a presença do discurso como fenômeno regular e característico do gênero historiográfico, não se pode reduzir a sua análise a explicações generalizantes que não levem em consideração a especificidade da sua presença nas obras de cada historiador e nos episódios em que aparecem. Assim, neste artigo, analisaremos alguns discursos das *Helênicas* de Xenofonte, no que tange a sua função dentro da narrativa, discutindo especialmente a relação de harmonia ou instabilidade entre λόγοι e ἔργα, não pela referencialidade externa, mas sim interna, dentro do próprio contexto narrativo.

A referencialidade externa, no trabalho do historiador, é um elemento fundamental, afinal trata-se da narração de eventos ocorridos (τὰ γενόμενα), cujo conhecimento transcende à imaginação do autor. Esse traço característico da historiografia fez com que alguns importantes estudiosos da narratologia, por exemplo, acreditassem que esse gênero não deveria ser estudado junto com os outros textos ficcionais, a despeito de seu evidente caráter narrativo.<sup>2</sup> Irene de Jong, no entanto, ao aplicar nos textos historiográficos antigos essa mesma ferramenta de análise, a narratologia, discute se tal referencialidade seria de fato um impedimento para a sua análise literária, já que, além da historiografia antiga se regular pelos critérios literários e retóricos,

como os outros gêneros literários, é a própria narrativa que converte em história os eventos.<sup>3</sup>

Nesse mesmo sentido, como nos lembra Paul Veyne, em *Como se deve escrever a história*,<sup>4</sup> se os eventos existem por si mesmos, eles só podem, no entanto, ser retomados a partir do momento que se constitui um relato desses eventos e este relato pode ser feito de diversas formas e pontos de vista políticos e ideológicos.<sup>5</sup> Essa afirmação não visa excluir a importância da referencialidade externa, porém lembrar o papel fundamental do historiador enquanto ποιητής, como criador da narrativa, por meio da qual conhecemos o narrado, ou seja, uma estrutura verbal<sup>6</sup> que se enquadra, com mais ou menos perfeição, dentro de um determinado gênero que segue determinadas regras de composição que também são identificáveis pelos leitores e têm específicas finalidades comunicativas. Nesse sentido, uma vez que os discursos públicos passaram a figurar como um elemento do gênero historiográfico, escrever discursos, principalmente depois de Tucídides, passou a ser uma das tarefas de quem se propusesse o fardo da história narrativa.

Embora já houvesse discursos na obra de Heródoto, foi Tucídides o primeiro a discutir a questão da presença dessa instância discursiva dentro da moldura historiográfica. Na famosa passagem da sua *Guerra do Peloponeso* (1.22), Tucídides estabeleceu pela primeira vez os discursos não apenas como um acessório de embelezamento e dramatização da narrativa, usado para agradar ao público, mas como uma ferramenta de análise histórica eficaz e capaz de iluminar o tempo histórico junto à narração das ações. Os discursos públicos, na perspectiva de Tucídides, são manejados mediante a impossibilidade da memória de guardar integralmente as palavras que foram pronunciadas pelos agentes históricos. Limitado pela memória, os discursos são reproduções verossímeis daquilo que cada orador “teria dito”, se aproximando, ao máximo, do pensamento geral do que foi dito realmente (ἐγγύτατα τῆς συμπίσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων). Uma vez que os *lógoi* pronunciados pelos oradores não são passíveis de serem recuperados com precisão, deve-se aceitar que eles sejam criados

com certa liberdade de imaginação pelo historiador.<sup>7</sup> Isso não significa que este esteja “inventando” esse material, pois a liberdade do historiador quanto ao discurso se circunscreve, sobretudo, ao campo do estilo e das técnicas de retórica utilizadas na sua composição, e o historiador deve, com rigor (ἀκριβεία), selecionar o material de acordo com o que ele julga verdadeiro e adequado, transmitindo, em uma análise acurada das palavras, as ideias e valores essenciais na fala do outro.

Isso, no entanto, sempre evoca a questão do quão fiel à realidade é o discurso de determinado personagem em determinada situação histórica, questão esta que vai, muitas vezes, além do conhecimento transmitido pela narrativa, uma vez que, em muitos casos, os próprios historiadores são as nossas únicas fontes desses discursos e nem sempre eles estabelecem a fonte primária do pronunciamento público. Ademais, a própria construção narrativa da história, que visa criar um efeito de realidade e objetividade, tenta criar a impressão de que os fatos aconteceram tal qual nos foi narrado, tentando apagar a figura do historiador por trás dos acontecimentos. Resta-nos, então, do ponto de vista narrativo, mais do que encarar essa referencialidade externa, analisar como, em que momento da narrativa e com que finalidade esses instrumentos são empregados pelo historiador.

Assim, por exemplo, entende-se, de modo geral, que Tucídides se serviu dos discursos como veículo para transmitir a própria análise que fazia dos eventos, visando demonstrar nas palavras dos outros o que ele entendia como motivações para as ações tomadas.<sup>8</sup> Segundo Nicolai,<sup>9</sup> quando Tucídides fala sobre “o que era necessário dizer” (τὰ δέοντα μάλιστα εἰπεῖν), nenhuma distinção está sendo feita entre o conteúdo e a forma, e trata-se mais da adequação de um determinado tópico com o contexto de sua exposição, e por isso o historiador deve estar ciente das circunstâncias em que um discurso foi proferido (περὶ τῶν αἰεῖππορόντων). Essa circunstância específica de exposição, acreditamos, vincula-se não apenas ao momento “real” em que foi proferido o discurso, como também com o contexto narrativo em que está inserido dentro da obra. Em outras palavras, na

construção e análise dos discursos, aplica-se mais o princípio de verossimilhança (εἰκός) do que o de verdade (ἀλήθεια), embora um não implique a recusa do outro, já que, quanto maior a redução entre as palavras ditas e as ações realizadas mais próximo estará da verdade, se não em *ipsis litteris*, ao menos no conceito geral da mensagem transmitida.

O início abrupto das *Helênicas*, diretamente na narrativa com a expressão μετὰ δὲ ταῦτα οὐ πολλαῖς ἡμέραις ὕστερον, estabelece a obra de Xenofonte como uma continuação da narrativa de Tucídides, iniciando no ponto em que este tivera que interromper por causa de sua morte.<sup>10</sup> Essa continuação imediata, somado ao fato de a obra de Xenofonte não ter um prefácio que explicita seus objetivos e métodos, levou a maior parte dos estudiosos a entenderem que a continuação também se apresenta como uma imitação do estilo e dos preceitos tucidideanos.<sup>11</sup> Por conseguinte, se poderia afirmar que os discursos, suas funções, estruturas e estilos, seguiriam os mesmos padrões estabelecidos pela narrativa de Tucídides, ou seja, seriam representações das próprias ideias de Xenofonte e teriam como finalidade iluminar os motivos por trás das ações dos homens públicos.<sup>12</sup> No entanto, ao não se encontrar uma repetição xenofonteana do padrão de Tucídides, o historiador foi, muitas vezes, criticado e acusado de uma certa falta de perspectiva histórica. É claro que o espectro de Tucídides pairava sobre qualquer um que quisesse escrever uma narrativa historiográfica na Antiguidade, a despeito do historiador ser ou não um continuador da *Guerra do Peloponeso*.<sup>13</sup> Porém, pode-se afirmar que isso também é verdadeiro para Heródoto.

Nesse sentido, a partir do trabalho de Gray (1989), retomando a observação de Dioniso de Halicarnasso, em *Sobre a imitação* (3.4-5), de que Xenofonte era um imitador de Heródoto,<sup>14</sup> levantou-se uma maior discussão a respeito das técnicas narrativas trazidas por Xenofonte em suas variadas obras. Essa postura analítica, que se alia a uma nova percepção das obras do historiador ateniense, que passou a tratá-lo sem os preconceitos que desde o séc. XIX recaíam sobre ele, mostram-no como um escritor bastante inventivo, que trabalha nas fronteiras do gênero

historiográfico, tanto trazendo para o material histórico recursos narrativos diferentes de seus antecessores imediatos, Heródoto e Tucídides, quanto renovando aqueles que a curta tradição historiográfica já havia estabelecido,<sup>15</sup> embora, no séc. IV, a historiografia ainda não tivesse limites muito claros.<sup>16</sup>

O manejo das diversas formas de discurso, dentro da moldura narrativa, é um dos claros exemplos da inovação estética proposta pelas narrativas de Xenofonte. Conforme Emily Baragwanath,

Seus discursos assumem várias formas. Eles incluem meras referências a um ato de fala; diálogos informais, como os de seus trabalhos socráticos; conversas que incorporam discursos mais longos e contínuos; e longos discursos formais para audiências maiores (e, no entanto, mesmo estes geralmente são interrompidos por inserções de *ephe*, "ele disse", que injetam vivacidade e lembram a ocasião da apresentação). [...] O discurso direto é especialmente útil para momentos retoricamente intensos, uma impressão de vivacidade dramática, caracterização do falante e para destacar temas cruciais.<sup>17</sup>

Assim, os discursos em Xenofonte são trabalhados de diversas formas e com muitos efeitos, intelectuais e emocionais, e não seguem um padrão esquemático fixo e repetitivo, mas dialogam sempre com o contexto narrativo em que estão inseridos. Esses discursos assumem muitas formas e essa variedade é fruto da própria experiência de Xenofonte como polígrafo, que versou, durante sua vida, em diversos gêneros literários. Ao aplicar alguns destes gêneros dentro da moldura historiográfica, por si só já apresenta uma ruptura evidente com seus antecessores, e para Nicolai (2009), o próprio fato de serem mais numerosos os discursos indiretos e diálogos do que os discursos diretos públicos é marca da tentativa consciente de Xenofonte em criar uma ruptura com o modelo tucidideano, visto que este evitava o uso daqueles expedientes.

Apesar da variação estética dessa instância narrativa, com exceção de referências episódicas, poucos trabalhos se dedicam a

estudar os discursos públicos de Xenofonte, especialmente os das *Helênicas*. Entre esses, pode-se citar os trabalhos de Baragwanath (2012; 2017), que visam demonstrar como temas caros tanto a Heródoto e Tucídides são retomados e recriados por Xenofonte; o livro de Gray (1989), cuja análise se dedica a mostrar a função moral dos discursos e como Xenofonte se esforça em adaptar os estilos dos discursos ao caráter de seus personagens; o artigo de Marincola (2010), que foca na importância das referências históricas presentes nos discursos como *exempla* para a assembleia e os leitores da obra; e o artigo de Tamiolaki (2008), em que a autora faz uma análise geral das principais funções dos discursos nas *Helênicas*, tendo sempre em vista a influência de Tucídides, especialmente na composição da estrutura dos discursos. Estes são apenas alguns exemplos relevantes que nos mostram a amplitude de possibilidades dos discursos como recurso narrativo nas *Helênicas*.

#### 1 DISCURSO E NARRAÇÃO NAS *HELÊNICAS*.

Os gêneros de discurso público, na retórica antiga, eram três: o deliberativo, o judiciário e o epidítico. Nas *Helênicas*, há três ocasiões em que são proferidos discursos judiciários: a primeira ocorre no episódio do julgamento dos generais em Arginussas, em razão da defesa dos generais por Euríptólemos (1.7.16-33); a segunda, se passa durante o governo dos Trinta em Atenas, no episódio da disputa entre Crítias e Terâmenes (2.3.24-49); e a terceira, na autodefesa do anônimo assassino de Eufrón, tirano de Sicião (7.3). Não há registro na obra de um discurso majoritariamente epidítico, e a grande maioria dos discursos são deliberativos, como também ocorre em Tucídides. Essa prevalência do discurso deliberativo na historiografia é natural, dado que, no ambiente público e político das cidades em guerra, tema principal das obras historiográficas antigas, o aconselhamento e convencimento das instituições da cidade são elementos fundamentais para o andamento dos eventos. Na vida prática, o gênero deliberativo, conforme Aristóteles (*Retórica* 1359b), trata de

todas as questões referentes à cidade, não apenas as relacionadas à guerra, mas também aos impostos, orçamentos, legislação, visando sempre encontrar o útil e afastar o inútil para a cidade.

Apesar dessa prevalência de discursos deliberativos, ainda assim, são poucos os casos em que há discurso direto com certa extensão nas *Helênicas*.<sup>18</sup> Há, no entanto, uma grande ocorrência de discursos deliberativos em discurso indireto, e em geral todos seguem o padrão do exemplo a seguir:

[11] Porém, quando o trigo acabou completamente, enviaram embaixadores a Ágis, declarando que queriam ser aliados dos lacedemônios e fariam um acordo com a condição de manter as muralhas e o Pireu. [12] Ágis os mandou para a Lacedemônia, pois não tinha tal poder para decidir. Quando os embaixadores reportaram isso aos atenienses, eles os enviaram para Lacedemônia.<sup>19</sup> (2.2.11-12).

Tem-se assim uma estrutura básica em que uma situação inicial *A* é narrada pelo narrador heterodiegético e motiva o envio de embaixadores ou mensageiros de uma cidade a outra. Apresenta-se um resumo, em discurso indireto, do que foi dito pelos enviados e tem-se a reação da assembleia (individual ou pública) ao discurso. Esse padrão estrutural implica uma relação de concordância com os eventos relatados anteriormente, porque, pela ausência de qualquer objeção, pressupõe-se que o enviado apresentou as circunstâncias tal qual anteriormente fora apresentado pelo narrador, e, nesse caso, as motivações foram dadas pelo próprio narrador e não precisariam de um esclarecimento maior por meio da recriação do discurso. Assim, ao resumir o discurso público em discurso indireto, de algum modo, Xenofonte reduz a instabilidade entre palavras e ações, uma vez que, pela forma resumida que é apresentado o discurso, cria-se a impressão de que esse foi o argumento decisivo para a persuasão da assembleia e está em sintonia com os eventos narrados por ele mesmo.

Reduzir o distanciamento e a instabilidade entre discurso e ações, entre o que aconteceu e o que se diz depois, parece,



conforme Hartog,<sup>20</sup> um ideal a ser inspirado pelos historiadores antigos e, por isso, na *Ciropeia*, pelo seu caráter ficcional e idealizado, há uma relação mais harmônica e estável entre os *lógoi* proferidos e *érga* realizados<sup>21</sup> – ao menos, a partir do livro 2, acrescentamos.<sup>22</sup> Essa harmonia ou estabilidade é mais complexa de se conseguir em uma obra historiográfica como as *Helênicas*, em que o caráter maleável dos homens e dos estados, seja pela influência do acaso, seja pela má conduta ética e moral, ou até mesmo pela incapacidade humana de compreender os eventos presentes com racionalidade e clareza, não garantem uma relação lógica, casuística e necessariamente previsível entre o dito e o feito, entre a intenção e a realização. Enquanto representação da realidade histórica, as motivações podem explicar as ações, mas não as justificar de um ponto de vista ético e moral, nem prever os resultados com clareza. Ao que tudo indica, Xenofonte apresenta os discursos em *oratio recta* com certa extensão quando, justamente, há uma maior instabilidade entre *lógos* e *érga*.

## 2 OS DISCURSOS JUDICIÁRIOS NAS *HELÊNICAS*

Os discursos judiciários são, pela sua própria natureza, instáveis em relação aos eventos, na medida em que são apresentadas duas versões diferentes sobre o mesmo fato *passado* e tem como finalidade condenar ou absolver um indivíduo. Por tratar-se de um discurso voltado ao passado, a *narração* (*diegésis*) é parte essencial do discurso judiciário, dado que se tenta provar a culpa ou a inocência da personagem por meio das suas ações. Diferentemente do que ocorre em um debate público real, há, na obra historiográfica, a narração do acusador e do acusado (narradores internos) e a narração do próprio historiador (narrador externo). Além disso, há o narratário externo (o leitor) e o narratário interno (as assembleias, o conselho, etc.). Nesse conjunto, é natural que haja embates entre as diversas versões apresentadas, e quanto maior a estabilidade e harmonia entre o discurso do orador e a versão do historiador mais próximo da verdade ele se apresenta ao leitor – verdade aqui entendida como

significado que o historiador quer passar ao leitor por meio da narrativa. Isso não significa que, por conta dessa estabilidade, o justo – ou, ao menos, o que é considerado justo pelo narrador – será alcançado, uma vez que outros elementos podem ser usados a fim de persuadir a assembleia. Por conseguinte, tanto a descrição que se faz da reação do público ao discurso<sup>23</sup> quanto a narração das ações subsequentes são importantes, pois ajudam a compreender o papel do discurso como peça central do episódio.

#### A) DISCURSO DE EURIPTÓLEMO

No episódio do processo dos estrategos de Arginussas (1.7), antes de apresentar o discurso de defesa proferido por Euríptólemo, o narrador descreve o andamento dos eventos, pontuando, com algumas observações, o caráter ilegal, não do processo em si, mas da forma como ele se daria, especialmente em relação à questão de como cada acusado se defenderia. Assim, em 1.7.2, diz o narrador que, inicialmente, o estratego Erasinides foi acusado de corrupção e condenado, em seguida, os outros estrategos expuseram diante do Conselho uma prestação de contas do que ocorrera durante a batalha naval e, por causa dessa exposição, Timócares exigiu que também esses fossem acusados (1.7.3). O trierarco Terâmenes, então, junto a outros que não são nomeados, passa a exigir que se expliquem por não terem salvado os naufragos, e o narrador diz que cada acusado fez, em poucas palavras, uma defesa, e ele apresenta em discurso indireto um resumo dessa exposição dos fatos que se enquadra com a descrição da batalha que o narrador já apresentara com maior desenvolvimento em 1.6.26-38.

Acrescenta o narrador que apresentaram como testemunhas os pilotos e, com isso, começavam a convencer o povo (ἔπειθον τὸν δῆμον). No entanto, por ser tarde e não poderem ver as mãos dos votantes, decidiu-se retardar a decisão para a próxima assembleia, abrindo espaço para que Terâmenes atuasse de forma decisiva na festa de Apaturias, ao vestir homens com mantos negros e cabelos raspados, para que parecessem

parentes enlutados dos náufragos. Também convence Calixeno a continuar a acusação contra os estrategos e este apresenta uma moção que Euríptólemo considera ilegal, justamente por não respeitar as normas de julgamento da cidade, já que a proposta de Calixeno subtraía dos estrategos o julgamento por tribos, não garantia o segredo de voto e um julgamento comum a todos os acusados, sem o direito de que cada um se defendesse individualmente. Inicia-se uma sequência de eventos que mostram, especialmente, a força da reação popular em constranger os prítanes a aceitar as propostas de Calixeno, com exceção a Sócrates, o único dos prítanes a se recusar a participar da condenação. Essa referência a Sócrates parece indicar também um posicionamento do narrador quanto ao processo; ademais, das cinco vezes, nesse episódio, em que a expressão “contrário à lei”<sup>24</sup> aparece, quatro são usadas como respostas as propostas dos acusadores.

Na sequência, é apresentado o discurso de Euríptólemo que é construído como um misto de defesa e deliberação, já que, na abertura, diz o personagem que “se por mim vós fordes persuadidos a fazer o justo e o pio, de onde compreenderéis, sobretudo, a verdade, e não vos arrependeréis mais tarde quando mudardes de ideia, por terdes agido muitíssimo mal diante dos deuses e de vós mesmos”<sup>25</sup> (*Hel.* 1.7.19). Assim, o justo, finalidade do discurso deliberativo, vincula-se a inocência, finalidade do discurso judiciário. A culpabilidade ou a inocência, então, torna-se não apenas um processo criminal, mas uma questão ética do Estado. Euríptólemo foca, primeiro, em convencer os atenienses para que julguem os estrategos de acordo com o decreto de Canono, comparando o tratamento *filantrópico*<sup>26</sup> que os atenienses deram a Aristarco, personagem que fora fundamental na queda da democracia para a formação do regime dos Quatrocentos em 411, com a recusa de dar esse mesmo tratamento aos estrategos.

Apenas depois dessa deliberação que Euríptólemo convida a assembleia a recapitular os eventos, trazendo para seu discurso a *diégésis*. É interessante que nessa rememoração, o orador apresente detalhes que não foram narrados pelo historiador, como, por

exemplo, a deliberação entre Diomedonte, Erasinides e Trásilo a respeito do que deveriam fazer, salvar os náufragos ou perseguir os inimigos. A proposta de Trásilo de que ambas as ações poderiam ser feitas é aceita e os trierarcos Terâmenes e Trasíbulo são deixados para salvar os náufragos, os mesmos que acusavam os estrategos. Euríptólemo assume uma postura benevolente para com todos os envolvidos na tragédia de Arginussas, pois a explicação dele para o não salvamento se adequa àquela dada pelo próprio narrador: a forte tempestade. Usa como testemunha um dos estrategos que, enviado para salvar os homens, acabou, por causa da tempestade, precisando ser salvo; este evento também não é narrado por Xenofonte, então, pode-se dizer que, se de um lado, o *lógos* de Euríptólemo se adequa aos *érga* narrados por Xenofonte, por outro, ele dá mais detalhes e, de algum modo, garante a veracidade da apresentação do historiador, legitimando-o e sendo por ele legitimado.

Existe, assim, uma estabilidade entre o discurso do personagem e a narração do historiador, e a aprovação inicial do Conselho da moção redigida por Euríptólemo parece indicar isso. No entanto, Menécles declarou essa moção ilegal – porém Xenofonte não explica no que consistia a argumentação de ilegalidade dessa moção, assim como também não explicara as motivações de Terâmenes para as suas ações – e, depois de uma nova votação, os estrategos são condenados e executados. Porém, o narrador não deixa de observar que o arrependimento futuro, visualizado por Euríptólemo em seu discurso, de fato aconteceu (*Hel.* 1.7.35), indicando, com isso, uma certa estabilidade na percepção do que era justo naquela circunstância.

Apesar de o discurso de Euríptólemo estar em sintonia com a narrativa do historiador e, por conseguinte, representar uma defesa justa e verdadeira dos acontecimentos, é sugestivo que os estrategos não tenham conseguido a absolvição. Em um período de crises e confusões políticas, as instituições parecem perder seu valor real, quando não são governadas por homens que estão imbuídos pela missão de preservar a sua legalidade. O discurso de Euríptólemo, por melhor que seja estilística<sup>27</sup> e eticamente, é

incapaz de conseguir alcançar o justo. Na *Ciropedia* (3.3.49-55), em três momentos, Ciro afirma a Crisantas que nenhuma arenga (λόγος ῥηθεις) é capaz de transformar os homens de uma hora para outra (αὐθημερὸν) e que se surpreenderia que homens que nunca foram treinados a ser valorosos se transformassem em valentes por causa de uma palavra. No caso, em uma democracia em frangalhos, em virtude de anos de guerra e corrupção, o sistema judiciário se mostra desprendido de seus valores fundamentais. No caso específico do julgamento dos estrategos, aceitando a interpretação de Gray (1989), desprende-se do valor da filantropia que Dover<sup>28</sup> define como uma das forças motrizes do caráter ateniense e que é essencialmente vinculado ao ideal de democracia, pois esta permite um sistema legal em que o indivíduo pode defender-se e, assim, tentar se salvar de qualquer acusação. O discurso judiciário, enquanto instituição democrática, perde assim a sua finalidade prática, embora, do ponto de vista do historiador, seja um exemplo revelador da crise ética e moral da cidade de Atenas.

#### B) OS DISCURSOS DE CRÍTIAS E TERÂMENES

O julgamento de Terâmenes, acusado de traição por Crítias,<sup>29</sup> ocupa grande parte da narrativa dedicada ao governo dos Trinta Tiranos em Atenas e apresenta uma relação mais complexa de instabilidade dos discursos apresentados com o narrado pelo historiador, não obstante ser outro exemplo da decadência ética e moral de um regime político mal governado. O episódio inicia com o narrador pontuando que, após a vitória espartana e o fim da Guerra do Peloponeso, os trinta homens eleitos para governar a cidade deviam redigir novas leis com as quais governariam, mas estes tardavam em cumprir essa tarefa, visto que utilizavam do Conselho e das demais magistraturas a seu bel-prazer (2.3.11). Em seguida, o narrador descreve algumas das ações que, progressivamente, iniciarão a contestação do governo: a condenação dos que, durante a Guerra do Peloponeso, viviam como sicofantas; pedido de uma guarnição lacedemônia dentro da

cidade de Atenas; o aprisionamento dos aristocratas que, por não integrar o grupo dos Trinta, poderiam se tornar rivais perigosos do governo; a lista de três mil homens para participar das decisões políticas; aprisionamento das armas dos homens que não contavam entre os três mil; assassinio e confisco dos bens dos metecos.

Os abusos vão sendo narrados de modo crescente, tanto quanto o descontentamento com as arbitrariedades cometidas, insatisfação que terá na figura de Terâmenes o seu maior representante. Em um curto diálogo entre Terâmenes e Crítias (2.3.15), quando ainda são aliados e se tratam familiarmente, este deixa claro que o governo dos Trinta não era uma oligarquia, e sim uma tirania formada por trinta homens, não apenas um só. A partir disso, Terâmenes surge como uma voz defensora de uma oligarquia moderada, contestando as ações extremas dos Trinta, especialmente por estarem organizando um governo “violento e, ao mesmo tempo, mais fraco do que os governados”<sup>30</sup> (2.3.19), e pelas ações serem mais injustas do que as dos próprios sicofantas (2.3.22). Com essa oposição, Terâmenes passa a ser um obstáculo aos Trinta, e o acusa diante do Conselho.

É interessante que Xenofonte não especifica a constituição desse Conselho, mas, segundo Aristóteles (*Constituição Ateniense* 35.1), diferentemente da instituição democrática, esse Conselho era formado por 500 membros escolhidos previamente pelos próprios Trinta, provavelmente entre os três mil homens do catálogo, e não por sorteio; além disso, o narrador acrescenta que os mesmos Trinta ordenaram que certos jovens se apresentassem no Conselho com adagas sob a axila. Fica claro, por esse resumo dos eventos, que o narrador vai dando pistas de sua simpatia pela figura de Terâmenes, ao menos nessa passagem de oposição a Crítias.

O discurso de Crítias é o primeiro a ser apresentado (2.3.24-34). A violência das ações desse personagem transparece também em sua fala, não apenas pela proposta de executar seu rival, mas na própria linguagem virulenta, marcada pelas frases curtas e abruptas.<sup>31</sup> Um dos argumentos principais do personagem é que as mudanças de regime geram naturalmente a morte de

muitos homens, argumento que retoma por duas vezes (2.3.24; 32). Por isso, assume sem problema que, conforme encontra algum opositor do regime, se livra dele. Crítias, por meio do uso recorrente dos pronomes “nós”, referindo-se aos Trinta, e “vós”, aos homens do Conselho, também busca se identificar com os espectadores, a fim de mostrar que Terâmenes não é apenas um perigo momentâneo para os Trinta, mas um possível obstáculo para todos aqueles que são adeptos desse governo.

A tentativa de exclusão de Terâmenes fica ainda mais evidente pelo uso do pronome *τουτονι/τουτουι*, que parece apontar fisicamente a figura de Terâmenes que ouve a acusação, separando-o do todo. Quanto à argumentação, assim como Crítias falara que as mortes eram conseqüências naturais das mudanças políticas, afirma que é da natureza de Terâmenes ser um traidor, e para confirmar isso retoma tanto sua participação no regime dos Quatrocentos, quanto a sua atuação no processo de Arginusas. É interessante que o resumo que Crítias faz desse evento se enquadra com o apresentado por Xenofonte (1.6-7), tanto no frustrado salvamento dos náufragos quanto no processo contra os estrategos. Terâmenes é, enfim, um homem definido como alguém sempre ocupado em levar vantagens, mas que não se preocupa nem com amigos nem com a moral (*πλεονεκτεῖν ἀεὶ ἐπιμελόμενος, τοῦ δὲ καλοῦ καὶ τῶν φίλων μηδὲν ἐντρεπόμενος*, 2.3.33). Por isso, termina seu discurso pedindo que ele seja julgado com a pena máxima, seguindo a constituição dos lacedemônios, que pune aqueles que se opõem a autoridade dos éforos, sob a alegação de que, assim, estarão também protegendo a si mesmos os homens do Conselho.

A resposta de Terâmenes (2.35-49) terá como base rebater as acusações e, justamente, a primeira contestação é a respeito da sua participação no processo dos estrategos.

Bem, inicialmente vou relembrar-vos, homens, o último que ele disse a meu respeito; afirma que eu, ao acusar os estrategos, os condenei à morte. Entretanto, sem dúvida alguma, não fui eu que comeci a falar contra eles, mas eles que declararam que eu, tendo recebido ordens, não recolhi os

desafortunados da batalha naval na região de Lesbos. Eu, é claro, me defendi alegando que por causa da tempestade era impossível navegar, e menos ainda recolher os homens; a cidade aprovou como razoável o que eu dizia, e aqueles homens acabaram acusando a si mesmos, ao declararem que não puderam salvar seus homens e foram embora pelo mar abandonando-os à morte. [36] Seguramente, não me admiro que Crítias esteja mal informado, pois, quando aconteceu isso, ele, por acaso, não estava aqui presente, mas organizava a democracia ao lado de Prometeu na Tessália, e equipava os *penestes*<sup>32</sup> contra seus senhores.<sup>33</sup> (*Hel.2.3.35-36*).

A afirmação de que apenas se defendeu, no entanto, é controversa, se levarmos em conta a narrativa do próprio Xenofonte, que afirma que foram Terâmenes e Trasíbulo que iniciaram as acusações, sendo que os estrategos apenas se defenderam. A partir do momento que o primeiro argumento de defesa está sendo manipulado, já que imaginamos que para o leitor essa sensível distorção deveria ser percebida, o quanto se pode acreditar nos argumentos de Terâmenes? Também chama a atenção que, na sequência, ele aproveita a ausência de Crítias na cidade, durante o julgamento dos estrategos, para afirmar seu desconhecimento do que realmente aconteceu, porém isso não poderia ser válido para todos os homens presentes no Conselho, pois, provavelmente, a maioria deles estava presente durante o processo e, ademais, participaram do julgamento. O que poderia, então, significar essa distorção tão aberrante?

Tem-se uma tendência a ver nessa participação de Terâmenes uma visão positiva de Xenofonte em relação ao personagem, como se estivesse reabilitando-o de todas as suas ações anteriores que parecem, de fato, estar mais de acordo com a acusação de Crítias do que com a sua autodefesa. Canfora<sup>34</sup> inclusive chega a sugerir que essa defesa seria, na verdade, uma apologia do próprio Xenofonte pela sua participação na cavalaria dos Trinta, e que a oposição Crítias/Terâmenes refletiria a oposição Crítias/Sócrates nas *Memoráveis*. Em geral, para reforçar essa ideia, toma-se a passagem final desse episódio, quando Terâmenes é levado para a execução, pois, após Xenofonte narrar



alguns ditos espirituosos que o personagem teria proferido aos seus inimigos, ele afirma: “Tenho consciência de que esse apotegma não é digno de menção, porém julgo ele admirável naquele homem, pois, diante da morte, não perdeu nem a lucidez nem o bom humor do espírito”<sup>35</sup> (*Hel.* 2.3.56).

O que é digno de menção e revela ser admirável em Terâmenes é o apotegma proferido antes da morte, não a sua participação em todo episódio. É claro que, diante de um Crítias tirano e violento, a nossa percepção da figura de Terâmenes tende a ser mais benévola, como se os seus argumentos fizessem dele um homem nobre de ideais supremos. Em verdade, Terâmenes apenas se mostra melhor do que Crítias ao querer recusar toda essa violência perpetrada pelos tiranos, porém como se esquecer que ele deixou muitos concidadãos morrerem de fome para conseguir a rendição de Atenas em favor Esparta? Parece-nos que, ao colocar logo de cara, essa informação distorcida de acordo com a própria narrativa, Xenofonte, de algum modo, quer nos lembrar das falhas de caráter de Terâmenes e que, se for preciso para se safar da pena de morte, não se importará de usar qualquer meio. Diferentemente, nesse sentido, do Sócrates de Xenofonte, que, na *Apologia*, não usa de nenhum subterfúgio para tentar se salvar: a sua defesa é a prova da sinceridade de um homem satisfeito com as suas ações e que, por isso, teme mais trair-se a si mesmo do que a morte.

O laço de caráter que une Terâmenes a Crítias se revela quando ele afirma que concorda que deve-se matar os conspiradores (2.3.37), mostrando que não é contrário à violência como arma política; as suas críticas dizem respeito aos procedimentos que estão sendo tomados pelos Trinta, que, ao contrário do que é pretextado, não estão fortalecendo o governo, e sim, criando novos inimigos do regime. Assim, em 2.3.38, Terâmenes diz que começou a contestar o governo quando eles começaram a aprisionar homens nobres que não haviam cometido nenhuma injustiça, como Leão de Salamina, Nicerato e Antifonte, pois isso faria com que os inimigos do regime se enchessem de medo e passassem a conspirar contra eles. Do ponto de vista da

relação entre *lógoi* e *erga*, é interessante que esses três exemplos complementam o que fora narrado anteriormente por Xenofonte que, embora tivesse anunciado essa ação dos Trinta, não os exemplificara com fatos específicos.

Esse mesmo processo ocorre em 2.3.42, quando diz que não aprovou o exílio de Trasíbulo, Anito ou Alcibiades, preenchendo com exemplos as ações narradas de forma mais resumida pelo narrador; novamente, nesse caso, Terâmenes justifica que sua oposição não é por valor moral ou ético, mas sim por acreditar que, com essa ação, a oposição seria maior. A partir disso, ele reverte a argumentação de Crítias: se apresenta como o verdadeiro amigo dos Trinta, pois quer impedi-los de agir de forma que tragam, no futuro, malefícios ao próprio regime, enquanto o verdadeiro traidor é o próprio Crítias, redefinindo, assim, a natureza do conceito de traição.<sup>36</sup>

A partir disso, o discurso judiciário passa a ter novamente uma feição deliberativa, pois, no final de seu discurso, ele faz uma espécie de profissão de fé de um governo oligárquico equilibrado e moderado, em que os nobres possam governar sem tiranizar a cidade e o povo. O discurso de Terâmenes é recebido com gritos de aclamação (*εὐμενῶς ἐπιθορυβήσασα*) e Crítias, temendo que seu rival fosse absolvido, com a aprovação dos Trinta, posiciona os homens que levavam as adagas na balaustrada do Conselho. Ao retornar ao púlpito, ele ameaça os conselheiros e apaga o nome de Terâmenes do catálogo dos três mil, pois, com isso, torna possível que ele mesmo decida o que fazer com o seu rival, sem a necessidade de votação do Conselho. O apelo de Terâmenes, agarrado ao altar de Héstia, mais do que uma tentativa de comover os rivais para a sua salvação, é um alerta para toda assembleia de aristocratas, no sentido de que a violência que ele hoje sofre poderá voltar-se contra eles no futuro.

Ao riscar o nome de Terâmenes do catálogo, Crítias tornou legal a sua ação tirânica, já que cumpria as regras das novas leis estabelecidas pelo regime. Talvez, mais do que mostrar que mesmo um homem de caráter dúbio, que sempre agiu de forma contestável em sua carreira política, pode, ainda que no fim de sua

trajetória, reabilitar-se com um dito memorável, a maior lição desse episódio é mostrar que, em uma sociedade dominada por um regime tirânico, as instituições nada valem, estando a serviço dos desejos de seus líderes. Mais do que isso, mostra que o governo mal gerido se deteriora por dentro de suas próprias instituições. A sequência narrativa revela que os receios de Terâmenes estavam corretos, já que os homens, exilados injustamente sob a liderança de Trasíbulo, iniciarão uma guerra civil que terminará com a retomada da democracia em Atenas. Se o discurso de Terâmenes redefine o conceito de traição e direciona as acusações sofridas a Crítias, o todo do episódio mostra que o verdadeiro homem ocupado em levar vantagens, isto é, não preocupado com amigos ou com a moral, é o próprio Crítias, cujas ações tirânicas resultaram na queda do governo dos Trinta.

#### C) O DISCURSO DO ASSASSINO DE EUFRÓN

A terceira peça judiciária nas *Helênicas* ocorre no livro 7, na autodefesa do assassino anônimo do tirano Eufión. A história de Eufión é narrada em duas partes: na primeira (7.1.44-46), conta-se como ele tornou-se tirano de Sicião. Com o aumento do poder de Epaminondas, a cidade foi forçada a se aliar aos tebanos e, com essa mudança, Eufión viu seu poder na cidade diminuído. Desejando reverter essa situação, aproveitou-se da insatisfação dos arcádios e argivos com Epaminondas e conseguiu restaurar a democracia na cidade. É eleito estrategista, junto com mais quatro homens, mas aos poucos começa a usar do poder e da força para se tornar o tirano. O narrador faz uma pausa sobre esse tema e passa a tratar da cidade de Fliunte (7.2); em seguida, volta a narrar a história do tirano de Sicião (7.3.1-5): suas atitudes tirânicas levam alguns homens a se unirem para o tirar do poder e a oligarquia é restaurada; Eufión, porém, toma um exército de mercenários atenienses e retoma o poder da cidade.

Consciente, no entanto, de que não conseguiria manter o poder com a oposição tebana, vai a Tebas persuadi-los a expulsar os aristocratas e a voltarem a entregar-lhe a cidade. Enquanto

conversava com os magistrados, alguns homens, que foram exilados, temendo que ele conseguisse realizar seus planos, o degolaram na acrópole. Os magistrados levaram os assassinos diante do Conselho e pediram que fossem condenados à morte, considerando que eles haviam ultrapassado a todos os homens em audácia e sacrilégio (πάντας ἀνθρώπους ὑπερβεβλήκασι τόλμη τε καὶ μιαιρία, 7.3.6). São, enfim, acusados pelos magistrados de serem os mais ímpios, injustos, sem lei e de desprezarem a cidade (διώκομεν ὡς ἀνοσιωτάτους καὶ ἀδικωτάτους καὶ ἀνομωτάτους καὶ πλεῖστον δὴ ὑπεριδόντας τῆς πόλεως). Os acusados negam participação no crime, até que um deles toma a palavra e discursa em sua defesa.

Essa é a única passagem das *Helênicas* que se refere ao personagem Eufρόν. O assassino não é nomeado e, diferentemente dos dois casos anteriores, aqui o narrador deixa em evidência os limites das palavras representadas por esse discurso, ao usar a expressão τῆς ἀπολογίας ὧδέ πως ἤρχετο, ou seja, ele já deixa claro que as palavras foram “mais ou menos” as que seguem, não se comprometendo, portanto, com a sua literalidade. O discurso desse personagem anônimo é uma peça jurídica bem construída, tendo em vista que a fala não apenas rebate as acusações atribuídas a ele e seus comparsas pelos magistrados, como também converte-as em acusações para o próprio Eufρόν, tornando, assim, seu crime um ato justo, e até mesmo heroico, de busca pela liberdade da cidade. Aristóteles, na *Retórica* (1397b), parece referir-se a esse caso como exemplo de inversão na argumentação. Com efeito, o processo argumentativo do assassino de Eufρόν parece seguir o preceito exposto pelo filósofo: “Com efeito, se alguém sofreu justamente o castigo, justamente o sofreu, mas talvez não imposto por ti. Por isso, convém examinar à parte se o paciente merecia tal castigo e se o agente agiu justamente, e, em seguida, aplicar a ambos o argumento apropriado<sup>37</sup>”.

O argumento do assassino, em sua defesa, visa justamente assinalar por meio da *diegésis* a justiça de sua ação, ao desmascarar o comportamento de Eufρόν e mostrar que ele merecia receber tal punição. Todavia, é interessante que os pontos elencados pelo orador se ajustam à narrativa do historiador, mas que,

aparentemente, não eram percebidos – ou levados em conta – por seus acusadores. Nesse sentido, o orador reforça as ações de Eufrón como traidor dos tebanos: ao ter entregado o porto de Sicião aos coríntios, ao ter escravizado homens livres e ter matado e desterrado os cidadãos; ao ter retomado o poder com um exército de mercenários atenienses, inimigos de Sicião, para lutar contra o harmosta tebano que estava na cidade. Esses exemplos se harmonizam com as informações do narrador, porém não trazem elementos novos que detalham a narrativa, como nos discursos de Euríptólemo e Terâmenes. A contribuição do discurso é, em nossa opinião, as reflexões que o orador faz a respeito do crime: se o narrador/historiador “apenas” narra os fatos, concatenando as ações, o orador explica as suas motivações e a justiça de seu ato. A defesa consegue seu objetivo e, na opinião de Gray:

A própria conclusão do leitor deve ser que Xenofonte apresenta seu relato do julgamento como um memorial à impecável justiça do assassino, revelando virtudes ocultas onde, à primeira vista, havia apenas um vício aparente. A dedicação de Xenofonte à conquista ética e seu interesse pela questão filosófica da definição de justiça permanecem inabaláveis.<sup>38</sup>

Assim como os discursos de Euríptólemo e Terâmenes, o discurso judiciário do assassino de Eufrón tem, portanto, um forte apelo filosófico, na tentativa de redefinir conceitos por meio de uma reflexão que traga à tona aspectos que não eram vistos *a priori*: Euríptólemo e o conceito de filantropia; Terâmenes e o conceito de traição; o assassino sem-nome e o conceito de justiça. Esses discursos, no entanto, dentro da tessitura narrativa em que são inseridos dialogam com a própria narrativa do historiador e a maior estabilidade entre um e outro é fundamental para reforçar a mensagem ética e moral transmitida pelo historiador, já que tornaram verossímil a ressignificação do conceito pelo orador.

### 3 OS HOMENS-NARRATIVAS

Dois discursos deliberativos presentes nas *Helênicas* fogem tanto ao esquema geral de estrutura, quanto à questão de instabilidade/harmonia com o narrado – o discurso de Clígenes de Acanto a respeito da cidade de Olinto (5.2.11-19) e o discurso de Polidamante sobre Jasão de Feras (6.1.2-16). Isso ocorre, pois, em ambos os casos, não há nenhuma menção do narrador a esses eventos e personagens, antes do próprio discurso desses personagens. Por conseguinte, o leitor não tem nenhuma informação nem de Olinto nem de Jasão, logo a *diegésis* torna-se o principal foco desses discursos deliberativos, não tanto pela situação específica de exposição, mas sim para esclarecer aos leitores os fatos. Em alguma medida, são personagens-funções cuja aparição traz uma nova narrativa<sup>39</sup> e que geram uma nova cadeia de sequência de ações.

A função dos oradores, nesses dois casos das *Helênicas*, lembra a função dos mensageiros do teatro, geralmente personagens que tomam nomes genéricos (como arauto, mensageiro, servo) e que não têm participação efetiva na ação, mas são testemunhas dos fatos que narram,<sup>40</sup> ocorridos fora do palco, e que acabam influenciando decisivamente no andamento das ações. Segundo Barret (2012), um dos pontos básicos dos mensageiros teatrais é a premissa de que são verdadeiros os fatos narrados, e, para conseguir esse efeito, esses personagens funcionais buscam manter-se distantes dos fatos, agindo como um verdadeiro narrador épico e, também, historiográfico. Isso não significa que eles não possam colocar as suas impressões na narração, pois, como observa Jong (1991), a pretensa idoneidade do narrador iria contra a principal característica do gênero dramático que é a competição de vozes. Ao narrar, o personagem cria seu próprio contexto narrativo e, nesse sentido, gera a possibilidade de que ele manipule o discurso com alguma finalidade.

Nos dois casos registrados nas *Helênicas*, os eventos são narrados por personagens que se assumem testemunhas dos fatos e, além disso, tem grande interesse no convencimento da assembleia. Por isso, fazem uso de recursos retóricos e estilístico,

sem, no entanto, haver elementos fora do discurso que confirmem a veracidade de suas falas. Nesse sentido, assemelham-se, em nosso entender, mais aos mensageiros de Eurípides que, conforme Lowe,<sup>41</sup> são personagens empenhados na persuasão das informações, o que significa uma demolição da objetividade do mensageiro como narrador.<sup>42</sup>

O discurso de Clígenes de Acanto ocorre no livro 5, no contexto das ações espartanas após a chamada Paz de Antálcidas (387 a.C.), quando, por influência do Rei persa, os gregos aceitam a paz. Segundo Xenofonte, os lacedemônios conseguiram muito mais glória com essa paz do que com as guerras anteriores, pois

ao se tornarem os defensores<sup>43</sup> da paz proposta pelo Rei, e por terem negociado a autonomia das cidades, fizeram de Corinto sua aliada, deixaram as cidades beócias livres dos tebanos, o que há muito tempo desejavam, e fizeram os argivos pararem de considerar Corinto como sua, ao decretarem a mobilização contra eles, caso não saíssem da cidade<sup>44</sup> (5.1.36).

Animados por essas conquistas, os espartanos passam a castigar aqueles aliados que, durante a guerra, não mostraram a eles a fidelidade esperada. Assim, o narrador conta a história da divisão da cidade de Mantinea em aldeias (5.2.1-7) e a dos exilados de Fliunte (5.2.8-10). Nesse contexto, chegam à Lacedemônia embaixadores da cidade de Acanto e Apolônia, temerosos pelo nascente poder da cidade de Olinto na região da Trácia. O embaixador Clígenes de Acanto, então, passa a discursar. Para justificar o caráter narrativo da sua argumentação, já de início ele pontua: “Lacedemônios e aliados, acreditamos que vós ignorais o grande problema nascente na Hélade”<sup>45</sup> (5.2.12). Nesse caso, tanto o narratário interno, os membros da assembleia, quanto o narratário externo, o leitor, estão na mesma posição de ignorância quanto aos fatos que serão apresentados. Clígenes narra o expansionismo da cidade de Olinto, primeiramente, seduzindo as pequenas cidades da região e, em seguida, dominando as cidades da Macedônia, em vista de, agora, anexar ao seu domínio as

maiores cidades da Trácia. Conta, então, que os olíntios enviaram embaixadores à Apolônia declarando que, caso não se unissem a eles espontaneamente, os atacariam, o que motivou a ida dessa embaixada a Esparta: “Contudo, nós, homens lacedemônios, queremos viver sob as leis pátrias e sermos cidadãos livres!”<sup>46</sup> (5.2.14), diz Clígenes lembrando o papel de Esparta como προστάτης da paz de Antálcidas.

A partir disso, o discurso torna-se mais deliberativo, ressaltando que, se agora Olinto não representa um perigo para Esparta, com a anexação de todos esses territórios, inclusive os das cidades de Acanto e Apolônia, a cidade tornar-se-ia um perigo maior, inclusive indicando que os olíntios já enviavam embaixadores a Atenas e Tebas para se estabelecer uma aliança. Tal aliança tornaria Olinto poderosa tanto por terra quanto por mar, e, portanto, um empecilho muito grande ao projeto hegemônico de Esparta. Por conseguinte, Clígenes passa a elencar os benefícios que era derrotar Olinto agora, enquanto seu poder é grande, mas não invencível (5.3.18): a abundância de madeira para a construção de navios e de portos na região que permitem a entrada de cereais; o grande número de homens que seriam acrescentados ao exército lacedemônio; e o poder das minas de ouro de Pangeu.

Assim, impedir o crescimento de Olinto permitiria a Esparta tornar-se mais poderosa financeira e militarmente e, mais do que isso, disponibilizaria a Esparta recursos para um aumento de sua frota e, com isso, a possibilidade de realizar o sonho de domínio marítimo na Hélade. É nesse ponto que o discurso parece ser fundamental: o futuro possível de Olinto, apresentado no discurso, é uma espécie de espelho para Esparta, cujas ambições de hegemonia poderiam encontrar frutos na submissão desse rival. Nessa perspectiva, o comentário final do discurso de Clígenes torna-se, também, uma admoestação para os próprios espartanos:

[18] E sobre a arrogância deles, o que se poderia dizer? Pois o deus, ao mesmo tempo e na mesma medida, faz crescer no coração dos homens o poder e a ambição. Por isso, nós, lacedemônios e aliados, divulgamos que assim estão os



assuntos nessa região; quanto a vós, deliberaí se eles parecem dignos de vossa atenção. Mas é preciso que vós saibais mais uma coisa: que o poder a que nos referimos, embora grande, ainda não é invencível. Pois as cidades que participam de um regime político comum a contragosto, se veem uma oportunidade, rapidamente se rebelam<sup>47</sup> (5.3.18).

A própria posição do discurso na narrativa de Xenofonte auxilia-nos nessa interpretação, uma vez que, depois de os espartanos – convencidos por essa assembleia – atacarem Olinto e firmarem uma paz com a cidade, inicia-se uma série de ações questionáveis por parte dos mesmos. Ações estas que ajudarão a aumentar a insatisfação das outras cidades, especialmente a de Tebas, que redundará nas derrotas que marcarão o fim da hegemonia espartana. A sequência do final da seção 3 (paz com Olinto) e começo da 4 (tomada da acrópole pelos tebanos) do livro 5 parece confirmar tal sugestão:

[27] Como os eventos estavam saindo favoráveis aos lacedemônios, já que os tebanos e os demais beócios estavam completamente ao lado deles, os coríntios haviam se tornado os mais fiéis, os argivos estavam humilhados [por não lhes servir de mais nada a desculpa dos meses sacros], os atenienses totalmente isolados e, além disso, os aliados que tinham sido hostis a eles foram castigados, pareceu a eles que o império já era perfeitamente bem seguro e formidável.

4. [1] De certo, se poderia narrar muitas outras ações de helenos e bárbaros, já que os deuses não se esquecem de quem comete atos ímpios e ilegais;<sup>48</sup>

Assim, percebe-se que são os espartanos que, com o aumento do poder, aumentam também a arrogância e passam a cometer ações injustas, justamente quando pressentem que o seu império estava seguro e formidável. Por conseguinte, o discurso de Clígenes – sem negar a possível referencialidade externa a um discurso realmente proferido por ele – tem dupla funcionalidade diegética dentro do todo da narrativa: primeiro, estabelecer um tema desconhecido do leitor, o aumento do poder de Olinto; segundo, por meio das considerações sobre o futuro possível dessa

cidade, criar um espelho em que refletisse o futuro da própria cidade de Esparta. Se os espartanos não conseguiram absorver esse ensinamento, os leitores já criaram disposição anímica para, na leitura dos eventos subsequentes, compreender o significado ético desse discurso.

Procedimento e função semelhantes ocorrem no discurso do farsálio Polidamante sobre Jasão de Feras (6.1.2-16) que, embora personagem de grande relevância na Tessália, até esse momento não havia sido nomeado na narrativa. À chegada de Polidamante diante da assembleia espartana, o narrador, dessa vez, delinea o caráter do orador, descrevendo-o como um homem nobre que tinha boa fama (ἠύδοκίμει) entre os tessálios, ao ponto de os habitantes de Farsália terem entregado a ele a administração dos recursos da cidade; ademais, o descreve como hospitaleiro e altivo, conforme o costume tessálio (φιλόξενός τε καὶ μεγαλοπρεπῆς τὸν Θεσσαλικὸν τρόπον). Essa descrição, além de definir o caráter do orador, indica o tom das palavras que vão se seguir.

No início de seu discurso, ele se apresenta como próxeno e benfeitor de Esparta e coloca como uma de suas obrigações alertar a cidade de algum possível perigo: “Com efeito, bem sei que vós já ouvistes o nome de Jasão. É de fato um homem com grande poder e renome. Ele, depois de fazer as tréguas, encontrou-se comigo e disse o seguinte”<sup>49</sup> (6.1.4). Segundo Gray,<sup>50</sup> essa abertura do discurso de Polidamante é uma adaptação da estrutura convencional de aberturas encontradas em Heródoto. Diferentemente do que ocorre no discurso de Clígenes, agora o orador estabelece que o nome de Jasão era conhecido pela assembleia, estipulando, assim, uma distinção entre o narratário interno e o externo, já que, como observado, esse personagem ainda não havia sido nomeado na obra.

O tema da conversa entre Jasão e Polidamante é, de fato, uma ameaça do tirano de Feras que expõe o seu grande poder como forma de convencê-lo a se render com consentimento e não pela força.<sup>51</sup> Nesse sentido ético, é também uma resposta indireta a forma de agir tanto aos espartanos quanto aos atenienses, no período em que tiveram a hegemonia na Grécia. A fim, então, de

convencê-lo, Jasão promete fazer Polidamante o segundo homem mais forte da Hélade, descrevendo os benefícios da aliança. Estabelece, também, em sua fala o descontentamento de beócios e atenienses em relação a Esparta, o que favoreceria uma aliança com essas cidades, e propõe que seria mais fácil dominar a cidade por terra do que por mar, estabelecendo, com isso, um modelo de ação que será, de fato, posteriormente retomado pelo tebano Epaminondas. Apresenta, como prova da força da região, a abundância em madeiras e trigo, ou seja, os mesmos pontos que fariam de Olinto um potencial inimigo de Esparta no discurso analisado acima. Diante da recusa de atacar os espartanos, apontando que eles não haviam cometido nenhuma injustiça contra ele, Jasão ordena que ele vá pedir a ajuda dos espartanos para que, caso aceitem ajudá-lo, resolvam a questão em campo de batalha. Então, Polidamante faz o pedido formal de aliança, reforçando com elogios a Jasão a dificuldade do empreendimento.

Do ponto de vista narrativo, esse discurso é bastante complexo, à medida que Polidamante recria em sua fala o diálogo dos dois personagens. Polidamante não resume em discurso indireto a fala de Jasão – como é usual nos discursos em que se apresenta o resumo do que foi dito em outras assembleias ou pelas autoridades – mas dá voz ao personagem. O recurso do diálogo é muito usado por Xenofonte em suas narrativas historiográficas e trata-se de um elemento característico de sua obra, porém, em geral, ele não medeia essa informação com algum personagem como testemunha do fato. Uma vez que é estabelecido pelo orador Polidamante que os fatos já são conhecidos pelo narratário interno, não há a necessidade de recapitulá-los objetivamente, justificando a recapitulação das falas de Jasão e o tom hiperbólico da avaliação que faz de seu governo e poder. Nesse caso, a presença de Polidamante, homem nobre e hospitaleiro, como participante do diálogo, abona a veracidade das falas.

Em todo caso, os espartanos parecem não se convencer dos receios de Polidamante, pois, além de adiarem a resposta, negam a ajuda, considerando os outros assuntos mais imediatos em que o exército estava envolvido:<sup>52</sup> a luta contra as trirremes

atenienses e a guerra contra seus vizinhos (6.1.17). Polidamante, então, retorna para a sua cidade e a entrega para Jasão que passa a ser o soberano dos tessálios (ταγὸς τῶν Θεσσαλῶν). Em 6.4.20, Jasão volta a aparecer na narrativa, recebendo uma embaixada dos tebanos que pedem ajuda na guerra contra os espartanos, ou seja, se concretiza o receio de Polidamante e é feita a aliança entre tebanos e Jasão. Novamente, o discurso do “mensageiro” não é completamente compreendido pelos espartanos: no episódio de Olinto, se os espartanos agiram com rapidez e evitaram o crescimento de um grande rival, não refletiram sobre os ensinamentos éticos pronunciados por Clígenes; no episódio de Jasão de Feras, que exigia uma ação imediata, ela não ocorre e as previsões se concretizam, gerando grande desconforto para os espartanos nos anos posteriores. Xenofonte parece querer sublinhar a gravidade de uma situação política e que os governantes devem estar atentos não só aos perigos imediatos, mas que saibam conter pela raiz problemas futuros, e isso não se faz apenas com mobilizações das tropas, mas também com ações éticas e morais, de respeito aos aliados e inimigos, pois, faz parte da dinâmicas histórica, segundo Heródoto (1.5.4), a instabilidade entre as pequenas e grandes cidades.

#### 4 CONCLUSÃO

A relação entre discursos e ações são complexas nas obras historiográficas. Ao dar a voz a personagens, o narrador lhe dá autonomia para observar os fatos e exprimir as suas opiniões de acordo com as suas intenções. A instabilidade ou a harmonia entre as falas dos personagens e o discurso do historiador variam de acordo com as intenções deste, já que ele, como organizador da narrativa, seleciona quais discursos narrar e quais manter no esquecimento. Narrar, qualquer que seja o gênero narrativo, é um ato de selecionar. Diante da impossibilidade de representar o todo, o historiador codifica a sua impressão sobre o tempo histórico por meio de estratégias narrativas cuja presença não é aleatória. Parece-nos que, ao dar a voz a outros personagens, ainda que seja para

transmitir as suas próprias ideias, o historiador cria um efeito objetivo em sua narrativa, possibilitando que, pelo conjunto de vozes – instáveis ou harmônicas –, o leitor tenha conhecimento do conjunto ético e moral que governa a narrativa como um todo.

Além disso, nesse espaço em que a voz do outro é apresentada, novos elementos estilísticos e técnicas são utilizados, seja para adequá-las ao caráter do orador, seja para adequá-las aos próprios interesses do narrador da obra historiográfica. Resumir as funções em conjuntos pré-determinados é, por isso, problemático e a análise de cada discurso não depende apenas da sua relação com todo o conjunto de episódios em que o discurso se circunscreve, mas também do vínculo deste com o todo da narrativa.

ABSTRACT

In this article, we analyze some public speeches of the Hellenic of Xenophon – the judicial speeches and two deliberative speeches –, seeking to understand how they can connect with the narrative of the historical narrator himself. Public speeches figure in the historiographical narratives of Antiquity, both as a means for historians, to explain the motivations that lead to actions, as well as to discuss ethical and moral aspects, dear to the historian himself, creating, in addition, a dramatic effect to the narrative. Our analysis proposal aims to demonstrate the relations of instability or harmony between the public speeches of the characters and the actions narrated by the narrator himself as well as how these relations establish a complex game of voices that directs the way that the reader reacts to the narrative and the characters. In this sense, the speeches dialogue with a commented version presented by the narrator, as much as they complement it, and this conflict of voices assists the historian when transmitting their message to the reader, be it ethical and moral or political in a less explicit and strategic way.

KEYWORDS

Xenophon; Hellenica; Speeches; Narrative.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel A. Júnior, Paulo F. Alberto e Abel do N. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010. (Obras Completas de Aristóteles, VIII. Tomo I).
- BADIAN, E. The King's peace. **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, London, v. 37, suppl. n. 58, p. 25-48, Jan. 1991.
- BARAGWANATH, E. A Noble Alliance: Herodotus, Thucydides, and Xenophon's Procles. In: FOSTER, E; LATEINER, D. **Thucydides and Herodotus**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 316-344.
- \_\_\_\_\_. The Character and Function of Speeches in Xenophon. In: FLOWER, M. **The Cambridge companion to Xenophon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 279-297.
- BREITENBACH, H. R. **Xenophon von Athen**. Stuttgart: Druckenmüller, 1966.
- CANFORA, L. **O mundo de Atenas**. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- COHN, D. **The Distinction of Fiction**. Baltimore and London: Coleman, 1999.
- DEFOSSE, P. A propos du début insolite des "Helléniques". **Revue Belge de Philologie et d'Histoire**, Bruxelles, t. 46, fasc. 1, p. 5-24, 1968.
- DIONISO DE HALICARNASO. Sobre la imitación. In: **Tratados de crítica literaria**. Traducción de Juan Pedro Oliver Segura. Madrid: Gredos, 2005.
- DOVER, K. J. **Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle**. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- GENETTE, G. **Fiction et Diction**. Paris: Le Seuil, 1991.
- GRAY, V. J. **The character of Xenophon's Hellenica**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. Xenophon. In: JONG, I. J. F. de; NÜNLIST, R.; BOWIE, A. (Ed.). **Narrators, Narratees and Narratives in ancient Greek literature**. Studies in Ancient Greek Narrative 1. Leiden: Brill, 2004. p. 129-146.
- HARTOG, F. (Org.). **A História de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- HERÓDOTO. **Histórias**. Introdução geral de Maria Helena da Rocha Pereira. Introdução do Livro I, tradução e notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2002. Vol. I.
- JONG, I. J. F. de. Introduction. Narratological theory on narrators, narratees, and narratives. In: \_\_\_\_\_. NÜNLIST, R.; BOWIE, A. (Ed.). **Narrators, Narratees and**

**Narratives in ancient Greek literature.** Studies in Ancient Greek Narrative 1. Leiden: Brill, 2004. p. 1-10.

MARINCOLA, J. M. Thucydides 1. 22. 2. **Classical Philology**, Chicago, v. 84, n. 3, p. 216-223, 1989.

\_\_\_\_\_. **Authority and tradition in Ancient Historiography.** New York: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. Speeches in classical historiography. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). **A companion to Greek and roman historiography.** V. 1, Oxford: Blackwell, 2007. p. 118-132.

\_\_\_\_\_. The rhetoric of history: allusion, intertextuality, and exemplarity in historiographical speeches. In: PAUSCH, D. **Stimmen der Geschichte: Funktionen von Reden in der antiken Historiographie.** Berlin: De Gruyter, 2010. p. 259-289.

MCLAREN, M. A supposed lacuna at the beginning of Xenophon's Hellenica. **The American Journal of Philology**, Baltimore, v. 100, n. 2, p. 228-238, 1979.

NICOLAI, R. Thucydides Continued. In: RENGAKOS, A.; TSAKMAKIS, A. (Ed.), **Brill's Companion to Thucydides.** Leiden and Boston: Brill, 2006. p. 693-719.

\_\_\_\_\_. At the Boundary of Historiography: Xenophon and his Corpus. In: PARMEGIANNI, G. **Between Thucydides and Polybius: The Golden Age of Greek Historiography.** Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2004 (Hellenic Studies Series n. 64).

\_\_\_\_\_. Historians' Speeches in Rhetorical Education: Dionysius of Halicarnassus' Selection from Thucydides. In: IGLESIAS-ZOIDO, J. C.; PINEDA, V. (Ed.). **Anthologies of Historiographical speeches from Antiquity to Early modern times.** Leiden: Brill, 2017. p. 42-62.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso.** Tradução de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

RAHN, P. J. Xenophon's developing historiography. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, Baltimore, v. 102, p. 497-508, 1971.

REBOUL, O. **Introdução à Retórica.** Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROMILLY, J. **História e razão em Tucídides.** Tradução de Tomás Rosa Bueno. Brasília: Ed. UNB, 1998.

TAMIOLAKI, M. Les Helléniques entre tradition et innovation. Aspects de la relation intertextuelle de Xénophon avec Hérodote et Thucydide. **Cahiers des études anciennes**, Montréal, v. XLV, p. 15-52, 2008.



- \_\_\_\_\_. A l'ombre de Thucydide? Les discours des Helléniques et leur influence thucydidéenne. In: PONTIER, P. (Ed.). **Xénophon et la rhétorique**. Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2014. p. 121-138.
- THOMAS, D. Introduction. In: STRASLER, R. B. **The Landmark Xenophon's Hellenika**. Translated by John Marincola with an Introduction by David Thomas. New York: Pantheon Books, 2009. p. IX-LXVI.
- TODOROV, T. Os homens-narrativa. In: **As estruturas narrativas**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 119-133.
- TUPLIN, C. **The Failings of Empire**. A reading of Xenophon Hellenica 2.3.11-7.5.27. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993.
- USHER, S. Xenophon, Critias and Theramenes. **The Journal of Hellenic Studies**, Cambridge, v. 88, p. 128-135, 1968.
- VEYNE, P. **Como se Escreve a História**. Foucault revoluciona a História. Tradução de Alda Baltar e Maria A. Kneipp. Brasília: Editora UnB, 1982.
- WESTLAKE, H.D. Individuals in Xenophon, Hellenica. In: **Essays on the Greek Historians and Greek History**. Manchester: Manchester University Press, 1969, pp. 228-269.
- \_\_\_\_\_. The Settings of Thucydidean Speeches. In: STADTER, P. A. **The Speeches in Thucydides: A Collection of Original Studies with a Bibliography**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1973. p. 90-108.
- WHITE, H. **Meta-história: a imaginação histórica do século XIX**. Tradução de José Laurencio de Melo. São Paulo: EDUSP, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Trópicos do discurso**. Ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução de Alípio C. de Franca Neto. São Paulo: EdUSP, 1994. (Ensaios de cultura, vol. 6).
- WOODMAN, A. J. **Rethoric in Classical Historiography**. Four Studies. London: New York: Routledge, 2004.
- XENOFONTE. **Banquete. Apologia de Sócrates**. Tradução, introdução e notas de Ana Elías Pinheiro. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH, 2011.
- XÉNOPHON. **Cyropédie**. Traduit par Marcel Bizos. Paris: Les Belles Lettres, 1972. (Tome I).
- \_\_\_\_\_. **Helléniques**. Tome I (Livres I-III). Texte établi et traduit par J. Hatzfeld. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- \_\_\_\_\_. **Helléniques**. Tome I (Livres IV-VII). Texte établi et traduit par J. Hatzfeld. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

<sup>1</sup> Cf. MARINCOLA, 2007, p. 120.

<sup>2</sup> Cf. GENETTE, 1991; COHN, 1999.

<sup>3</sup> Cf. JONG, 2004, p. 9: “*There may be very little material from which to reconstruct this level, as is often the case in ancient history, with its relative lack of documents and archives. Also, this level itself is no narrative (yet): it is the historiographer who turns historical events into a narrative, for one thing by deciding what is ‘the beginning, middle, and end’.* In other cases, this level may consist of the narratives of oral sources or written predecessors. All in all, I am inclined to follow Quintilian, who considers ancient historiography as ‘close to poetry’ and ‘in a sense a kind of prose poem, which is told to narrate, not to win a case’.”

<sup>4</sup> VEYNE, 1982, p. 28.

<sup>5</sup> Cf. MARINCOLA, 1999.

<sup>6</sup> Cf. WHITE, 1995.

<sup>7</sup> MARINCOLA, 1989, p. 217.

<sup>8</sup> Ao analisar os discursos em Tucídides, Jacqueline de Romilly (1998) é taxativa em afirmar que eles estão estritamente vinculados aos *érga*, pois visam a indicar as justificativas das ações, e essa interpretação clássica tornou-se um norte nos estudos dos discursos na obra de Tucídides.

<sup>9</sup> NICOLAI, 2017, p. 44.

<sup>10</sup> Para Defosse (1968, p. 5), há uma séria dificuldade em encaixar os eventos como continuação imediata de Tucídides, e, nesse sentido, Xenofonte estaria se referindo a outros eventos, que teriam se perdido na transmissão das Helênicas. McLaren (1979), por outro lado, mostra em sua análise como os três fios narrativos inacabados em Tucídides são retomados na seção 1 do Livro 1 das Helênicas.

<sup>11</sup> Cf. RAHN, 1971.

<sup>12</sup> É o caso, por exemplo, da análise de Breitenbach (1966), e das análises biografista em geral, que, pelo paralelo entre as posições expressadas nos discursos com passagens de outras obras de Xenofonte, acreditam encontrar que os discursos refletem os ideais, não dos oradores, mas do autor.

<sup>13</sup> Cf. MARINCOLA, 2010, p. 261: “*Even if an author were not intending to echo Thucydides in his work, he would be creating his history in a system on which Thucydides had had the most profound influence, and he thus could not write as if that genre did not exist, especially since to write ‘outside’ of the genre would run the risk of incomprehensibility*”.

<sup>14</sup> Tuplin (1993, p. 26), por outro lado, interpreta esse comentário de Dioniso se refere antes às *Ciropeia* e *Anábase* do que às *Helênicas*, já que não é claro a que obra de Xenofonte ele está se referindo.

<sup>15</sup> Cf. TAMIOLAKI, 2008; BARAGWANATH, 2012; GRAY, 1989; 2004.

<sup>16</sup> NICOLAI, 2006.

<sup>17</sup> Tradução nossa. No original: “*His speeches take many forms. They include mere references to a speech act; informal dialogues, like those of his Socratic works; conversations that embed longer, continuous speeches; and lengthy formal speeches to larger audiences (and yet even these are usually interrupted by insertions of *ephe*, “he said,” which inject liveliness and recall the performance occasion). [...] Direct is especially useful for rhetorically intense moments, an impression of dramatic vividness, characterization of the speaker, and to highlight crucial themes*” (BARAGWANATH, 2017, p. 279).

<sup>18</sup> Pode-se, entre os discursos deliberativos, dividir entre aqueles que são proferidos diante de uma assembleia política e aqueles em que gerais discursam diante das tropas antes da batalha. Nesse caso, trata-se de arengas militares que apresentam feições próprias e distintas dos discursos deliberativos para uma assembleia e por isso merecem uma análise específica, já que, como observa Aristóteles (1358b), o público a que se dirige o orador é determinante também na composição do discurso.

<sup>19</sup> As traduções referentes às *Helénicas* são de nossa autoria, a partir da edição estabelecida por Hatzfeld (1965; 1973). No original: [11] ἐπει δὲ παντελῶς ἤδη ὁ σίτος ἐπελελοίπει, ἔπεμψαν πρέσβεις παρ' Ἄγιν, βουλόμενοι σύμμαχοι εἶναι Λακεδαιμονίοις ἔχοντες τὰ τεῖχη καὶ τὸν Πειραιᾶ, καὶ ἐπὶ τούτοις συνθήκας ποιείσθαι. [12] ὁ δὲ αὐτοὺς εἰς Λακεδαίμονα ἐκέλευεν ἰέναι· οὐ γὰρ εἶναι κύριος αὐτός. ἐπει δ' ἀπήγγειλαν οἱ πρέσβεις ταῦτα τοῖς Ἀθηναίοις, ἔπεμψαν αὐτοὺς εἰς Λακεδαίμονα.

<sup>20</sup> HARTOG, 2001, p. 99.

<sup>21</sup> BARAGWANATH, 2017, p. 284-285.

<sup>22</sup> Em nosso estudo, *A Ciropedia de Xenofonte: um romance de formação na Antiguidade* (2011), analisamos que, no processo de desenvolvimento da personagem Ciro, há um gradual progresso em sua formação e que, especialmente no livro 1, há várias passagens em que o jovem príncipe comete erros de avaliação ao propor visões de mundo (prático e teórico) que não se cumprem na realidade. Pode-se dizer, então, que ao menos no início do livro há uma maior instabilidade entre os *lógoi* de Ciro e seus *érqa*.

<sup>23</sup> Nesse sentido, Xenofonte se diferencia de Tucídides que, em geral, apresenta a reação apenas no final dos grandes debates, antes da decisão final tomada pela votação. Xenofonte sempre abre espaço para a descrição das reações do público, a cada discurso, como se observa na tríade de oradores no livro 6 da embaixada ateniense em Esparta. Cf. Westlake, 1973; Tamiolaki, 2014.

<sup>24</sup> Cf. 1.7.5; 1.7.12; 1.7.14; 1.7.15;

<sup>25</sup> No original: [...] ἂν ὑμεῖς γέ μοι πείθησθε τὰ δίκαια καὶ ὅσα ποιοῦντες, καὶ ὄθεν μάλιστα ἄληθῆ πεύσεσθε καὶ οὐ μετανοήσαντες ὕστερον εὐρήσετε σφᾶς αὐτοὺς ἡμαρτηκότας τὰ μέγιστα εἰς θεοῦς τε καὶ ὑμᾶς αὐτούς.

<sup>26</sup> Para Gray (1989, p. 86-87), a chave da interpretação desse discurso, do ponto de vista moral, é o conceito de filantropia, na medida em que, em sua interpretação, os estrategos estão sendo acusados agora justamente por aqueles que foram beneficiados pela filantropia deles, os trierarcos Terâmenes e Trasíbulo. A postura dos estrategos é sempre a de culpar a tempestade, nunca os responsáveis pela missão fracassada.

<sup>27</sup> Sobre o estilo do discurso de Euríptólemo, cf. Gray, 1984, p. 89-90.

<sup>28</sup> DOVER, 1974, p. 273.

<sup>29</sup> Tamiolaki (2008) comenta que esse episódio, especialmente o debate entre Crítias e Terâmenes, apresenta uma série de alusões ao debate tucidideano, entre os personagens Cleão e Diodoto, no livro 3. Enquanto em Tucídides o debate trata das responsabilidades e limites da democracia, em Xenofonte os temas são discutidos em relação à oligarquia. Nesse sentido: “*Les implications d'une telle comparaison ne sont pas sans importance pour la pensée politique de Xénophon. Par le biais des motifs thucydidiens, Xénophon modèle la description de l'oligarchie tyrannique sur le récit thucydidién de la démocratie tyrannique: dans un premier temps, il veut souligner que tous les régimes risquent d'atteindre des extrêmes et basculer dans la tyrannie*<sup>65</sup>. *À un niveau plus profond, cette idée contribue à établir une sorte de nivellement entre les régimes politiques: aucun régime n'est a priori meilleur ou pire, car tous sont sujets aux mêmes erreurs*” (2008, p. 33).

<sup>30</sup> No original: βιάϊαν τε τὴν ἀρχὴν καὶ ἤπτονα τῶν ἀρχομένων κατασκευαζομένους.

<sup>31</sup> Usher (1968), a partir da semelhança entre o estilo do discurso narrado por Xenofonte e fragmentos de discursos de Crítias, acredita que o discurso de Crítias é derivado de uma cópia de um genuíno discurso que circularia na Grécia.

<sup>32</sup> Servos da Tessália, mais ou menos com o mesmo status dos hilotas na Lacedemônia.

<sup>33</sup> No original: Ἀλλὰ πρῶτον μὲν μνησθήσομαι, ὦ ἄνδρες, ὁ τελευταῖον κατ' ἐμοῦ εἶπε. φησὶ γὰρ με τοὺς στρατηγοὺς ἀποκτεῖναι κατηγοροῦντα. ἐγὼ δὲ οὐκ ἤρχον δήπου τοῦ κατ' ἐκείνων λόγου, ἀλλ' ἐκεῖνοι ἔφασαν προσταχθέν μοι ὑφ' ἐαυτῶν οὐκ ἀνελέσθαι τοὺς δυστυχοῦντας ἐν τῇ περὶ Λέσβου ναυμαχίᾳ. ἐγὼ δὲ ἀπολογοῦμενος ὡς διὰ τὸν χειμῶνα

οὐδὲ πλεῖν, μὴ ὅτι ἀναιρεῖσθαι τοὺς ἄνδρας δυνατὸν ἦν, ἔδοξα τῇ πόλει εἰκότα λέγειν, ἐκεῖνοι δ' ἑαυτῶν κατηγορεῖν ἐφαίνοντο. φάσκοντες γὰρ οἷόν τε εἶναι σώσαι τοὺς ἄνδρας, προέμενοι ἀπολέσθαι αὐτοὺς ἀποπλέοντες ὥχοντο. [36] οὐ μέντοι θαυμάζω γε τὸ Κριτίαν ἴπαρνενομηκέναι· ὅτε γὰρ ταῦτα ἦν, οὐ παρῶν ἐτύγχανεν, ἀλλ' ἐν Θεταλίᾳ μετὰ Προμηθεύς δημοκρατίαν κατεσκευάζε καὶ τοὺς πενέστας ὤπλιζεν ἐπὶ τοὺς δεσπότας.

<sup>34</sup> CANFORA, 2015, p. 421-427.

<sup>35</sup> No original: καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἄγνοῶ, ὅτι ταῦτα ἀποφθέγματα οὐκ ἀξιόλογα, ἐκεῖνο δὲ κρίνω τοῦ ἀνδρὸς ἀγαστόν, τὸ τοῦ θανάτου παρεστηκότος μήτε τὸ φρόνιμον μήτε τὸ παιγιῶδες ἀπολιπεῖν ἐκ τῆς ψυχῆς.

<sup>36</sup> GRAY, 1989, p. 94.

<sup>37</sup> Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo F. Alberto e Abel do N. Pena (2010).

<sup>38</sup> Tradução nossa. No original: “*The reader’s own conclusion must be that Xenophon presents his account of the trial as a memorial to the impeccable justice of the killer, revealing hidden virtue where at first sight there was only apparent vice. Xenophon’s dedication to the ethical achievement and his interest in the philosophic question of the definition of justice remains unwavering*” (GRAY, 1989, p. 136).

<sup>39</sup> Todorov (2006) entende o homem-narrativa como um mecanismo não psicológico de caracterização das personagens, na medida em que sua função é basicamente narrar e, a partir do momento que sua narração acaba, sua presença torna-se desnecessária no conjunto textual: “A aparição de uma nova personagem ocasiona infalivelmente a interrupção da história precedente, para que unia nova história, a que explica o “eu estou aqui agora” da nova personagem, nos seja contada. Uma história segunda é englobada na primeira; esse processo se chama *encaixe*.” (2006, p. 122).

<sup>40</sup> Cf. JONG, 1991, p. 179-180.

<sup>41</sup> LOWE, 2004, p. 273.

<sup>42</sup> Segundo Lowe (2004), essa quebra da ilusão de objetividade nos mensageiros de Eurípides se dá pela exposição persuasiva de recursos de focalização, referências à autópsia e a explicitação da narrativa como mensagem direcionada aos personagens.

<sup>43</sup> O termo aqui utilizado, προστάται, é interessante tendo em vista que ele pode significar “defensor, protetor, representante” e também “líderes”, como em *Helênicas* 3.1.3, quando προστάται refere-se aos espartanos como líderes da Hélade pós-Guerra do Peloponeso. No caso, me parece que Xenofonte faz um jogo com as palavras, já que, ao se tornarem os defensores da paz do Rei, os espartanos voltaram a estabelecer a liderança e a hegemonia da Grécia. Cf. Badian (1991).

<sup>44</sup> No original: προστάται γὰρ γενόμενοι τῆς ὑπὸ βασιλέως καταπεμφθείσης εἰρήνης καὶ τὴν αὐτονομίαν ταῖς πόλεσι πράττοντες, προσέλαβον μὲν σύμμαχον Κόρινθον, αὐτόνομους δὲ ἀπὸ τῶν Θηβαίων τὰς Βοιωτίδας πόλεις ἐποίησαν, οὐπὲρ πάλαι ἐπεθύμουν, ἔπαυσαν δὲ καὶ Ἀργεῖους Κόρινθον σφετεριζομένους, φρουρὰν φήναντες ἐπ' αὐτούς, εἰ μὴ ἐξίειν ἐκ Κορίνθου.

<sup>45</sup> No original: Ὡ ἄνδρες Λακεδαιμόνιοί τε καὶ σύμμαχοι, οἴομεθα λανθάνειν ὑμᾶς πρᾶγμα μέγα φυόμενον ἐν τῇ Ἑλλάδι.

<sup>46</sup> No original: ἡμεῖς δὲ, ὧ ἄνδρες Λακεδαιμόνιοι, βουλόμεθα μὲν τοῖς πατρίοις νόμοις χρῆσθαι καὶ αὐτοπολιῖται εἶναι.

<sup>47</sup> No original: τὸ γε μὴν φρόνημα αὐτῶν τί ἂν τις λέγοι; καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἴσως ἐποίησεν ἅμα τῷ δύνασθαι καὶ τὰ φρονήματα αὔξασθαι τῶν ἀνθρώπων. ἡμεῖς μὲν οὖν, ὧ ἄνδρες Λακεδαιμόνιοί τε καὶ σύμμαχοι, ἐξαγγέλλομεν ὅτι οὕτω τάκεῖ ἔχει ὑμεῖς δὲ βουλευέσθε, εἰ δοκεῖ ἄξια ἐπιμελείας εἶναι. δεῖ γε μὴν ὑμᾶς καὶ τότε εἰδέναι, ὡς ἦν εἰρήκαμεν δύναμιν μεγάλην οὖσαν, οὕτω δυσπάλαιστός ἐστιν. αἰ γὰρ ἄκουσαι τῶν πόλεων τῆς πολιτείας κοινοῦσαι, αὐταί, ἂν τι ἴδωσιν ἀντίπαλον, ταχὺ ἀποστήσονται.

<sup>48</sup> No original: Προκεχωρηκότων δὲ τοῖς Λακεδαιμόνιοις ὥστε Θηβαίους μὲν καὶ τοὺς ἄλλους Βοιωτοὺς παντάπασιν ἐπ' ἐκείνοις εἶναι, Κορινθίους δὲ πιστοτάτους γεγενῆσθαι, Ἀργεῖους δὲ τεταπεινώσθαι διὰ τὸ μηδὲν εἶναι ὠφελεῖν αὐτοὺς τῶν μηνῶν τὴν ὑποφοράν,

Ἀθηναίους δὲ ἡρημῶσθαι, τῶν δ' αὖ συμμάχων κεκολασμένων οἱ δυσμενῶς εἶχον αὐτοῖς, παντάπασιν ἤδη καλῶς καὶ ἀσφαλῶς ἡ ἀρχὴ ἐδόκει αὐτοῖς κατεσκευάσθαι. [4.1] Πολλὰ μὲν οὖν ἂν τις ἔχοι καὶ ἄλλα λέγειν καὶ Ἑλληνικὰ καὶ βαρβαρικά, ὡς θεοὶ οὔτε τῶν ἀσεβούντων οὔτε τῶν ἀνόσια ποιούντων ἀμελοῦσι·

<sup>49</sup> No original: ἀκούετε μὲν οὖν εὖ οἶδ' ὅτι καὶ ὑμεῖς Ἰάσονος ὄνομα· ὁ γὰρ ἀνὴρ καὶ δύναμιν ἔχει μεγάλην καὶ ὀνομαστός ἐστιν.

<sup>50</sup> GRAY, 1989, p. 121.

<sup>51</sup> Há certa semelhança no pensamento de Jasão com o de Cambises na *Ciropeidia* (1.6.20-21), quando o rei persa afirma ao jovem príncipe Ciro que a melhor forma de se conseguir a obediência é mostrar que há vantagens em obedecer.

<sup>52</sup> Para Gray (1989, p. 123), Polidamante indica, desde o começo, que tem consciência de que Esparta não aceitará ajudá-lo, de modo que os elogios que faz sobre a forma de liderança de Jasão sublinham ainda mais firmemente o preço que ele estava disposto a pagar pela sua amizade por Esparta.

# 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>

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

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 comparações<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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*<sup>4</sup> por meio da hipótese de que as medidas de Licurgo<sup>5</sup> 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 social<sup>6</sup> e as experiências pessoais<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

Michael Flower<sup>9</sup> 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 Lu<sup>10</sup> explicita que a preocupação xenofonteana com uma educação social,<sup>11</sup> 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 Maingueneau<sup>12</sup> 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, Maingueneau<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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 Maingueneau<sup>15</sup> 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 interdisciplinar<sup>16</sup> 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 Waterfield<sup>17</sup> 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 Tamiolaki<sup>18</sup> 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,<sup>19</sup> 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,<sup>20</sup> 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,<sup>21</sup> 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 Flower<sup>22</sup> 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,<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> 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).<sup>25</sup>

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,<sup>26</sup> a liderança e o autocontrole eram outros dos assuntos fundamentais associados a Sócrates – tidos como um modelo ideal de liderança.<sup>27</sup> 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 Dorion<sup>28</sup> 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 Dorion<sup>29</sup> 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 cidade<sup>30</sup> e por corromper a juventude ateniense,<sup>31</sup> cujo fundamento seria as ações de Alcibiades e Crítias.<sup>32</sup> 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 Bernardo<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup>

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 afirmado<sup>35</sup> 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,<sup>36</sup> 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. Bernardo<sup>37</sup> 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,<sup>38</sup> 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*.<sup>39</sup> –, mas, no geral, estes serviram como uma alternativa aos pressupostos democráticos atenienses.<sup>40</sup>

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.<sup>41</sup>

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.<sup>42</sup> 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”.<sup>43</sup> 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 Waterfield<sup>44</sup> 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 Humble<sup>45</sup> 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,<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> 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 Strauss<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> Embora os argumentos de Strauss se fundamentem na documentação literária, Xenofonte salienta que as medidas legais de Licurgo almejaram 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”<sup>51</sup> – 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 Lipka<sup>52</sup> 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,<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup> 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 *paideia* 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 *politeia*, 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.<sup>55</sup> 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 (*eirōn*). 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*.<sup>56</sup> 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 Cálías 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.<sup>57</sup>

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* espartana<sup>58</sup> – 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 Humble<sup>59</sup> 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.<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> 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*.<sup>62</sup> 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 Bernardo<sup>63</sup> 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.*<sup>64</sup> (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.<sup>65</sup> 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 Hodkinson<sup>66</sup> 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. Percebam 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).<sup>67</sup>

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 sujeitos<sup>68</sup> (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.<sup>69</sup> Para Noreen Humble,<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup> 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,<sup>72</sup> que se fazia presente na realeza lacedemônia (Xen. *Lac.* 15.8-9; *Ages.* 1.2). Benjamin Keim<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup>

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,<sup>75</sup> 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.
- HORNBLLOWER, 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.



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

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Para alguns exemplos, vide Flower (2017, p. 1-12).

<sup>4</sup> 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*.

<sup>5</sup> Para maiores informações sobre Licurgo, vide Assumpção (2016a, p. 56-87).

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.

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

<sup>9</sup> FLOWER, 2017, p. 11.

<sup>10</sup> LU, 2014, p. 104.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> MAINGUENEAU, 1997, p. 14, 22.

<sup>13</sup> Idem, ibidem, p. 56, 65.

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

<sup>15</sup> Idem, ibidem, p. 29-34.

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> WATERFIELD, 2004, p. 80.

<sup>18</sup> TAMIOLAKI, 2012, p. 569.

<sup>19</sup> HUMBLE, 1997, p. 189.

<sup>20</sup> CHRISTESEN, 2017, p. 380.

<sup>21</sup> MITCHELL, 2013, p. 122.

<sup>22</sup> FLOWER, 2016, p. 85.

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπειῶν ἀεὶ 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 εἰδότες ἠγεῖτο καλοὺς κάγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδῶδεις ἂν δικαίως κεκλήσθαι. Para este artigo, utilizamos a versão estabelecida pela Loeb Classical Library, com a tradução de E.C. Marchant (1923).

<sup>26</sup> Por uma questão de extensão, optamos por não inserir referências à *Cirropédia* neste artigo.

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> DORION, 2006, p. 96-100.

<sup>29</sup> Idem, 2017, p. 39.

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> 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 Alcibíades.

<sup>32</sup> 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.

<sup>33</sup> BERNARDO, 2018, p. 53.

<sup>34</sup> 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 litúrgias. 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).

<sup>35</sup> Vide ASSUMPÇÃO, 2017.

<sup>36</sup> FERRARIO, 2017, p. 61.

<sup>37</sup> BERNARDO, 2018, p. 55-57.

<sup>38</sup> Idem, *ibidem*, p. 53).

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> 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.

<sup>41</sup> Χαίρεφῶντος γάρ ποτε ἐπερωτῶντος ἐν Δελφοῖς περὶ ἐμοῦ πολλῶν παρόντων ἀνεῖλεν ὁ Ἀπόλλων μῆδενα εἶναι ἀνθρώπων ἐμοῦ μήτε ἐλευθεριώτερον μήτε δικαιοτέρων μήτε σωφρονέστερον. [...] Ἀλλὰ μείζω μὲν, ὦ ἄνδρες, εἶπεν ὁ θεὸς ἐν χρησμοῖς περὶ Λυκούργου τοῦ Λακεδαιμονίου νομοθετήσαντος ἢ περὶ ἐμοῦ. λέγεται γάρ

εἰς τὸν νεῶ εἰσιόντα προσεῖπεν αὐτόν, Φροντίζω πότερα θεόν σε εἶπω ἢ ἄνθρωπον. ἐμὲ δὲ θεῶ μὲν οὐκ εἶκασεν, ἀνθρώπων δὲ πολλῶ προέκρινεν ὑπερφέρειν.

<sup>42</sup> 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).

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> WATERFIELD, 2004, p. 84.

<sup>45</sup> HUMBLE, 1997, p. 236; 2004, p. 216.

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> STRAUSS, 1939, p. 504-506.

<sup>50</sup> 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).

<sup>51</sup> 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.

<sup>52</sup> LIPKA, 2002, p. 5-7.

<sup>53</sup> MARZOCCA, 2017, p. 22-24.

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

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> DORION, 2006.

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

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> HUMBLE, 1997, p. 196.

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> DUCAT, 2006, p. 102.

<sup>62</sup> Idem, ibidem, p. 48.

<sup>63</sup> BERNARDO, 2018, p. 140-143.

<sup>64</sup> 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.

<sup>65</sup> 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*.

<sup>66</sup> HODKINSON, 2006, p. 142.

<sup>67</sup> ἀλλὰ Σωκράτης γε τάναντία τούτων φανερός ἦν καὶ δημοτικὸς καὶ φιλόανθρωπος ὢν. ἐκεῖνος γὰρ πολλοὺς ἐπιθυμητὰς καὶ ἀστούς 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.

<sup>68</sup> 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).

<sup>69</sup> A lógica da decepção de Xenofonte endossa os apontamentos de Bernardo (2018, p. 107, 128).

<sup>70</sup> HUMBLE, 2004, p. 219.

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

<sup>72</sup> Para mais informações sobre esse assunto, vide Assumpção (2019a, p. 145-166).

<sup>73</sup> KEIM, 2016, p. 132.

<sup>74</sup> Essa tendência se manifesta, sobretudo, na figura de Agesilau, cujo encômio homônimo consideramos uma alusão à plena realização da *paideia* 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).

<sup>75</sup> DORION, 2006, p. 101-102.

# Como elogiar um rei espartano: distanciando Agesilau de Esparta no encômio de Xenofonte

Gabriel Cabral Bernardo

## RESUMO

No último século, as obras de Xenofonte passaram por uma série de revisões, dentre elas as relacionadas à sua visão sobre Esparta. Contudo, enquanto a reavaliação de seus trabalhos históricos e filosóficos revelou um Xenofonte extremamente crítico de instituições e da conduta política espartana, o gênero encomiasta do *Agesilau* o manteve inexplorado quanto a essa temática. O objetivo desse estudo é mostrar que o encômio não é uma exceção à regra, mas que também contém críticas a Esparta em meio ao conteúdo dos elogios dedicados a Agesilau. Isso é feito pela contextualização desses em meio aos *topoi* associados a Esparta e aos espartanos durante seu período hegemônico, os mesmos que são denunciados anos a fio por Xenofonte e por outros autores contemporâneos a ele. Argumenta-se que o ateniense não só protege Agesilau desses *topoi* como também o distancia deles, caracterizando-o como alguém que assume o polo oposto dos comportamentos negativos atribuídos à *pólis* espartana e seus cidadãos. Dessa forma, é possível não só ver *Agesilau* como uma contraposição à ideia de que Xenofonte era um laconófilo acrítico, mas também como uma obra cuidadosamente pensada para atingir um objetivo apenas superficialmente simples: compor um elogio de um dos principais responsáveis pelas memórias negativas sobre a hegemonia espartana.

## PALAVRAS-CHAVE

Xenofonte; Agesilau; Esparta; hegemonia.

SUBMISSÃO 21.4.2020 | APROVAÇÃO 14.8.2020 | PUBLICAÇÃO 28.8.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i40.34151>

#### INTRODUÇÃO

J á foi relativamente normal que acadêmicos classificassem as obras de Xenofonte como “inferiores” às de seus contemporâneos. Seus escritos filosóficos, por exemplo, já foram relegados a um patamar muito inferior aos de Platão,<sup>1</sup> ao ponto de se afirmar que ele nem mesmo teria conhecido Sócrates o suficiente para aprender suas ideias e seu *modus operandi*,<sup>2</sup> Quanto ao seu trabalho historiográfico, esse já foi tido quase universalmente como menos confiável que o de Tucídides – ou mesmo que o de historiadores posteriores, como Diodoro Sículo.<sup>3</sup> Boa parte dessas avaliações tinha como uma de suas bases a convenção de que Xenofonte havia sido, desde seus primeiros trabalhos, um apoiador acrítico de Esparta.<sup>4</sup> Isso se deve a um conjunto de fatores, presentes tanto em sua obra quanto naquilo que se sabe sobre sua vida.

Um desses fatores é que as *Helênicas* de Xenofonte, que contam a história do final da Guerra do Peloponeso e das primeiras décadas do séc. IV,<sup>5</sup> fazem-no em grande parte seguindo as ações espartanas.<sup>6</sup> A *Anábase*, por sua vez, narra a ida à Mesopotâmia e retorno ao Helesponto de dez mil mercenários gregos, contratados pelo sátrapa Ciro em 401 para uma expedição (fracassada) contra Artaxerxes, seu irmão mais velho e Grande Rei da Pérsia. Nesse trajeto, Xenofonte descreve a atuação de vários espartanos, principalmente quando o exército chega na região dos estreitos entre o Mar Egeu e o Mar Negro, região esta controlada justamente por Esparta por meio de harmostas e navarcos.<sup>7</sup> Tal expedição, bem como as dificuldades criadas por esses comandantes aos mercenários gregos, teriam sido responsáveis por colocar Xenofonte em contato direto com Esparta. Parte do corpo de mercenários, então sob o comando de Xenofonte, é contratada pelo espartano Tibron em 399 e empregada nas campanhas espartanas contra Tissafernes, sátrapa persa da Lídia e Cária. Esse corpo de mercenários acaba sob a liderança do rei espartano Agesilau, líder de campanhas no local entre 396 e 395. Xenofonte teria permanecido sob seu comando mesmo após o retorno do rei

à Grécia em 394 – um dos possíveis motivos pelo qual ele teria sido exilado de Atenas.

Xenofonte eventualmente se estabelece numa propriedade em Escilunte, na Élida, onde os espartanos o estabeleceram como “colonizador” (*oikisthentos*).<sup>8</sup> Foi, teoricamente, a partir desse momento, enquanto ainda estava a serviço dos espartanos, que Xenofonte escreveu o único tratado sobre a constituição de Esparta que sobreviveu integralmente, a *Constituição dos Lacedemônios*. Nela, sua intenção fica clara desde o início: refletir sobre os motivos pelos quais Esparta, “sendo uma das *pólis* com menos homens, mostrou-se a mais poderosa e a mais famosa na Hélade”.<sup>9</sup> Xenofonte ainda escreveria uma quarta obra, que teria um espartano em seu centro: um encômio ao rei Agesilau, provavelmente motivado por sua morte em c. 360.<sup>10</sup>

Todos esses trabalhos, bem como a falta de fontes seguras sobre sua vida, permitiram a modelagem da supracitada *persona* de Xenofonte como um apoiador irrestrito de Esparta. Tal *persona* seria responsável pela omissão e distorção de fatos históricos com o objetivo de criar uma imagem positiva de Esparta e de seus cidadãos.<sup>11</sup> Entretanto, desde a publicação do artigo de Leo Strauss sobre a *Constituição dos Lacedemônios*, deu-se início a um movimento que afirmaria praticamente o oposto. Segundo essa visão, Xenofonte empregava um estilo repleto de ironias para dizer exatamente o oposto do que o texto dizia na superfície.<sup>12</sup> Tal abordagem foi bastante criticada mais recentemente, sobretudo por dar espaço a saltos argumentativos grandes, a ponto de o “real” significado do texto acabar sendo qualquer um (geralmente, o pretendido pelo analista) exceto aquele que é depreendido mais facilmente.<sup>13</sup> Ainda assim, o questionamento iniciado por Strauss reverbera em um novo modo de ler Xenofonte, um bem mais cético quanto ao amor irrestrito do ateniense por tudo que fosse relacionado a Esparta. Sendo assim, as *Helênicas* reemergem como um relato de erros estrondosos que levaram à derrota decisiva de Esparta na Batalha de Leuctra, em 371. A *Anábase* se revela como uma denúncia – ainda que bem atrasada – das condutas egoístas dos oficiais espartanos que atuaram na região do Helesponto. A



*Constituição dos Lacedemônios*, por fim, mostra-se de fato uma descrição menos elogiosa do que se esperava, principalmente quando comparada com as opiniões de Xenofonte expressas em outras obras.<sup>14</sup>

O *Agesilau* é, talvez, a única obra que permanece relativamente intocada nesse sentido – algo devido, provavelmente, ao seu gênero textual, que pressupõe o elogio como objetivo central, bem como a necessária manipulação dos fatos para atingi-lo.<sup>15</sup> Por conta disso, o teor “filoespartano” do encômio não seria tão problemático, uma vez que o elogiado era rei de Esparta e, assim, seria esperado que elogios à sua cidade aparecessem. Isso fez com que as análises sobre o *Agesilau* se focassem em outras agendas de Xenofonte não relacionadas à sua opinião sobre Esparta. Como exemplo, talvez o mais explorado até o momento, seria sua aparente defesa da doutrina pan-helenista.<sup>16</sup> Tais estudos são essenciais para a compreensão da obra, mas esse foco produziu um quadro um tanto inconsistente: enquanto as demais obras de Xenofonte se revelam críticas de Esparta e dos espartanos, o *Agesilau*, que trata especificamente de um espartano, permanece inócuo apenas por conta da sombra que seu gênero literário coloca sobre ele.<sup>17</sup> Há, inclusive, quem veja um encômio à própria Esparta imiscuído ao elogio de Agesilau.<sup>18</sup> A intenção desse estudo, portanto, é mostrar que Xenofonte, mesmo elogiando Agesilau, era capaz de apresentar críticas (não tão) implícitas aos espartanos – algo possivelmente necessário para o sucesso do encômio, dada a má fama mantida pelos espartanos depois do desmonte de sua hegemonia em 371.<sup>19</sup> Pretende-se mostrar aqui que isso se deveu, no *Agesilau*, pelo distanciamento intencional entre o rei e alguns dos lugares-comuns geralmente associados a Esparta e aos espartanos, esses cunhados desde o final da Guerra do Peloponeso e potencializados pela hegemonia espartana das primeiras décadas do séc. IV.<sup>20</sup>

Com esse objetivo em mente, a primeira seção discute os motivos pelos quais a formação de Agesilau não é relacionada a Esparta, em especial à sua educação icônica. As seções dois e três discutem como o *Agesilau* distancia seu elogiado do que Xenofonte

entendia como produtos negativos do estilo de vida exigido dos espartanos: da relação entre obediência e punição e do desrespeito pelas leis espartanas quando fora de Esparta, respectivamente. A quarta e última seção lida com a dissociação de Agesilau com um aspecto da má fama adquirida pelos espartanos durante sua hegemonia: a de cometer crimes contra os gregos em benefício dos persas, visando à manutenção dos privilégios obtidos desses últimos.

#### 1 SEM EDUCAÇÃO?

Vale deixar claro, desde o começo, que, no *Agesilau*, há poucos indícios que atestam, direta ou indiretamente, alguma influência dos costumes e instituições espartanas na cunhagem do caráter “completamente bom” de Agesilau.<sup>21</sup> Poderia ser dito que Xenofonte não apresenta as “raízes espartanas” de nenhum dos lacedemônios dos quais fala. Entretanto, tais raízes são esperadas no gênero literário ao qual o *Agesilau* pertence, principalmente no que se refere à *educação* do elogiado. Essa é, segundo a *Retórica* de Aristóteles,<sup>22</sup> parte das circunstâncias que ajudam na persuasão do público sobre a qualidade dos feitos do sujeito da obra. Não é sem motivo que autores contemporâneos de Xenofonte seguem tal tendência,<sup>23</sup> o que torna minimamente intrigante que não haja nenhuma referência, no *Agesilau*, sobre a relação entre os feitos do seu elogiado e sua participação numa das educações mais comentadas da época.

Diego Palazzo apresenta uma explicação interessante sobre a ausência da famosa educação espartana no encômio. Antes é necessário dizer que Xenofonte, ao falar da linhagem de Agesilau (outro *topos* do gênero encomiasta), menciona a tradição de que os reis espartanos eram descendentes diretos de Hércules, os mesmos que mantiveram o trono espartano ininterruptamente até Agesilau assumi-lo.<sup>24</sup> Sabendo disso, Palazzo afirma que esse teor ininterrupto da realeza da família de Agesilau permitiu que Xenofonte não discorresse sobre a sua educação, uma vez que apenas os herdeiros diretos dos tronos espartanos não passavam

pela educação comum.<sup>25</sup> Dessa forma, o caráter do rei se devia mais às suas heranças “genéticas” do que à *paideía* espartana.

Não sabemos se a isenção dos sucessores reais da obrigatoriedade de participação na *paideía* comum era amplamente conhecida pelos leitores de Xenofonte, uma vez que ela só aparece em Plutarco.<sup>26</sup> Por um lado, se for esse o caso, ela pode revelar segundas intenções interessantes, principalmente pelo fato de que Xenofonte distorce a narrativa sobre a disputa de Agesilau pelo trono euripôntida. No *Agesilau*, a impressão que temos é que ele o disputava com alguém que tinha reivindicações igualmente justificáveis.<sup>27</sup> Isto é, como se o herdeiro direto de Ágis, ex-rei de Esparta e o irmão mais velho de Agesilau, tivesse a mesma reivindicação ao trono que Agesilau, que era apenas o segundo filho do falecido rei Arquídamo. Entretanto, Xenofonte deixa bem claras essas condições nas *Helênicas*, sendo Leotíquidas, filho e herdeiro de Ágis, aquele que herdaria o trono, não fosse a astuta interpretação de um oráculo por Lisandro, apoiador de Agesilau.<sup>28</sup> O importante aqui é que, nas *Helênicas*, fica evidente que Agesilau não era o herdeiro direto do trono de Arquídamo e que, portanto, provavelmente, passou pela *paideía* espartana. Portanto, se Xenofonte manipulou os fatos no *Agesilau* para sugerir que isso não aconteceu, é possível que ele estivesse, na verdade, tentando descaracterizar Agesilau como um espartano típico, que passou pela educação comum característica de Esparta. Por outro lado, se Xenofonte não pretendia, no *Agesilau*, dar essa impressão ao distorcer a história da disputa pelo trono, a omissão da educação espartana não é justificada na obra. Nesse caso, essa omissão intencional destaca ainda mais a relutância de Xenofonte em adicioná-la à construção positiva de Agesilau.

Mas por qual motivo existiria tal relutância? Afinal de contas, o próprio Xenofonte reconhece em sua *Constituição dos Lacedemônios* que a educação comum espartana, bem como as demais instituições que ela ensinava a respeitar, tiveram algum papel significativo na transformação de Esparta na cidade “mais poderosa e famosa na Hélade”.<sup>29</sup> Em primeiro lugar, considerar os contextos diferentes em que as duas obras foram escritas pode

fornecer uma explicação. A *Constituição dos Lacedemônios* foi, provavelmente, composta enquanto ainda se podia dizer que Esparta era a “mais poderosa e famosa”. Já o *Agésilau* foi escrito depois de Esparta ter perdido sua hegemonia na Batalha de Leuctra, em 371, tornando-se, desde então, um poder de segunda importância.<sup>30</sup> Nesse intervalo, a visão dos gregos sobre Esparta já se havia deteriorado muito, sobretudo pela posição politicamente agressiva que a *pólis* adotara nas últimas décadas de sua hegemonia.<sup>31</sup> Dessa forma, se a educação espartana não é conectada ao caráter elogiado de Agésilau – como Plutarco não vê problemas em fazer quase cinco séculos depois<sup>32</sup> – é possível que a intenção fosse a oposta, isto é, distanciar Agésilau da educação – e, portanto, do tipo de indivíduo que ela produzia.

Nesse sentido, há indícios de que, no raciocínio de Xenofonte, os conteúdos e métodos da educação comum espartana foram (ao menos em parte) responsáveis pelo mau comportamento dos espartanos que atuaram como comandantes no exterior, durante o período hegemônico de Esparta.<sup>33</sup> Isso pode ser depreendido da comparação entre a descrição de Xenofonte da *paideia* espartana, na *Constituição dos Lacedemônios*, e os métodos e conteúdos educacionais ideais mencionados em suas outras obras. Podemos notar, por exemplo, que, na *Constituição dos Lacedemônios*, um foco significativo é colocado sobre o ensino da obediência aos magistrados e às leis de Esparta. A título de exemplo, vemos um magistrado específico, o *paidonomos*, e seus assistentes “portadores de açoite” como responsáveis pelos grupos dos garotos mais novos, encarregado de puni-los por qualquer má conduta.<sup>34</sup> No caso desse estar ausente, qualquer cidadão que calhasse de estar perto também podia aplicar punições, caso testemunhasse algum comportamento considerado errado – sempre com a intenção de tornar os jovens os mais respeitosos (*aidemonesterous*) em relação aos governantes.<sup>35</sup> Esse programa, baseado principalmente na ameaça de punição, continuava por toda a vida dos espartanos, da adolescência à idade adulta.<sup>36</sup> A questão, entretanto, não é *se* esse objetivo era atingido – Xenofonte é bem claro que sim, ao menos em Esparta – mas sim *como* era atingido.

Noreen Humble, comparando a descrição da educação espartana na *Constituição dos Lacedemônios* com a da *Ciropedia*, em que Xenofonte, teoricamente, monta sua educação ideal, mostra, de modo convincente, que a primeira não consistia em um elogio irrestrito.<sup>37</sup> São vários os motivos elencados pela autora, mas aqui basta dizer que, para Xenofonte, a educação espartana atingia objetivos incompletos e pelos meios errados. A obediência supracitada aos governantes e às leis, por exemplo, era obtida por meio do ensino do *aidos*, o “respeito” que um indivíduo mantém por outro por este possuir um *status* especial aos olhos do primeiro.<sup>38</sup> Entretanto, como o próprio Xenofonte afirma na *Ciropedia*, a diferença entre o aprendizado mais apropriado da temperança (*sophrosyne*) e da justiça e a aprendizagem do *aidos* é que, enquanto as primeiras permitem que o indivíduo avalie as próprias ações consideradas e cerceie as erradas por si mesmo, o *aidos* requer a presença de algum tipo de vigilância externa para surtir o mesmo efeito.<sup>39</sup> Além disso, em Esparta, o *aidos* é ensinado não pela imitação ou observação de exemplos positivos, como acontece na Pérsia de Ciro,<sup>40</sup> mas, como vimos acima, pelo medo da punição. Esse mecanismo é o que torna necessária a vigilância constante, uma vez que as faltas precisam ser testemunhadas para serem devidamente punidas. Entretanto, o resultado dessa metodologia são indivíduos que, além de ligarem a desobediência à falta de punições e não à falta de exemplos positivos, não se sentem forçados a seguir as regras espartanas quando se encontram no exterior, afastados de sua vigilância.<sup>41</sup> Assim, é possível dizer, como William Higgins o faz, que Esparta não ensinava “o valor da lei, mas apenas o medo dela. O espartano mais astuto e militarmente útil, na verdade, pode concebivelmente ser o homem mais injusto da cidade, contanto que suas perspicazes violações das leis permaneçam não detectadas”.<sup>42</sup>

Não é sem motivo, portanto, que Agesilau não foi associado por Xenofonte à educação espartana: as características comportamentais dela resultantes não permitiriam que o *Agesilau* retratasse o líder próximo do ideal necessário ao encômio. Assim, é compreensível que a ascendência ininterrupta de Agesilau a

Hércules recebesse todo o crédito por sua “formação”. Contudo, Xenofonte toma mais cuidados do que apenas esconder a educação pela qual Agesilau passou: ele também procura distanciar o rei espartano das características resultantes dessas mencionadas acima. Em outras palavras, Xenofonte escolhe exemplos específicos para elogiar Agesilau de modo que ele seja distanciado, dentre outras coisas, da exigência de obediência por meio de punições e do cumprimento de regras e ação correta apenas enquanto se está sob vigilância. Tais características podem ser identificadas, em várias obras dos séc. V e IV, como motores de comportamentos reprováveis de comandantes espartanos atuando no exterior. Uma vez que Agesilau foi um desses comandantes, era necessário mais do que apenas não mencionar ações semelhantes, mas sim causar, deliberadamente, um afastamento delas. Veremos aqui que Xenofonte fez exatamente isso em relação a esses dois *topoi*. Portanto, abordemos primeiro o teor não violento de Agesilau e depois, a retidão mantida pelo rei, mesmo quando este não estava sob a vigilância espartana.

## 2 OBEDIÊNCIA E VIOLÊNCIA

Já vimos que, para Xenofonte, a metodologia espartana de ensino da obediência e do respeito incluía, principalmente, a ameaça de punição (incluindo a física). Tal método, quando aplicado por espartanos sobre outros gregos, pode ter sido responsável pelo *topos* do espartano violento, que *impunha* disciplina a seus comandados e aliados por meio de punições físicas e do medo por elas criado.<sup>43</sup>

Esse *topos* aparece, ao menos, desde Tucídides, em cuja narrativa já é possível identificar espartanos demasiadamente autoritários enquanto comandantes no exterior. O primeiro deles é o próprio Pausânias, regente espartano e general do exército grego na vitória contra os persas na Batalha de Plateia, em 479. Esse mesmo indivíduo, enquanto comandava incursões gregas contra Chipre e Bizâncio em 478, foi acusado de manter um comportamento violento (*biaion*) para com seus comandados. Tal

comportamento, caracterizado por uma “raiva tão rude” (*orge houto kbalepe*) que, além de impelir os aliados gregos a requisitarem que os atenienses assumissem a liderança, parecia, segundo Tucídides, “mais a mimese de um tirano do que de um generalato”. Isso foi o suficiente para produzir ódio (*misos*) nos aliados e render a Pausânias uma segunda expulsão de Bizâncio – para onde ele fora uma segunda vez, mas não como oficial espartano.<sup>44</sup>

Vale notar que essa sucessão de eventos do começo do séc. V foi provavelmente redigida por Tucídides no final do mesmo século, pelo menos 70 anos depois. Ou seja, é possível que a narrativa de Pausânias seja um reflexo (e talvez por isso verossímil aos leitores de Tucídides) de vários exemplos do modo como outros comandantes espartanos atuaram ao final do séc. V – sendo um de seus traços a violência, que recorre em outros momentos da *História da Guerra do Peloponeso*. Tucídides nos fala, por exemplo, do governo “rude” (*kbalepos*) e “não belo” (*ou kalos*) dos magistrados enviados para a colônia espartana de Heracleia Traquínia em 426. Esse mesmo comportamento foi o responsável por ter assustado (*ekphobesantes*) os habitantes da cidade, causando seu eventual abandono.<sup>45</sup> Os comportamentos dos espartanos Polidâmidas e Astíoco fornecem informações mais claras sobre o tipo de comportamento testemunhado pelos comandados de Pausânias e pelos colonos de Heracleia Traquínia.

Polidâmidas, comandante espartano de um grupo de soldados siciônios e peloponésios aquartelados em Mende, é descrito atuando na defesa da cidade contra um ataque das tropas do ateniense Nícias, em 423. Ao tentar organizar uma investida contra os atenienses, Polidâmidas encontra resistência num grupo da facção democrática de Mende, que se recusa a sair das muralhas. O espartano agride um dos membros do grupo, o que acaba tendo o efeito oposto do pretendido: ao invés de se sentirem compelidos a se juntarem à investida, os democratas acabam perseguindo Polidâmidas e seus homens até a acrópole da cidade.<sup>46</sup> Já Astíoco, comandante da frota peloponésia ancorada em Mileto em 411, é perseguido por marinheiros siracusanos e turiatas de seus próprios navios. Segundo Tucídides, Astíoco teria respondido

brutalmente e ameaçado agredir o porta-voz dos marinheiros com seu bastão apenas porque esses decidiram cobrar dele seus soldos atrasados.<sup>47</sup>

Ainda mais espartanos aparecem protagonizando atos de violência em nome da obediência após a Guerra do Peloponeso, sendo o próprio Xenofonte uma ótima fonte de exemplos. Na *Anábase*, o ateniense descreve com algum detalhe as ações de vários espartanos, oficialmente ligados ou não a Esparta. Um deles é Clearco, exilado justamente por desobedecer a ordens diretas de Esparta enquanto estava no exterior.<sup>48</sup> Dados os objetivos do estudo, é digno de nota o modo como ele obtinha obediência do contingente de mercenários sob seu comando, esse contratado por Ciro em 401. Xenofonte afirma que, para Clearco, um exército indisciplinado (*akolastou*, literalmente “sem punição”) não era de ajuda alguma, e que era “necessário ao soldado temer (*phobeisthai*) mais o comandante do que os inimigos”<sup>49</sup> – talvez o mesmo raciocínio dos comandantes de Heracleia Traquínia. Assim, através do medo de serem punidos (*timorian phobeisthai*), Clearco conseguia manter seus soldados em boa ordem – mas apenas enquanto eles *precisam* se manter sob seu comando, pois, assim que podiam, desertavam para contingentes de outros comandantes, para algum que não fosse sempre tão rude (*kbalepos*) quanto Clearco.<sup>50</sup> Esse *modus operandi* é exemplificado uma vez no resto da *Anábase*, mas ainda vemos Clearco tentando forçar seus homens a avançar quando estes se recusam – e, assim como Polidâmidas e Astíoco, quase sendo morto por isso – e açoitando um mercenário de outro exército ao julgá-lo culpado numa disputa, o que quase causa uma guerra interna no exército de Ciro.<sup>51</sup>

Clearco é talvez o exemplo mais emblemático do que Xenofonte acreditava que acontecia quando um espartano, atuando no exterior e liderando outros gregos, tentava obter obediência e disciplina por meio de punições, geralmente físicas. Além de compor uma liderança frágil, da qual os homens se livram assim que têm oportunidade, esse método colocava em risco não só o comandante em questão, mas também os próprios objetivos da empresa. O mesmo acontece quando Quirísofo (comandante



espartano dos agora ex-mercenários de Ciro, durante sua marcha de volta à Grécia) agride o guia do exército. O indivíduo foge durante a noite e deixa Quirisofo e seus homens perdidos em meio às montanhas nevadas da Armênia.<sup>52</sup> Há ainda outros exemplos nas *Helênicas*, mas sua listagem aqui só serviria para confirmar o que já foi demonstrado.<sup>53</sup>

Por mais que sejam pontuais e não uma regra infalível, eram provavelmente exemplos como esses que o leitor antigo do *Agésilau* teria em mente ao ler o encômio ao rei espartano. Talvez, por esse motivo, Xenofonte dedica boa parte da obra ao distanciamento do seu elogiado desse tipo de conduta: o seu Agésilau não reivindica obediência por meio da compulsão ou punições físicas, mas por exemplos positivos, visando à obediência voluntária.<sup>54</sup> Obviamente, nem todas as ações e qualidades de Agésilau, ao menos dentre as utilizadas para alcançar esse retrato, referem-se ao oposto de exemplos negativos dos espartanos. O respeito pelas tréguas firmadas, por exemplo, é colocado como reflexo da piedade (*eusebeia*) de Agésilau, algo que produz confiança em sua palavra tanto em aliados quanto em inimigos<sup>55</sup> – o que os torna mais suscetíveis a mudar de lado quando em guerra. Também, além de inspirar seus soldados, Agésilau demonstrava resistência (*karteria*) para mostrar como ele, enquanto comandante, podia superar (*perieinai*) os soldados comuns – e, assim, provar que era digno do respeito deles.<sup>56</sup>

Não é possível encontrar nas fontes exemplos de espartanos que atuassem no sentido oposto dessas virtudes. Parece que os espartanos, assim como outros gregos, respeitavam juramentos e tréguas como um contrato que precisava ser cumprido, mesmo que isso causasse prejuízos.<sup>57</sup> Quanto à inspiração e à demonstração de resistência, é improvável que qualquer comandante, deliberadamente, tentasse desestimular seus soldados ou mesmo se mostrar frágil diante deles. Na verdade, há exemplos de espartanos que seguem o exemplo de Agésilau, como seu meio-irmão Teleutias faz ao se tornar navarco em 388.<sup>58</sup> Ainda assim, isso não é observado em espartanos suficientes para que

arrisquemos afirmar que tais ações podem ser tomadas como *topoi* ligados a eles.

Um contraste mais claro entre Agesilau e os exemplos supracitados de liderança pela punição aparecem em outro traço: o modo como o rei tratava seus aliados e inimigos. Quanto aos aliados, os exemplos de violência descritos acima, perpetrados por espartanos, impressionam por terem sido direcionados a amigos ao invés de oponentes – não sendo sem motivo que tiveram o resultado oposto do pretendido. Por outro lado, Agesilau se mostrou bem-disposto (*prothymos*) em relação aos seus companheiros e amigos, obtendo a obediência e amizade dos soldados sob seu comando. Ele também é descrito tratando seus aliados do modo oposto como tratava seus inimigos,<sup>59</sup> o que não lhe impedia de tratar mesmo seus inimigos e prisioneiros com gentileza (*praoteti*), na esperança de conquistar seu apoio pacificamente.<sup>60</sup> Essa abordagem é, de fato, muito diferente da dos comandantes espartanos mencionados acima, que obtiveram o comportamento exatamente contrário ao pretendido pelo Agesilau de Xenofonte.<sup>61</sup> Inclusive, vale notar aqui o contraste entre a política de Agesilau para conquistar apoio e a do navarco Álcidas, comandante espartano da frota peloponésia em 427. Tucídides nos diz que Álcidas assassinou a maior parte dos prisioneiros de Quios que tinha em seu poder, e só foi impedido de terminar o serviço pela advertência de enviados sâmios, que lhe disseram que isso só renderia mais inimigos a Esparta ao invés de cooptar aliados de Atenas – aparentemente, pelo medo.<sup>62</sup>

Sendo assim, não é sem motivo que Xenofonte se esforçou para mostrar que a obediência dada a Agesilau por seus comandados – nem todos espartanos – foi conquistada por meios bem diferentes dos de Polidâmidas, Clearco ou Álcidas. Os homens de Agesilau, gregos e bárbaros que o seguiram em sua marcha para a Grécia quando este é convocado de volta em 394, não o fizeram por medo nem sob ameaças, mas voluntariamente e cientes do risco.<sup>63</sup> De fato, algo bem diferente de ser perseguido por seus próprios soldados até um refúgio inseguro.

### 3 FORA DE CASA

Como vimos acima, para Xenofonte, a educação espartana assegurava a obediência pela ameaça de punição. Esse método, entretanto, só funcionava quando o indivíduo se encontrasse num espaço onde havia a vigilância perene de magistrados e de seus próprios pares, de modo que suas faltas podiam ser testemunhadas e punidas devidamente. A consequência disso é que, uma vez fora de Esparta, seus cidadãos se sentiam confortáveis em se comportar como quisessem.

Ainda que esse quadro pareça ter sido pintado primeiramente por Xenofonte (isso é, sendo ele o primeiro a conectar tal comportamento ao tipo de educação recebido em Esparta), a desobediência espartana no exterior aparece descrita já em Tucídides. O historiador relata que já em 432/1 uma embaixada ateniense teria afirmado que todos os espartanos, ao saírem de Esparta, não respeitavam nem as leis da própria cidade nem as de qualquer outro lugar da Hélade.<sup>64</sup> Já vimos que os exemplos de Pausânias e dos governadores de Heracleia Traquínia fornecem a substância de tais afirmações, estas que não parecem ter perdido sua validade no séc. v. O próprio Xenofonte, inclusive, pinta um quadro semelhante e complementar:

Pois sei que se antes os lacedemônios preferiam mais ficar junto uns dos outros em casa com moderação do que ser harmostas nas *pólis* [do exterior] e ser destruídos pela bajulação. E sei que antes eles temiam se mostrar possuindo ouro, agora há aqueles que se gabam do que possuem. Também sei que antes aconteciam expulsões de estrangeiros e que viver no exterior não era permitido, isso a fim de que os cidadãos não fossem preenchidos pela autoindulgência dos estrangeiros. Agora sei que os considerados primeiros [dentre os cidadãos] são os mais empenhados em nunca cessar de ser harmostas no exterior.<sup>65</sup>

Ou seja, se antes Esparta expulsava estrangeiros, agora os próprios espartanos ansiavam por sua companhia – isso a ponto de Dercíidas, um harmosta espartano, ser classificado por Xenofonte como um “amante de viagens” (*philapodemos*).<sup>66</sup>

De qualquer forma, há uma diferença entre o séc. v de Tucídides e o iv de Xenofonte, mas que acaba complementando ambos os cenários. A desobediência das leis (*nomima*) de Tucídides aponta para um teor mais político do comportamento dos espartanos no exterior, isto é, sobre o modo como conduziam os negócios para os quais eram enviados. Nesse sentido, vimos que a violência e o autoritarismo eram parte desse comportamento. Um complemento é fornecido por Xenofonte, que parece se referir a aspectos de cunho moral, ou seja, relacionados ao comportamento privado que espartanos adotavam enquanto atuavam no exterior. Entretanto, isso não quer dizer que o teor legal esteja ausente nos espartanos de Xenofonte nem que o teor moral esteja ausente nos espartanos de Tucídides.

Se tomarmos novamente o exemplo de Pausânias, vemos uma corrupção significativa em seu caráter, principalmente a partir do momento em que ele entra em contato com o Grande Rei, tendo em vista uma troca de favores políticos a fim de tomar para si o “governo (*arkhes*) da Hélade”.<sup>67</sup> A partir desse momento, Pausânias adota vestes medas, guarda-costas medos e egípcios, uma mesa persa e se torna de difícil acesso.<sup>68</sup> Xenofonte, por sua vez, fala de comandantes como Tibron.<sup>69</sup> Este, responsável pela campanha contra o persa Estrutas em 391, conduzia saques de maneira desordenada e displicente, além de se “entreter” com um tocador de flauta laconófilo após o café da manhã.<sup>70</sup> Esses casos, que servem como exemplificações da autoindulgência (*rhadiourgia*) mencionada por Xenofonte,<sup>71</sup> são contrastantes com as qualidades atribuídas a Agesilau em seu encômio. Este, além de respeitar as ordens recebidas de Esparta e nunca ter tentado tomar mais poder do que o devido a um rei, mantinha um estilo de vida simples, era acessível, praticava o autocontrole também fora de Esparta e tomava as precauções necessárias quando em campanha.<sup>72</sup>

Ainda em relação à simplicidade do estilo de vida mantida por Agesilau, tanto dentro quanto fora de Esparta, um comentário em seu encômio pode dar indícios de que ela o distanciava de outra ação negativa, também atribuída a vários comandantes espartanos no exterior. Essa simplicidade encontrada no *Agesilau*,

vale dizer, também era um *topos* associado ao estilo de vida exigido dos espartanos,<sup>73</sup> mas não pelos mesmos motivos que são associados a Agesilau. De um lado, a frugalidade cotidiana espartana era entendida, aparentemente, como uma cosmética que maquiava desigualdades internas ao corpo cívico espartano e, assim, mitigava a possibilidade de conflitos internos motivados pela inveja.<sup>74</sup> Por outro lado, a justificativa apresentada para a simplicidade de Agesilau é outra: o rei teria ajustado seu estilo de vida à sua renda, de modo que evitava ser compelido a “cometer injustiças por dinheiro”.<sup>75</sup> Aqui, vale ressaltar duas coisas. A primeira delas, bem notada por Stephen Hodkinson, é que a simplicidade de Agesilau e sua justificativa são apresentadas como características *privadas* do rei, isto é, não são postas como traços coletivos de espartanos.<sup>76</sup> A segunda é que é possível entrever, nessa passagem, outro distanciamento de Agesilau de mais uma acusação geralmente direcionada aos espartanos da hegemonia: a ganância, que os levava a usar suas posições de poder para obter ganhos privados.

Xenofonte nota, na passagem citada acima, que as limitações suntuárias, assim como outras medidas que dificultavam a aquisição e uso de metais cunhados,<sup>77</sup> não foram suficientes para eliminar o *desejo* por riquezas dos espartanos. Afinal de contas, como já foi deixado bem claro pelos acadêmicos modernos, a riqueza provavelmente desempenhou, desde sempre, um papel significativo no cotidiano espartano.<sup>78</sup> Como argumentei em outro estudo, a riqueza em Esparta podia ser transformada, de diversas maneiras, em capital social. Esse capital, por sua vez, podia ser investido de diferentes formas, dependendo do objetivo que se tivesse em mente – desde a conquista de um contrato de casamento economicamente mais vantajoso até a obtenção de uma indicação a um posto de comando no exterior. Essa última opção, mais especificamente, provia seus agraciados de mais oportunidades de conquistar tanto mais capital social – por meio de seus feitos enquanto comandante – quanto mais riquezas – fosse na forma de subornos, “presentes” ou quaisquer outros tipos de acordos extraoficiais. Qualquer que fosse o caminho escolhido,

o capital adquirido no exterior reiniciava o ciclo quando empregado em Esparta.<sup>79</sup> Ou seja, o ganho, fosse em recursos econômicos ou sociais, não estava realmente separado da crítica veiculada por Xenofonte aos anseios espartanos por comandos no exterior. Veremos, mais adiante, que essa crítica aparece também no *Agesilau*, mas antes é necessário elencar alguns exemplos de como os espartanos deram substância às acusações de perseguir ganhos injustos.

O exemplo de Pausânias já foi capitalizado em demasia aqui, de modo que é profícuo buscar outros casos. Heródoto registra que o rei Leotíquidas, ao liderar uma campanha na Tessália em c. 478, ao invés de a submeter, teria aceitado subornos para não fazê-lo. Pego em flagrante, ele é julgado em Esparta e exilado.<sup>80</sup> O mesmo teria acontecido com o rei Pleistoánax, em 445: liderando um exército peloponésio contra a Ática, ele não vai além de Elêusis, o que lhe rende o exílio sob suspeita de ter sido subornado para recuar.<sup>81</sup> Pasípidas também é exilado após ser acusado de trabalhar junto a Tissafernes, o sátrapa persa, para que a ilha de Tasos se rebelasse em 410 contra os seus partidários espartanos.<sup>82</sup> Acusações não seguidas de investigação também abundam no séc. v. Timeu afirma que Gílipos foi acusado de ganância (*pleonexia*) enquanto liderava a resistência siracusana contra os atenienses entre 415 e 413 – seguindo o exemplo de seu pai, Cleândridas, que fugiu de Esparta após ter sido acusado de receber “presentes” (*doron*).<sup>83</sup> Astíoco é acusado de ceder aos impulsos de Tissafernes em nome do ganho privado (*idia kerde*) em 411.<sup>84</sup> Durante a hegemonia espartana, Xenofonte acusa Anaxíbio e Aristarco (navarco e harmosta de Bizâncio em 400 e 399, respectivamente) de agirem contra os ex-mercenários gregos de Ciro em troca de favores do sátrapa persa Farnabazo em 400/399.<sup>85</sup> Esfódrias é julgado em Esparta por sua tentativa de agressão gratuita a Atenas em 378, sendo que uma das aparentes acusações era de ter recebido dinheiro para levá-la a cabo.<sup>86</sup>

Sejam essas acusações reais ou não, tais exemplos deixam claro que espartanos aceitando subornos são um elemento regular na historiografia grega ao menos desde o séc. v. Assim, não é sem

motivo que Xenofonte tenha se esforçado para distanciar Agesilau desse traço. O rei não só é descrito pontualmente como oposto a qualquer tipo de ganho por meios vergonhosos e injustos, mas também recebe uma seção dedicada exclusivamente à justiça com a qual tratava questões financeiras.<sup>87</sup> Não há, ao menos que eu saiba, nenhum outro encômio que escolhe uma virtude tão específica para caracterizar seu elogiado. Isso é, por si só, significativo, como se Xenofonte estivesse cobrindo uma área que sabia que seria questionada por seus leitores. E ele faz isso bem: Agesilau emerge do capítulo 4 do encômio não só como aquele que não cobiça mais riquezas porque não precisa delas, mas como aquele que prefere conceder as que possui a seus amigos. O rei não só retribuía suas dívidas de gratidão com mais do que recebeu, mas tomava menos do que lhe era de direito. O capítulo acaba com uma comparação extremamente oportuna, dado o que foi exposto acima. O sátrapa Titraustes teria tentado suborná-lo com vários “presentes” para que ele e seu exército deixassem seu território, mas Agesilau respondeu o seguinte: “Ó Titraustes, entre nós considera-se mais belo ao comandante enriquecer seu exército ao invés de si mesmo, e tentar tomar espólios ao invés de presentes dos inimigos”.<sup>88</sup> Ou seja, Agesilau não só é correto de um jeito que vários espartanos não foram, mas ainda fazia o oposto deles: enriquecia seus amigos ao invés de si mesmo, e não por meio de subornos, mas de ganhos tomados “belamente”.<sup>89</sup>

Temos, portanto, um rei que, ao contrário de vários de seus conterrâneos, mantém um bom comportamento mesmo estando no exterior e que não age em proveito próprio. Ele, na verdade, vai além disso: mantém virtudes que não eram nem ensinadas aos espartanos e ainda enriquece seus amigos ao invés de si mesmo. Tal distanciamento de *topoi* conectados aos espartanos, entretanto, de nada adiantaria se Agesilau não fosse distanciado do que de negativo se pensava sobre Esparta em si. Refiro-me, mais especificamente, às críticas à sua política hegemônica agressiva e à sua parceria com os persas, motivadores dos mais negativos dos ataques à Esparta e aos espartanos – dentre eles, Agesilau.

#### 4 FILELENO E MISOPERSA

Como LaForse bem nota, o elogio da carreira de Agesilau em seu encômio é extremamente seletivo: o foco principal é sobre sua expedição na Ásia, que ocupou apenas três (de 396 a 394) de seus quase 40 anos de reinado.<sup>90</sup> Os únicos outros episódios mencionados são a Batalha de Coroneia, em 394, algumas expedições de saque e ações militares inespecíficas contra Corinto, Tebas e Fliunte, sendo interessante o modo como essas últimas são apresentadas.<sup>91</sup> Xenofonte afirma que as intervenções nas três cidades foram devidas ao “companheirismo” (*philetairia*) de Agesilau, que pretendia restaurar a elas cidadãos antes exilados por suas simpatias com os espartanos.<sup>92</sup> Não importa aqui que Xenofonte distorceu a real motivação dessas empresas,<sup>93</sup> mas sim que Xenofonte tinha consciência de que seus leitores julgariam Agesilau por elas – ele mesmo afirma que se poderia “censurar (*memphetai*) essas coisas por algum outro motivo”. O ponto aqui é que esse “outro motivo” explica vários outros dos elogios direcionados ao rei no *Agesilau*.

O próprio Xenofonte, assim como vários outros autores antigos, reconhece que a Esparta posterior ao fim da Guerra do Peloponeso usou sua supremacia para perseguir objetivos próprios – isso é, para assegurar sua hegemonia na Grécia a despeito dos interesses de outras cidades. Nas *Helênicas*, o próprio Xenofonte afirma que, depois da vitória na Guerra do Peloponeso, os espartanos, por conta de animosidades anteriores, declaram guerra contra Élis sob o pretexto de tornar as cidades da Élide autônomas.<sup>94</sup> Em c. 401, no segundo e último ano da guerra, o saque do território Élis é caracterizado como um “aprovisionamento” (*episitismos*) de todo o Peloponeso, um saque tão rico a ponto de atrair arcádios e aqueus interessados no butim.<sup>95</sup> Outros ressentimentos impelem Esparta à guerra contra Tebas em 395, que só acaba quando Antálcidas consegue o apoio persa e, assim, força atenienses, coríntios, argivos e tebanos a assinar a chamada “Paz do Rei” em 386.<sup>96</sup> Esse tratado, como o próprio Xenofonte diz, deixou Esparta em uma ótima posição. Em troca do controle das cidades gregas na Ásia Menor, os persas



colocam Esparta como a responsável por assegurar que as cidades da Grécia Continental permanecessem autônomas – inclusive as da Beócia, até então controladas por Tebas.<sup>97</sup>

Não demora muito para que Esparta (novamente) usasse sua posição de poder para castigar aqueles que haviam sido hostis a ela na Guerra Coríntia. Mantineia é derrotada em 385 e seus habitantes são forçados a se espalhar em aldeias menores, proibidos de viver juntos novamente.<sup>98</sup> O espartano Fêbidas, encarregado de marchar com um destacamento para Olinto em 382, é convencido por um beócio a capturar a acrópole de Tebas e a estabelecer ali um regime oligárquico. Ele chega a ser acusado em Esparta, mas as aparentes vantagens de suas ações falam mais alto e Esparta decide manter o controle da acrópole.<sup>99</sup> Agesilau sitia Fliunte por cerca de dois anos, vencendo-a pela fome em *c.* 379 apenas para reinstalar um grupo de exilados. Esfódrias, harmosta de Téspia, é convencido a tentar tomar o Pireu ateniense em 378. O ataque injustificado fracassa e ele é julgado em Esparta, mas acaba sendo inocentado graças a maquinações internas em Esparta – que, apesar de pouparem a sua vida, impelem Atenas a uma nova guerra contra Esparta ao lado de Tebas.<sup>100</sup> Essa nova guerra, chamada Guerra Beócia, é decidida na Batalha de Leuctra, em 371, da qual Esparta só conseguiria se reerguer pelo menos um século e meio mais tarde.

Ou seja, pode-se dizer que, nos dois períodos em que Esparta manteve a hegemonia indisputável da Grécia Continental (de 404 a 395 e de 386 a 378), essa posição foi utilizada para resolver disputas anteriores e enfraquecer potenciais competidores pela mesma hegemonia. Isso sempre com o discurso de tornar todas as cidades gregas autônomas – mas, ao mesmo tempo, estabelecendo harmostas e governos amigos nessas mesmas cidades. Obviamente, essa incongruência não passou despercebida pelos gregos. Se pudermos confiar nos discursos reportados por Xenofonte, vemos as ações espartanas pintadas como não só tirânicas, mas também responsáveis por antagonizar aliados.<sup>101</sup> Isso fica ainda mais claro nos discursos contemporâneos de Isócrates, que denuncia as ações de Esparta como crimes e

prejuízos deliberados contra o resto dos gregos.<sup>102</sup> Para piorar ainda mais o quadro, podia-se incluir em tais acusações as alianças entre Esparta e os persas. Elas não só forneceram as condições para que Lisandro acabasse com a Guerra do Peloponeso e Antálcidas, com a Guerra Coríntia, mas também patrocinaram a “Paz do Rei” que manteve Esparta como sua executora.<sup>103</sup> Não é sem motivo que os espartanos receberam então a alcunha de prejudicarem os gregos em favor dos persas – ou em favor das vantagens que tal amizade lhes provia.<sup>104</sup>

Também, desses pontos negativos, Xenofonte toma cuidado de distanciar Agesilau o máximo possível: o foco da narrativa de sua carreira é descrito como uma ação puramente filelênica. A expedição do rei à Ásia, a mais detalhada dos dois primeiros capítulos do *Agesilau*, é descrita como sugerida pelo próprio euripôntida, além de ter sido motivada por sua vontade de vingar as invasões das Guerras Persas e proteger a Grécia, mas combatendo no território inimigo e fazendo-o pagar pela guerra.<sup>105</sup> Nas *Helênicas*, Xenofonte descreve uma motivação muito mais pessoal, principalmente por parte de Lisandro, o real idealizador da empreitada.<sup>106</sup> Ou seja, a seleção dos feitos de Agesilau e a distorção das motivações de sua ida à Ásia, além de anularem a imagem de “amigo dos persas” criada pelos críticos de Esparta, também o colocam no outro extremo, no posto de herói pan-helenista.<sup>107</sup> Suas ações não são apenas condicionadas pela sua intenção de auxiliar os gregos,<sup>108</sup> mas também pela de combater o Grande Rei.<sup>109</sup> Inclusive, mesmo a expedição que Agesilau empreendeu como mercenário no Egito em c. 360 é pintada como uma empresa antipersa, que visava à libertação de gregos na Ásia e à punição por hostilidades passadas.<sup>110</sup>

É necessário notar que esse último objetivo, o de pintar o rei espartano como benfeitor dos gregos e hostil aos persas, é veiculado no *Agesilau* por meio de vários elementos da retórica pan-helenista. Não vale a pena discutir isso a fundo aqui, uma vez que, como já foi dito, esse foi talvez o aspecto mais estudado da obra. Basta dizer que o pan-helenismo presente no *Agesilau* apelava à nostalgia e ao emocional grego, recorrendo não só à memória das

vitórias nas Guerras Persas, mas também ao seu discurso oriundo da superioridade grega em relação aos bárbaros.<sup>111</sup> Tal contraste, materializado na comparação entre as virtudes de Agesilau e os defeitos do Grande Rei,<sup>112</sup> mostra-se um caminho seguro para ofuscar qualquer acusação de amizade com os persas, ainda mais em detrimento do bem-estar de gregos. Na verdade, ele atua no sentido contrário: Agesilau emerge dessa retórica como um fileleno e um misopersa.<sup>113</sup>

#### CONCLUSÕES

O *Agesilau*, talvez por conta da sombra que seu gênero literário põe sobre ele, foi a obra menos iluminada pelas observações mais recentes em relação à ideia que Xenofonte constrói sobre Esparta. Creio ter sido possível demonstrar aqui que o *Agesilau* não é apenas um panfleto pan-helenista ou um elogio irrestrito a um espartano. Tal obra, na verdade, faz um esforço significativo para distanciar seu elogiado de alguns dos principais *topoi* negativos associados a Esparta e aos espartanos, principalmente entre o final do séc. v e meados do séc. iv. Obviamente, questões de espaço impedem que se faça uma análise minuciosa da obra por esse ponto de vista, mas alguns pontos de relevância sobre essa hipótese foram levantados.

Vimos que Agesilau não é, em nenhum momento, conectado à icônica educação comum espartana, apesar de provavelmente ter passado por ela. Isso se deve, provavelmente, à tentativa de Xenofonte de distanciar o rei espartano de alguns comportamentos negativos que, para o ateniense, eram derivados de deficiências na *paideia* espartana. Um desses traços é a associação entre a reivindicação de obediência e o medo de punição, demonstrado por vários espartanos que atuaram como comandantes no exterior. O Agesilau de Xenofonte não só se mostrou um líder pelo exemplo, mas também se distanciou de alguns de seus conterrâneos pela gentileza com a qual tratava seus amigos e inimigos. Um segundo traço notado é que Agesilau, diferentemente dos outros espartanos, quando esteve fora de

Esparta, não se evadia das leis que deveriam regular a vida dos lacedemônios a todo momento. O rei não utilizava sua posição de poder para conquistar riquezas proibidas em Esparta, pelo contrário: fazia muito mais do que o oposto disso: voluntariamente, ele se impunha um estilo de vida simples e, sempre que se deparava com uma oportunidade de enriquecimento, ele a dirigia a seus amigos e aos justos. Por fim, vimos que Xenofonte, ciente das várias críticas direcionadas não só aos espartanos individualmente, mas também às escolhas políticas espartanas, manipulou sua narrativa no *Agesilau* de modo a construir a antítese das repreensões. O elogiado, além de repudiar a amizade com os persas, sempre buscou atuar como um benfeitor dos gregos como um todo – se foi obrigado a fazer o contrário, foi pela necessidade de proteger a própria pátria ou seus amigos.

Seria difícil compor um elogio de Agesilau, em plena década de 350, sem lidar com a memória que se mantinha sobre a mão pesada (e financiada pelos persas) com a qual Esparta conduziu a política grega por, pelo menos, três décadas. Sendo assim, creio que é possível entrever, entre algumas das passagens do *Agesilau*, tentativas deliberadas de distanciar o elogiado não só da semelhança com alguns de seus conterrâneos, que atuaram na mesma época que ele, mas também da responsabilidade por decisões espartanas das quais o próprio rei teria participado ou apenas levado a cabo. De qualquer forma, os conteúdos do *Agesilau* extrapolam em muito os limites do gênero encomiasta e, aparentemente, é construído com múltiplos objetivos, uns relacionados a Esparta e outros não. Espero que o presente estudo impulse novas abordagens nesse sentido, revelando o quão complexa uma obra, que parece superficialmente simples, pode se mostrar.

ABSTRACT

In the last century, Xenophon's works have undergone a series of revisions, among them those related to his views of Sparta. However, while the reassessment of his historical and philosophical writings revealed an extremely critical Xenophon of Spartan institutions and political conduct, Agesilau's encomiast genre kept him unexplored on this subject. The purpose of this study is to show that the encomium is not an exception to the rule, but that it also contains criticisms of Sparta amidst the content of the praises dedicated to Agesilau. This is done by contextualizing these praises among the *topoi* associated with Sparta and the Spartans during their hegemonic period, the same ones that have been denounced for years by Xenophon and other contemporary authors. It is argued that the Athenian not only protects Agesilau from these *topoi* but also distances him from them, characterizing him as someone who takes the opposite pole of the negative behaviours attributed to the Spartan *polis* and its citizens. In this way, it is possible not only to include Agesilau in the challenge of the idea that Xenophon was an uncritical laconophile, but also to see the encomium as something carefully thought out to achieve a goal only superficially simple: to compose a praise on one of the main responsible for the bad memories of the Spartan hegemony.

KEYWORDS

Xenophon; Agesilaus; Sparta; Hegemony.

REFERÊNCIAS

- AELIAN. **Historical Miscellany**. Tradução de N. G. Wilson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- ANDERSON, J. K. **Xenophon**. Londres: Duckworth, 1974.
- ARISTOTLE. **Art of Rhetoric**. Tradução de J. H. Freese. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- \_\_\_\_\_. **Nicomachean Ethics**. Tradução de H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- \_\_\_\_\_. **Politics**. Tradução de H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.
- ASSUMPTÃO, L. F. B. de. Comparando Representações: O Agesilau de Xenofonte e o de Plutarco, **Calíope**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 38, p. 4-17, 2019.
- ATHENAEUS. **The Learned Banqueters**, Volume VIII: Book 15. General Indexes. Editado e Traduzido por S. Douglas Olson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- AZOULAY, V. Sparte et la Cyropédie: Du Bon Usage de L'Analogie, **Ktêma**, Estrasburgo, v. 32, p. 433-56, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Xenophon and the Graces of Power: A Greek Guide to Political Manipulation**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2018.
- BAYLISS, A. J. Using Few Words Wisely? “Laconic Swearing” and Spartan Duplicity. In: HODKINSON, S. (Ed.) **Sparta: Comparative Approaches**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009. p. 231-260.
- BEARZOT, C. The Notion of Violence (bia, hybris) in Xenophon’s Work. In: KAPPELLOS, A. (Ed.) **Xenophon on Violence**. Boston: De Gruyter, 2019. p. 11-23.
- BERNARDO, G. C. **Comandantes e Covardes: Honra e Mérito em Esparta**. São Paulo: Intermeios, 2021.
- BOCKISCH, G. **Ἀροστοί**, **Klio**, Berlim, v. 46, p. 129-239, 1965.
- CAIRNS, D. L. **Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature**. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- CAMPBELL, D. A. **Greek Lyric**, Volume III: Stesichorus, Ibycus, Simonides, and Others. Editado e Traduzido por David A. Campbell. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- CARTLEDGE, P. **Agesilaus and the Crisis of Sparta**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- CAWKWELL, G. L. Agesilaus and Sparta, **Classical Quarterly**, v. 26, n. 1, p. 62-84, 1976.

- CHRISTESEN, P. Xenophon's Views on Sparta. In: FLOWER, M. (Ed.). **The Cambridge Companion to Xenophon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 376-399.
- CHRISTIEN, J. L'Institution Spartiate des Navarques, **Historika**, Torino, v. 5, p. 321-352, 2015.
- CLOCHÉ, P. Les "Helléniques" de Xénophon (Livres III-VII) et Lacédémone, **Revue des Études Anciennes**, Pessac, v. 46, n. 1-2, p. 12-46, 1944.
- DELEBECQUE, E. **Essai sur la Vie de Xénophon**. Paris: Klincksieck, 1957.
- DILLERY, J. **Xenophon and the History of his Times**. Londres: Routledge, 1995.
- DORION, L.-A. The Straussian Exegesis of Xenophon: The Paradigmatic Case of Memorabilia IV 4. In: GRAY, V. J. (Ed.) **Xenophon**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 283-323.
- EDER, W. The Political Significance of the Codification of Law in Archaic Societies: An Unconventional Hypothesis. In: RAAFLAUB, K. (Ed.) **Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders**. Malden: Blackwell Publishing, 2005. p. 239-267.
- FISHER, N. R. E. Sparta Re(de)valued: Some Athenian Public Attitudes to Sparta Between Leuctra and the Lamian War. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (Eds.). **The Shadow of Sparta**. Londres: Routledge: 1994. p. 191-217.
- FLOWER, M. A. **From Simonides to Isocrates: The fifth Century Origins of Fourth Century Panhellenism**, Classical Antiquity, Oakland, v. 19, p. 65-101, 2000.
- GREEN, P. The Metamorphosis of the Barbarian: Athenian Panhellenism in a Changing World. In: WALLACE, R.; HARRIS, E. (Eds.). **Transitions to Empire: Essays in Greco-Roman History, 360-146 BC in Honor of E. Badian**. Norman; Londres: University of Oklahoma Press, 1996. p. 5-36.
- HARMAN, R. **Viewing Sparta, Viewing Asia: Vision and Greek Identity in Xenophon**. 292 f. Tese (PhD em Clássicos) – University of Nottingham, Nottingham, 2009.
- HERODOTUS. **The Persian Wars**. Volume III: Books 5-7. Tradução de A. D. Godley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1922.
- \_\_\_\_\_. **The Persian Wars**. Volume IV: Books 8-9. Tradução de A. D. Godley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.
- HIGGINS, W. E. **Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis**. Nova York: State University of New York Press, 1977.
- HINDLEY, C. Eros and Military Command in Xenophon, **The Classical Quarterly**, Cambridge, v. 44, n. 2, p. 347-366, 1994.
- HIRSCH, S. **The Friendship of the Barbarians: Xenophon and the Persian Empire**. Hanover: University Press of New England, 1985.

HODKINSON, S. Warfare, Wealth, and the Crisis of Spartiate Society. In: RICH, J.; SHIPLEY, G. **War and Society in the Greek World**. Londres: Routledge, 1993. p. 146-176.

\_\_\_\_\_. **Property and Wealth in Classical Sparta**. Londres: Duckworth, 2000.

HORNBLOWER, S. Sticks, Stones, and Spartans: The Sociology of Spartan Violence. In: VAN WEES, H. (Ed.) **War and Violence in Ancient Greece**. Swansea: The Classical press of Wales, 2000. p. 57-82.

HUMBLE, N. **Xenophon's View of Sparta: A Study of the Anabasis, Hellenica and Respublica Lacedaemoniorum**. 292 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – McMaster University, Ontario, 1997.

\_\_\_\_\_. Sôphrosynê and the Spartans in Xenophon. In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) **Sparta: New Perspectives**. Londres: Duckworth, 1999. p. 339-353.

\_\_\_\_\_. Sôphrosynê Revisited: Was it Ever a Spartan Virtue? In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) **Sparta: Beyond the Mirage**. Londres: Duckworth, 2002. p. 85-109.

\_\_\_\_\_. True History: Xenophon's Agesilaos and the Economistic Genre. In: POWELL, A.; RICHER, N. (Eds.) **Xenophon and Sparta**. Swansea: Classical Press of Wales, 2020. p. 291-318.

ISOCRATES. **To Demonicus. To Nicocles. Nicocles or the Cyprians. Panegyricus. To Philip. Archidamus**. Tradução de George Norlin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.

\_\_\_\_\_. **On the Peace. Areopagiticus. Against the Sophists. Antidosis. Panathenaicus**. Tradução de George Norlin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.

\_\_\_\_\_. **Evagoras. Helen. Busiris. Plataicus. Concerning the Team of Horses. Trapeziticus. Against Callimachus. Aegineticus. Against Lochites. Against Euthynus. Letters**. Tradução de La Rue Van Hook. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1945.

JACOBY, F. **Die Fragmente der Griechischen Historiker**. Dritter Teil: Geschichte von Staedten und Voelkern (Horographie und Ethnographie). B: Autoren ueber Einzelne Staedte (Laender) Nr. 297-607. 3ª Edição. Leiden: Brill, 1993.

JOHNSON, D. M. Strauss on Xenophon. In: HOBDEN, F.; TUPLIN, C. (Ed.). **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden e Boston: Brill, 2012. p. 123-159.

KAHN, C. H. **Plato and the Socratic Dialogue**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KROEKER, R. J. **Politics and Personality: Characterization in Xenophon's Hellenica**. 356 f. Tese (Doutorado em Literatura Clássica) – Department of History and Classics, University of Alberta, Albertwa, 2002.



- LAFORSE, B. M. **Xenophon and the Historiography of Panhellenism**. 290 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – The University of Texas, Austin, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Praising Agesilaus: the Limits of Panhellenic Rhetoric**, *Ancient History Bulletin*, Northfield, v. 27, p. 29-48, 2013.
- LEE, J. W. I. Xenophon and His Times. In: FLOWER, M. A. (Ed.) **The Cambridge Companion to Xenophon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 15-36.
- LEWIS, D. M. **Sparta and Persia**. Leiden: Brill, 1977.
- LIPKA, M. **Xenophon's Spartan Constitution: Introduction, Text, Commentary**. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.
- LUCCIONI, J. **Les Idées Politiques et Sociales de Xénophon**. Paris: Ophrys, 1947.
- MILLENDER, E. Nomos Despotes: Spartan Obedience and Athenian Lawfulness in Fifth Century Greek Thought. In: ROBINSON, E.; GORMAN, V. (Eds.) **Oikistes: Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World Offered in Honor of A. J. Graham**. Leiden: Brill, 2002. p. 33-59.
- \_\_\_\_\_. Spartan “Friendship” and Xenophon’s Crafting of the Anabasis. In: HOBDEN, F.; TUPLIN, C. (Eds.) **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden: Brill, 2012. p. 377-425.
- \_\_\_\_\_. Spartan State Terror: Violence, Humiliation, and the Reinforcement of Social Boundaries in Classical Sparta. In: HOWE, T.; BRICE, L. L. (Eds.) **Brill's Companion to Insurgency and Terrorism in the Ancient Mediterranean**. Leiden: Brill, 2016. p. 117-150.
- \_\_\_\_\_. Foxes at Home, Lions Abroad: Spartan Commanders in Xenophon's Anabasis. In: POWELL, A.; RICHER, N. (Eds.) **Xenophon and Sparta**. Swansea: Classical Press of Wales, 2020. p. 223-260.
- MINOR ATTIC ORATORS. **Lycurgus. Dinarchus. Demades. Hyperides**. Tradução de J. O. Burt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954.
- MITCHELL, L. **Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2007.
- NIEBUHR, B. G. Über Xenophons Hellenika, *Rheinisches Museum für Philologie, Geschichte und griechische Philosophie*, **Bad Orb**, v. 1, p. 194-198, 1827.
- NOETHLICS, K. L. Bestechung, Bestechlichkeit und die Rolle des Geldes in der spartanischen Außen und Innenpolitik vom 7.-2. Jh. v. Chr., **Historia**, Stuttgart, v. 36, n. 2, p. 129-170, 1987.
- PALLAZO, D. **L'Agésilao di Senofonte: Fra Encomio e Apologia**. 215 f. Tese (Doutorado em Filologia, Literatura e Tradição Clássica) – Università degli Studi di Milano, Milão, 2010-2011.

- PAUSANIAS. **Description of Greece**. Volume IV: Books 8.22-10 (Arcadia, Boeotia, Phocis and Ozolian Locri). Tradução de W. H. S. Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.
- PERLMAN, S. Panhellenism, the Polis and Imperialism, **Zeitschrift für Alte Geschichte**, Stuttgart, v. 25, n. 1, p. 1-30, 1976.
- PLATO. **Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles**. Traduzido por R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.
- PLUTARCH. **Lives**, Volume 2: Themistocles and Camillus. Aristides and Cato Major. Cimon and Lucullus. Tradução de Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.
- \_\_\_\_\_. **Lives**, Volume 4: Alcibiades and Coriolanus. Lysander and Sulla. Tradução de Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916.
- \_\_\_\_\_. **Lives**. Volume 5: Agesilaus and Pompey. Pelopidas and Marcellus. Tradução de Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917.
- \_\_\_\_\_. **Moralia**, Volume 3: Sayings of Kings and Commanders. Sayings of Romans. Sayings of Spartans. The Ancient Customs of the Spartans. Sayings of Spartan Women. Bravery of Women. Tradução de Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.
- PROIETTI, G. **Xenophon's Sparta**. Leiden: Brill, 1987.
- RANKIN, H. D. **Sophists, Socratics and Cynics**. Londres: Croom Helm, 1983.
- ROCCHI, G. D. La Présentation de Sparte par Xénophon dans les Helléniques, la République des Lacédémoniens et l'Agésilas, **Ktéma**, Estrasburgo, v. 32, p. 391-404, 2007.
- RUSSEL, B. **A History of Western Philosophy**. Londres: Allen & Unwin, 1946.
- SCHEPENS, G. À la Recherche d'Agésilas le Roi de Sparte dans le Jugement des Historiens du IVe Siècle av. J.-C., **Revue des Études Grecques**, Paris, v. 118, p. 31-78, 2005.
- SCHIEBER, A. S. Leotychidas in Thessaly, **L'Antiquité Classique**, Bruxelas, v. 51, p. 5-14, 1982.
- STRAUSS, L. The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon, **Social Research**, Baltimore, v. 6, p. 502-536, 1939.
- TATUM, J. **Xenophon's Imperial Fiction: On the Education of Cyrus**. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- TUPLIN, C. **The Failings of Empire: A Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11-7.5.27**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993.
- \_\_\_\_\_. Xenophon, Sparta and the Cyropoedia. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (Eds.) **The Shadow of Sparta**. Londres: Routledge: 1994. p. 127-181.

- VAN WEES, H. Luxury, Austerity and Equality in Sparta. In: POWELL, A. (Ed.) **A Companion to Sparta**. Hoboken: Wiley Blackwell, 2018. p. 202-235.
- VLASTOS, G. Socrates, **Proceedings of the British Academy**, Londres, v. 74, p. 89-111, 1988.
- WESTLAKE, H. D. Spartan Intervention in Asia 400-397 B.C., **Historia**, Stuttgart, v. 35, n. 1, p. 405-426, 1986.
- XENOPHON. **Cyropaedia**. Volume I: Books 1-4. Tradução de Walter Miller. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.
- \_\_\_\_\_. **Hellenica**. Volume I: Books 1-4. Traduzido por Carleton L. Brownson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918.
- \_\_\_\_\_. **Hellenica**. Volume II: Books 5-7. Traduzido por Carleton L. Brownson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921.
- \_\_\_\_\_. **Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology**. Tradução de E. C. Marchant e O. J. Todd. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.
- \_\_\_\_\_. **Scripta Minora**. Tradução de E. C. Marchant e G. W. Bowersock. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.
- \_\_\_\_\_. **Anabasis**. Traduzido por Carleton L. Brownson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

- <sup>1</sup> E.g. RUSSELL, 1946, p. 102-103; RANKIN, 1983, p. 188-189.
- <sup>2</sup> E.g. VLASTOS, 1988, p. 92; KAHN, 1996, p. 29-30, 87, especialmente 393-401.
- <sup>3</sup> Ver TUPLIN, 1993, p. 12-13.
- <sup>4</sup> Ver PROIETTI, 1987, p. xii-xxi.
- <sup>5</sup> Todas as datas relacionadas à Antiguidade mencionadas aqui são a.C., a menos que indicado.
- <sup>6</sup> A abordagem “laconocêntrica” de Giovanna Rocchi (2007, p. 392, 395).
- <sup>7</sup> A primeira magistratura corresponde ao comando de pequenos destacamentos militares, geralmente aquartelados em cidades como apoio a grupos políticos favoráveis a Esparta (ver BOCKISCH, 1965). A segunda magistratura corresponde ao comando da frota, com um mandato válido de um ano (ver CHRISTIEN, 2015).
- <sup>8</sup> XENOFONTE *Anábase* 5.3.7.
- <sup>9</sup> XENOFONTE *Constituição dos Lacedemônios* 1.1. Todas as traduções citadas aqui são minhas.
- <sup>10</sup> Menciono aqui os únicos eventos dos quais se tem alguma certeza sobre a vida de Xenofonte. Detalhes mais “exatos” são baseados principalmente em fontes posteriores, como a *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio. Uma boa discussão sobre a validade de muitos desses detalhes pode ser encontrada em HUMBLE, 1997, capítulo 1, enquanto uma biografia bem equilibrada pode ser encontrada na obra de J. K. Anderson (1974) e uma mais condensada no capítulo de John W. I. Lee (2017).
- <sup>11</sup> Ver HUMBLE, 1997, p. 19. Essa manipulação dos detalhes (que não possuímos), tendo em vista a composição da *persona* laconista de Xenofonte, fica bem clara no trabalho de Édouard Delebecque (1957). O “laconismo” de Xenofonte pode ser traçado até mesmo no comentário de Niehbur (1827) sobre suas *Helênicas*, que é tido como o início da discussão acadêmica sobre a obra.
- <sup>12</sup> STRAUSS, 1939.
- <sup>13</sup> Ver DORION, 2010; JOHNSON, 2012.
- <sup>14</sup> Sobre as *Helênicas*, ver TUPLIN, 1993; sobre a *Anábase*, ver HUMBLE, 1997, capítulo 3; MILLENDER, 2020. Sobre a “ironia” contida na *Constituição dos Lacedemônios*, PROIETTI, 1987, capítulo 4 (ainda seguindo Strauss); HUMBLE, 1997, capítulo 5 para um tratamento mais equilibrado. Vale ainda mencionar a *Ciropedia*, em que Xenofonte pinta seu líder e sua respectiva sociedade ideal. Diferentemente do que se tendia a pensar, são poucos os elementos dessa pintura que seguem o exemplo de Esparta – o que também ajuda a perceber qual a opinião de Xenofonte sobre eles (ver TUPLIN, 1994; ver também AZOULAY, 2007).
- <sup>15</sup> E.g. HUMBLE, 1997, p. 2, 247-253; ROCCHI, 2007, p. 393; LAFORSE, 2013, p. 29; HUMBLE, 2020.
- <sup>16</sup> O pan-helenismo foi uma ideia posterior ao final das Guerras Persas de 480 e 479, segundo a qual os gregos deveriam se unir (ao invés de guerrear entre si) para combater uma ameaça mais séria a todos: os bárbaros. Essa ideia ganha força no séc. IV, quando os conflitos intestinos à Hélade causam mudanças súbitas e frequentes de hegemonias. Sobre o pan-helenismo ver PERLMAN, 1976; GREEN, 1996; FLOWER, 2000; MITCHELL, 2007. Sobre o pan-helenismo no *Agésilau*, ver DELEBECQUE, 1957, p. 460-461; DILLERY, 1995, capítulo 2; LAFORSE, 1997, capítulo 7; 2013; ROCCHI, 2007, p. 401, 402; HARMAN, 2009, capítulo 6; ASSUMPCÃO, 2019, p. 11.
- <sup>17</sup> E.g. SCHEPENS, 2005. Como afirma James Tatum (1989, p. 51) “O encômio é, por sua própria natureza, aliviado dos fardos que a história impõe igualmente sobre autor e objeto. Esse Agésilau pode ser o que Xenofonte quer que ele seja [...]”.
- <sup>18</sup> LUCCIONI, 1947, p. 192-200 *contra* LAFORSE, 2013, p. 46.

- <sup>19</sup> Ver CLOCHÉ, 1944; FISHER, 1994. Isso apesar de Xenofonte (*Agesilau* 1.3) mencionar a “boa reputação” gozada por Esparta na época de sua composição do encômio.
- <sup>20</sup> Tais lugares-comuns não condicionam, necessariamente, estereótipos inflexíveis – o próprio Xenofonte caracteriza cada espartano individualmente, com pontos positivos e negativos próprios (cf. KROEKER, 2002, p. 339-342). Entretanto, ainda assim, é possível ver vários pontos em comum nessas caracterizações (HUMBLE, 1997, p. 236-240). São esses pontos os de interesse ao presente estudo.
- <sup>21</sup> XENOFONTE *Agesilau* 10.1.
- <sup>22</sup> ARISTÓTELES *Retórica* 1.1367b26-31.
- <sup>23</sup> Platão (*Menexeno* 237a) até afirma que a criação (*trophēn*) e a educação (*paideian*) fazem parte da “ordem natural” (*kata physin*) do encômio (cf. 238c). Ver também ISÓCRATES 9.22. O próprio Xenofonte, ao compor o retrato de seu líder ideal na *Ciropedia*, dá um espaço considerável à educação de Ciro (1.3.1-5.1).
- <sup>24</sup> XENOFONTE *Agesilau* 1.2.
- <sup>25</sup> PALAZZO, 2012, p. 12-15.
- <sup>26</sup> PLUTARCO *Agesilau* 1.3. Há bons motivos para crer que ela já estava em atividade no Período Clássico, ainda que não exista nenhuma prova clara disso (ver CARTLEGDE, 1987, p. 25).
- <sup>27</sup> XENOFONTE *Agesilau* 1.5.
- <sup>28</sup> XENOFONTE *Helênicas* 3.3.1-3. Cf. HUMBLE, 1997, p. 252-253.
- <sup>29</sup> XENOFONTE *Constituição dos Lacedemônios* 1.1-2.
- <sup>30</sup> A afirmação mais precisa possível sobre a datação da *Constituição dos Lacedemônios* é que ela tem *terminus post quem* posterior a c. 400 (quando se diz ali que os gregos se organizam em alianças contrárias a Esparta, cf. 14.6), mas ela, definitivamente, é anterior à perda da hegemonia espartana (cf. HUMBLE, 1997, p. 42-44; LIPKA, 2002, p. 9-13). As pistas para isso estão no capítulo 14, o único que dá indícios cronológicos, em que ainda se menciona a atuação de harmostas (comandantes de guarnição em cidades aliadas). Xenofonte (*Helênicas* 6.4.1-2) afirma que esses foram retirados de seus postos em 371, antes da derrota espartana em Leuctra. Quanto à datação do *Agesilau*, o próprio texto (10.4) dá indícios de que tenha sido composto após a morte do rei em 361/0 (ver TUPLIN, 1993, p. 203 n. 5).
- <sup>31</sup> Isso fica claro no contraste entre o apoio recebido no começo da Guerra do Peloponeso (TUCÍDIDES 2.8.4) e as acusações de Isócrates (4.110, 117, 126, 8.96-103; 12.54, 104, 225-228) no decorrer do séc. IV. Ver mais abaixo no item 4.
- <sup>32</sup> PLUTARCO *Agesilau* 1-2.1.
- <sup>33</sup> Avaliação semelhante à expressa por Aristóteles (*Pol.* 8.1337a11-b38, 2.1271a41-b10, 7.1333b5-1334b5) posteriormente.
- <sup>34</sup> XENOFONTE *Constituição dos Lacedemônios* 2.2.
- <sup>35</sup> XENOFONTE *Constituição dos Lacedemônios* 2.10.
- <sup>36</sup> XENOFONTE *Constituição dos Lacedemônios* 3.3 para a adolescência; 7.6, 8.1-4, 9 para a idade adulta. Essa obediência às leis parece ter sido um *topos* relacionado aos espartanos ao menos desde o séc. V (HERÓDOTO. 7.104.4, 228.2; ver também ISÓCRATES 11.18; ARISTÓTELES *Ética a Nicômaco* 1.1102a7-12).
- <sup>37</sup> HUMBLE, 1997, p. 195-202, 204-205.
- <sup>38</sup> Cf. CAIRNS, 1993, p. 3. Ver XENOFONTE *Constituição dos Lacedemônios* 1.5; 2.2, 10, 14; 3.4-5.
- <sup>39</sup> XENOFONTE *Ciropedia* 1.2.6. Cf. TUPLIN, 1994, p. 157.
- <sup>40</sup> XENOFONTE *Ciropedia* 1.2.6-8.
- <sup>41</sup> Sobre a ausência da *sophrosyne* na educação e na conduta espartana, ver HUMBLE, 2002; 2009, p. 339-344, 346; CHRISTESEN, 2017, p. 389-391 sob o ponto de vista de Xenofonte, mais especificamente.

<sup>42</sup> HIGGINS, 1977, p. 70-71.

<sup>43</sup> Simon Hornblower (2000) liga esse *topos* a um reflexo do tratamento brutal que os espartanos davam aos hilotas, seus escravos. Num nível sociológico, como o defendido por Hornblower, creio que tal fator possa ter contribuído, de fato, para eventuais ações violentas de espartanos no exterior. Por outro lado, não creio que isso compusesse, na Antiguidade, uma parte significativa do *topos* do comandante espartano violento, dada a falta de referências a essa relação de causa e consequência – motivo pelo qual não a discuto aqui. O *topos* do espartano violento permanece nas fontes até Plutarco (*Aristides* 23.1-3; *Lisandro* 15.5; *Temístocles* 11.2-3), pelo menos. Sobre Xenofonte e o mau uso da violência como método de conquista de obediência, ver BEARZOT, 2019.

<sup>44</sup> TUCÍDIDES 1.94.1-96.1, 130.1-131.1.

<sup>45</sup> TUCÍDIDES 3.93.2.

<sup>46</sup> TUCÍDIDES 4.130.3-4.

<sup>47</sup> TUCÍDIDES 8.83.3-84.3.

<sup>48</sup> XENOFONTE *Anábase* 2.5.2-4.

<sup>49</sup> XENOFONTE *Anábase* 2.6.10. Essa afirmação é semelhante à de Heródoto (7.104.4), na qual Demarato afirma que os espartanos temiam a lei e seu senhor (*despotes*). Talvez essa relação seja intencional, demonstrando o que de Esparta ainda havia em Clearco, que manteve o modelo de obediência espartano em seu método de comando.

<sup>50</sup> XENOFONTE *Anábase* 2.6.12, 14.

<sup>51</sup> XENOFONTE *Anábase* 2.3.11; 1.3.1-2; 1.5.11-17.

<sup>52</sup> XENOFONTE *Anábase* 4.6.2.

<sup>53</sup> Ver XENOFONTE *Helênicas* 5.1.13 (Eteônio em 389); 6.2.15, 19 (Mnásipo em 373).

<sup>54</sup> Cf. HUMBLE, 1997, p. 78; CHRISTESEN, 2017, p. 387-389.

<sup>55</sup> XENOFONTE *Agesilau* 1.10-13; 3.2-5. Vale notar, entretanto, uma passagem em que Xenofonte (*Agesilau* 2.13) descreve como Agesilau deixou que inimigos sobreviventes da Batalha de Coroneia, refugiados no templo do monte Helicon, partissem sem ser molestados. Uma vez que parte dos sobreviventes era argiva (2.11), tal episódio se torna semelhante à fuga dos argivos sobreviventes da Batalha de Sepeia, em 494, combatida contra os espartanos do então rei Cleômenes. Heródoto (6.78.2-80) afirma que os argivos se refugiaram no templo de Argeo, e que Cleômenes atraiu para fora os que conseguiu apenas para assassiná-los. Os que permaneceram foram queimados vivos junto com o bosque do santuário (cf. 6.75.3). Talvez essa atitude de Agesilau em Coroneia também pretendesse afastá-lo do exemplo de Cleombroto, outro rei espartano que se deparou com uma situação semelhante.

<sup>56</sup> XENOFONTE *Agesilau* 2.8, 5.3, 6.6-8 (sobre a inspiração); 5.2 (sobre a *kerteria*).

<sup>57</sup> Cf. BAYLISS, 2009, p. 232-235; com uma quase exceção em Cleáridas (TUCÍDIDES 5.21). Plutarco (*Moralia* 223b) registra uma fala de Lisandro na qual ele diz que “as crianças se deve enganar com dados, os homens com juramentos”. Entretanto, além de ser impreciso se esse ditado era, de fato, ligado a Lisandro nos séc. V e IV, o mesmo dizer ainda é atribuído por Plutarco (*Moralia* 330f) a Dionísio da Sicília e por Eliano (*Varia Historia* 7.12) a Filipe II da Macedônia.

<sup>58</sup> XENOFONTE *Helênicas* 5.1.13-18.

<sup>59</sup> XENOFONTE *Agesilau* 6.4-5, cf. 11.12.

<sup>60</sup> XENOFONTE *Agesilau* 1.20-22.

<sup>61</sup> LaForse (2013, p. 36-37) afirma que essa gentileza tem o objetivo de contrastar o comportamento de Agesilau com a crueldade esperada do Grande Rei. Entretanto, Xenofonte não dá indícios de que um tratamento oposto ao do rei espartano fosse o esperado dos persas. Além disso, as passagens

mencionadas pelo autor como exemplificação dessa expectativa (*Anábase* 1.9.13; 7.4.23-24) falam de punições contra criminosos e vingança por enganação (proposta por Seutes, um rei trácio), respectivamente. Ou seja, não falam do tratamento dedicado a cidades aliadas/conquistadas e aos prisioneiros de guerra, fossem do Grande Rei ou de seus sátrapas.

<sup>62</sup> TUCÍDIDES 3.32.1-3.

<sup>63</sup> XENOFONTE *Agesilau* 1.35, 38.

<sup>64</sup> TUCÍDIDES 1.77.6.

<sup>65</sup> XENOFONTE *Constituição dos Lacedemônios* 14.2-4.

<sup>66</sup> XENOFONTE *Helênicas* 4.3.2.

<sup>67</sup> TUCÍDIDES 1.128.2-129.3.

<sup>68</sup> TUCÍDIDES 1.130. Ver HERÓDOTO 9.82 sobre a mesa persa.

<sup>69</sup> XENOFONTE *Helênicas* 4.8.18.

<sup>70</sup> Aqui, o termo geralmente interpretado por “laconófilo” é *lakonizōn*. Clifford Hindley (1994, p. 351-361) argumenta, convincentemente, que esse termo, na verdade, corresponde a uma expressão idiomática que se refere à relação sexual entre dois homens. Isso explica, portanto, o motivo de o sucessor de Tibron, Dífridas, ser comparado positivamente em relação ao seu antecessor como tendo mais autocontrole (*enkratoun*) em relação aos “prazeres do corpo” (XENOFONTE *Helênicas* 4.8.22).

<sup>71</sup> XENOFONTE *Constituição dos Lacedemônios* 14.4.

<sup>72</sup> Obediência às leis de Esparta: 1.4, 1.36, 2.16, 6.4; estilo de vida simples: 5.2, 5.6-7, 8.6-8, 9.3, 11.1; acessibilidade: 8.1-2; temperança: 5.1, 5.4-6 (sobre seu autocontrole em relação aos “prazeres do corpo”); cuidado militar: 6.6-7.

<sup>73</sup> E.g. TUCÍDIDES. 1.6.4; 1.10.2; XENOFONTE *Constituição dos Lacedemônios* 7.3-4; ARISTÓTELES *Política* 4.1294b26-29.

<sup>74</sup> Cf. AZOULAY, 2018, p. 112-113, 145; VAN WEES, 2018, p. 213-227. Ver Xenofonte *Simpósio* 3.9 sobre a pobreza como meio de afastar conflitos derivados da inveja; EDER, 2005, p. 256-257 sobre o uso de leis suntuárias para homogeneizar grupos aristocráticos.

<sup>75</sup> XENOFONTE *Agesilau* 8.8.

<sup>76</sup> HODKINSON, 2000, p. 26.

<sup>77</sup> Cf. XENOFONTE *Constituição dos Lacedemônios* 7. Ver também HODKINSON, 2000, capítulos 7 e 8.

<sup>78</sup> Ver HODKINSON, 2000, capítulos 9 e 10.

<sup>79</sup> BERNARDO, inédito. Ver também NOETHLICS, 1987; HODKINSON, 1993, p. 151-152 sobre as oportunidades de ganho e emprego do dinheiro conseguido no exterior.

<sup>80</sup> HERÓDOTO 6.73. Sobre a datação da campanha de Leotíquidas, ver SCHIEBER, 1982.

<sup>81</sup> TUCÍDIDES 2.21.1

<sup>82</sup> XENOFONTE *Helênicas* 1.1.32.

<sup>83</sup> TIMEU *FGRH* 566 F 100b.

<sup>84</sup> TUCÍDIDES 8.83.3.

<sup>85</sup> XENOFONTE *Anábase* 7.1.2; 7.2.4, 7-8.

<sup>86</sup> XENOFONTE *Helênicas* 5.4.20.

<sup>87</sup> XENOFONTE *Agesilau* 1.36; 4; 8.8; 11.3.

<sup>88</sup> XENOFONTE *Agesilau* 4.6.

<sup>89</sup> E.g. XENOFONTE *Agesilau* 1.17-19.

<sup>90</sup> LAFORSE, 2013, p. 32-33, 39.

<sup>91</sup> XENOFONTE *Agesilau* 2.9-16 sobre a Batalha de Coroneia; 1.17-20, 22 sobre outras expedições de saque; 2.21 sobre ações contra Corinto, Tebas e Fliunte.

<sup>92</sup> XENOFONTE *Agesilau* 2.23.

- <sup>93</sup> É provável que Xenofonte estivesse se referindo, no que diz respeito às ações contra Corinto e Tebas, àquelas conduzidas em 387, que deram o empurrão final para que essas cidades assinassem a Paz de Antálcidas – e não para restaurar exilados apenas (ver XENOFONTE *Helênicas* 5.1.32-34). Quanto à Fliunte, Xenofonte provavelmente se refere a uma crise que descreve como iniciada de fato pelas requisições de auxílio por exilados, feitas em 381 (XENOFONTE *Helênicas* 5.3.10). Ainda assim, o sítio, conduzido por Agesilau por cerca de dois anos, era malvisto inclusive por alguns dos próprios espartanos (XENOFONTE *Helênicas* 5.3.16). Ver CARLEDGE, 1987, p. 198; TUPLIN, 1993, p. 84, 92; MILLENDER, 2012, p. 12-15.
- <sup>94</sup> XENOFONTE *Helênicas* 3.2.21-23.
- <sup>95</sup> XENOFONTE *Helênicas* 3.2.26.
- <sup>96</sup> XENOFONTE *Helênicas* 3.5.5 sobre a guerra contra Tebas; 5.1.25-35 sobre a “Paz do Rei”.
- <sup>97</sup> XENOFONTE *Helênicas* 5.1.31, 36.
- <sup>98</sup> XENOFONTE *Helênicas* 5.1.36-2.7.
- <sup>99</sup> XENOFONTE *Helênicas* 5.2.24-36.
- <sup>100</sup> XENOFONTE *Helênicas* 5.4.20-35.
- <sup>101</sup> E.g. XENOFONTE *Helênicas* 3.5.10-13 (mensagem tebana aos atenienses em 395), 6.3.7-9 (discurso do ateniense Autocles aos espartanos em 371), 6.4.15 (sobre o desânimo dos aliados depois da derrota em Leuctra), 6.4.24 (discurso de Jasão de Feras aos espartanos em 371). Esses exemplos se adequam ao descrito em XENOFONTE *Constituição dos Lacedemônios* 14.5-6.
- <sup>102</sup> E.g. ISÓCRATES 4.103-105, 110-117, 126, 8.95-103; 11.19; 12.225-228.
- <sup>103</sup> XENOFONTE *Helênicas* 2.2.6-2.11 para Lisandro e o final da Guerra do Peloponeso; 4.8.16, 5.1.25-28 para Antálcidas e o final da Guerra Coríntia; 5.1.31 para os termos da “Paz do Rei”.
- <sup>104</sup> E.g. TUCÍDIDES 1.95.5, 131.1 (com LICURGO 128); 8.17, 37 (tratado com Tissafernes em 411); XENOFONTE *Anábase* 7.2.4; *Helênicas*. 1.6.7; ISÓCRATES 4.85, 117, 122, 128, 131, 175; 12.59, 106-107. cf. LEWIS, 1977, p. 108-109; CARLEDGE, 1987, p. 187-202; MILLENDER, 2012, p. 408-412; 2020, p. 232, 238, 243, 244-245.
- <sup>105</sup> XENOFONTE *Agesilau* 1.6-8, 36.
- <sup>106</sup> XENOFONTE *Helênicas* 3.4.1-2.
- <sup>107</sup> E.g. XENOFONTE *Agesilau* 1.13, 34. Ver LAFORSE, 2013, p. 34-36. Dillery (1995, p. 115) afirma que 1.34 é um elogio a Esparta por suas ações na Ásia, mas em nenhum momento Xenofonte menciona a *pólis* – o crédito é, exclusivamente, de Agesilau. HIRSCH, 1985, capítulo 3, argumenta que Agesilau era visto como um “filoperna” e que o *Agesilau* pretendia mostrar o oposto disso. Creio que exista alguma verdade nessa afirmação, mas que o encômio não se trata *apenas* disso.
- <sup>108</sup> XENOFONTE *Agesilau* 1.37; 2.28-31; 7.4, 6; 8.3-4.
- <sup>109</sup> XENOFONTE *Agesilau* 1.28; 7.5, 7; 8.5; 9.5.
- <sup>110</sup> XENOFONTE *Agesilau* 2.28-29.
- <sup>111</sup> LAFORSE, 2013, p. 30-31, 45-46. Sobre o pan-helenismo e o *Agesilau*, ver n. 16.
- <sup>112</sup> XENOFONTE *Agesilau* 8.6; 9.1-5.
- <sup>113</sup> LaForse (2013, p. 44, 45) nota que a maior parte da hostilidade do *Agesilau* é dedicada ao Grande Rei em específico, não aos bárbaros como um todo. Assim, o pan-helenismo de Agesilau não requer hostilidade a *todos* os bárbaros, mas apenas ao Grande Rei – e, por tabela, aos persas.



# Agesilau, um rei em três tempos

Maria Aparecida de Oliveira Silva

## RESUMO

O objetivo deste artigo é discorrer sobre *Agesilau*, a obra de Xenofonte dedicada ao rei espartano Agesilau, e cotejá-lo com as biografias escritas por Cornélio Nepos e Plutarco, a fim de analisar como se deu a recepção de sua obra em ambos os testemunhos antigos.

## PALAVRAS-CHAVE

Xenofonte; Cornélio Nepos; Plutarco; Agesilau; biografia antiga.

SUBMISSÃO 14.8.2020 | APROVAÇÃO 6.10.2020 | PUBLICAÇÃO 29.8.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i41.37470>

#### O ELOGIO DE AGESILAU

Logo no início de sua obra *Agesilau*, Xenofonte (430-355 a.C.) afirma “escrever um elogio” (ἔπαινον γράψαι)<sup>1</sup> ao rei espartano e justifica seu escrito sobre Agesilau com tais considerações:

L

ἀλλ' ὡσπερ τὸ γένος αὐτῶν τῆς πατρίδος ἐντιμώτατον, οὕτω καὶ ἡ πόλις ἐν τῇ Ἑλλάδι ἐνδοξοτάτη· ὥστε οὐ δευτέρων πρωτεύουσιν, ἀλλ' ἡγεμόνων ἡγεμονεύουσιν. τῆδέ γε μὴν καὶ κοινῇ ἄξιον ἐπαινέσαι τὴν τε πατρίδα καὶ τὸ γένος αὐτοῦ·

Mas assim como a sua linhagem é a mais honrada dentre as da sua pátria, assim também a sua cidade é a mais notável na Hélade; de modo que não ocupam o primeiro lugar dentre os que estão abaixo, mas exercem o comando dentre os comandantes. Sem dúvida, por essa razão comum, é digno de se louvar a pátria e a linhagem dele (XENOFONTE, *Agesilau*, I, 3-4).<sup>2</sup>

Assim, notamos que Xenofonte expressa sua admiração não somente pela destacada posição do rei Agesilau, que atuava feito um líder dos líderes helenos, como também por Esparta, tratada aqui como a cidade mais notável da Hélade. Essa dupla admiração é algo compreensível e até mesmo lógico dentro do pensamento xenofontiano, pois a constituição de Esparta, instituída pelo legislador Licurgo, motivara a formação de cidadãos que cultivavam a virtude guerreira por meio de sua agogê, como Xenofonte relata em sua obra *A Constituição dos Lacedemônios*, dos livros II ao VII. Agesilau demonstra seu valor quando se torna um grande guerreiro, mas é preciso lembrar que ele também é fruto de uma grande cidade que lhe forneceu o necessário para que desenvolvesse suas virtudes e habilidades militares.

Em seguida, Xenofonte volta-se para a defesa da legitimidade do rei espartano no poder, trata de filiar-lo à Casa dos Euripôntidas e de torná-lo um descendente de Hércules. A preocupação xenofontiana com a legitimidade de Agesilau no poder reflete uma questão recorrente entre os antigos: as disputas em torno da sucessão dos reis em Esparta. Com mais detalhes, o autor nos conta que, após a morte do rei Ágis, em 400 a.C., houve

a disputa pelo trono entre Leotíquides, suposto filho de Ágis, e Agésilau, irmão do rei morto. Este pretendia a realeza por se considerar o único herdeiro legítimo, porque estava certo de que Leotíquides era bastardo. Em busca de uma solução justa, os espartanos enviaram mensageiros para consultar o Oráculo de Delfos. Receberam uma resposta oracular da Pítia que foi manipulada por Lisandro, com a qual convenceu a todos os cidadãos de que Agésilau era o herdeiro do trono espartano, uma vez que Leotíquides era um filho bastardo do rei Ágis (XENOFONTE, *Helênicas*, III, 3). Antes mesmo desse relato xenofontiano sobre a disputa entre os Euripôntidas e os Ágidas, houve uma disputa pelo trono espartano contada por Heródoto, quando Leotíquides II, um primo distante, conseguiu destituir o rei Demarato do trono de Esparta ao provar que este não era filho do rei Aríston, mas um bastardo (HERÓDOTO, *Histórias*, VI, 65-69).

Xenofonte segue sua narrativa afirmando que seu interesse está nas ações de Agésilau, “pois penso que a partir dos seus feitos, do modo mais belo, suas disposições morais ficarão muito evidentes”. (ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ τοῦς τρόπους αὐτοῦ κάλλιστα νομίζω καταδήλους ἔσεσθαι.) (XENOFONTE, *Agésilau*, I, 6). Em seguida, inicia sua narrativa com a expansão militar espartana na Ásia Menor, em 396 a.C., quando Agésilau guerreou primeiro contra Tissafernes. No relato desse conflito, ele deixa entrever que o poderio militar do rei espartano estava relacionado à quantidade de butim adquirido. Sobre isso, o autor tenta mostrar que as riquezas amealhadas nas batalhas eram somente para satisfazer aliados e soldados, porém que Agésilau em nada usufruía delas em particular (XENOFONTE, *Agésilau*, I, 18-24); ao contrário, afirmava que não abandonaria sua pátria em troca de qualquer terra ou riqueza (XENOFONTE, *Agésilau*, I, 36). Desse modo, Xenofonte exalta a disposição de Agésilau em praticar exercícios físicos nos ginásios e de desenvolver suas habilidades guerreiras, sempre empenhado em preservar os valores espartanos.

O retorno de Agésilau a Esparta compõe o segundo episódio de seu elogio. O autor descreve a passagem do rei espartano do Helesponto ao Peloponeso, ocasião em que

conseguiu reunir mais aliados para defender a Lacedemônia e travar várias batalhas no Peloponeso e adjacências (XENOFONTE, *Agesilau*, II, 1-27). Por fim, Xenofonte nos conta que, aos oitenta anos, em 361 a.C., Agesilau serviu como mercenário do rei egípcio Nectanebo II para combater o exército persa (XENOFONTE, *Agesilau*, II, 28), tendo dedicado vários capítulos anteriores às virtudes do rei espartano. O autor também nos traz a informação de que o rei teria se apaixonado por Megabizo, mas porque Agesilau era moderado em relação aos prazeres, não permitiu nem sequer que fosse beijado por Megabizo (XENOFONTE, *Agesilau*, V, 4-5). Xenofonte realça o aspecto religioso do rei espartano, tratándolo como se fosse um homem piedoso, posto que sempre se hospedava em um templo, onde ele e seus companheiros exercitavam a moderação (XENOFONTE, *Agesilau*, V, 7). O autor também se debruça sobre outras virtudes de Agesilau, como a piedade, o senso de justiça, a temperança e a sabedoria, mantendo um discurso elogioso sobre o caráter do rei até o fim de sua narrativa.

#### CRÍTICA A XENOFONTE

A fama de Agesilau parece ter sido o que moveu Cornélio Nepos (100-25 a.C.) a redigir sua biografia, conforme lemos a seguir: “Agesilau, lacedemônio, pelos outros escritores foi muito elogiado e de maneira fora do comum por Xenofonte, discípulo de Sócrates; de fato, a sua relação de amizade era bastante íntima”. (*Agesilaus Lacedaemonius cum a ceteris scriptoribus tum eximie a Xenophonte Socratico collaudatus est; eo enim usus est familiarissime*) (CORNÉLIO NEPOS, *Agesilau*, I, 1). Portanto, Cornélio Nepos mostra que conhece a fama de Agesilau por meio de outros autores e critica o elogio exagerado de Xenofonte a Agesilau, devido à proximidade entre Xenofonte e o rei. A crítica de Nepos tem seu fundamento, já no próêmio, ao apresentar os motivos de sua escolha, Xenofonte se faz notar pelo excesso: “Sei que não é fácil escrever um elogio digno da virtude e da reputação de Agesilau, mas mesmo assim devo tratar disso” (Οἶδα μὲν ὅτι τῆς

Ἀγησιλάου ἀρετῆς τε καὶ δόξης οὐ ῥάδιον ἄξιον ἔπαινον γράψαι, ὅμως δ' ἐγχειρητέον.) (XENOFONTE, *Agesilau*, I. 1).

Plutarco (46–120 d.C.) não redigiu um próêmio para a biografia de Agesilau<sup>3</sup> e iniciou sua narrativa seguindo a estrutura biográfica mínima. O autor trata, primeiramente, do nascimento de Agesilau, incluindo sua origem e educação. Em seguida, escreve sobre a vida do rei, que compreende seus feitos e perfil moral, e encerra a obra com a morte de Agesilau e as circunstâncias de tal acontecimento. Xenofonte também foi alvo de crítica em Plutarco por ter superestimado o poder desse rei em Esparta. Em sua resposta ao relato xenofontiano, Plutarco tenta explicar a extrema deferência de Agesilau para com éforos e gerontes, porém nos dá a entender que o rei espartano, ainda que por estratégia, era comandando por éforos e gerontes, como se lê a seguir:

ὁ δὲ φησιν ὁ Ξενοφῶν, ὅτι πάντα τῇ πατρίδι πειθόμενος ἴσχυε πλεῖστον, ὥστε ποιεῖν ὁ βούλοιο, τοιοῦτόν ἐστι. τῶν ἐφόρων ἦν τότε καὶ τῶν γερόντων τὸ μέγιστον ἐν τῇ πολιτείᾳ κράτος, ὧν οἱ μὲν ἐνιαυτὸν ἄρχουσι μόνον, οἱ δὲ γέροντες διὰ βίου ταύτην ἔχουσι τὴν τιμὴν, ἐπὶ τῷ μὴ πάντα τοῖς βασιλεῦσιν ἐξεῖναι συνταχθέντες, ὡς ἐν τοῖς περὶ Λυκούργου γέγραπται. διὸ καὶ πατρικὴν τινα πρὸς αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ διετέλουν εὐθύς οἱ βασιλεῖς φιλονεικίαν καὶ διαφορὰν παραλαμβάνοντες. ὁ δὲ Ἀγησίλαος ἐπὶ τὴν ἐναντίαν ὁδὸν ἦλθε, καὶ τὸ πολεμεῖν καὶ τὸ προσκρούειν αὐτοῖς ἐάσας ἐθεράπευε, πάσης μὲν ἀπ' ἐκείνων πράξεως ἀρχόμενος, εἰ δὲ κληθείη, θάπτον ἢ βάδην ἐπειγόμενος, ὁσάκις δὲ τύχοι καθήμενος ἐν τῷ βασιλικῷ θώκῳ καὶ χρηματίζων, ἐπιούσι τοῖς ἐφόροις ὑπεξανίστατο, τῶν δ' εἰς τὴν γερουσίαν ἀεὶ καταπατομένων ἐκάστω χλαῖναν ἔπεμπε καὶ βούν ἀριστεῖον. ἐκ δὲ τούτων τιμὰν δοκῶν καὶ μεγαλύνειν τὸ ἀξίωμα τῆς ἐκείνων ἀρχῆς, ἐλάνθανεν αὔξων τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν καὶ τῇ βασιλείᾳ προστιθέμενος μέγεθος ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸν εὐνοίας συγχωρούμενον.

E o que diz Xenofonte, por ter sido obediente em tudo pela pátria, fortaleceu-se muitíssimo, de modo a fazer o que quisesse, foi do modo que se segue. Naquela época, o principal poder da cidade era dos éforos e dos gerontes; os primeiros mandavam por um ano, e os gerontes tinham esse cargo por toda vida, pois foram instituídos no posto para que os reis não pudessem fazer de tudo, como já fora escrito nos relatos sobre Licurgo.<sup>4</sup> Por isso também, desde antigamente, os reis logo iniciaram uma disputa por seus direitos hereditários, com rivalidade e cisão. Agesilau foi pelo caminho contrário: evitava o conflito e o embate com eles, respeitava-

os e iniciava qualquer ação depois do apreço deles, e, se fosse convocado, dirigia-se até eles o mais rápido possível, em passo acelerado. E quantas vezes ocorreu de estar sentado no trono real e em audiência, e se levantava quando os éforos entravam, e dentre os que eram apontados para a Gerusia sempre enviava uma claina<sup>5</sup> e um boi como recompensa para cada um deles. Parecia honrar e exaltar o valor do cargo deles, mas passava despercebido que ele aumentava o seu próprio poder e acrescentava grandeza à realeza por causa da afeição que tinham por ele (PLUTARCO, *Vida de Agesilau*, IV, 1-4).

Plutarco deixa claro que Agesilau tinha suas ações delimitadas e direcionadas por éforos e gerontes. Outro ponto interessante é que o relato plutarquiano nos mostra que antes havia rivalidade entre aqueles que comandavam Esparta e que os reis se sobrepunham a eles. Porém, como Plutarco relata nos capítulos seguintes, a mudança de postura de Agesilau também lhe custou a autoridade, pois éforos e gerontes passaram a ter o poder absoluto na cidade. Tal poder se estendeu ainda ao campo de batalha, antes território exclusivo dos reis. Nesse sentido, o autor conta-nos que o éforo Dífridas saiu de Esparta e foi até o acampamento militar de Agesilau para lhe dar instruções sobre as suas próximas manobras militares, e que o rei, então, as acatou (PLUTARCO, *Vida de Agesilau*, XVII, 1-2).

#### XENOFONTE E AS BIOGRAFIAS DE CORNÉLIO NEPOS E PLUTARCO

Embora Cornélio Nepos critique os excessos laudatórios de Xenofonte, notamos que o biógrafo não somente se pauta nos acontecimentos relatados na obra xenofontiana, assim como segue *pari passu* a sua estrutura narrativa. Do mesmo modo, Cornélio Nepos também inicia seu relato registrando as disputas entre os herdeiros pelo trono de Esparta (CORNÉLIO NEPOS, *Agesilau*, I, 2-5), trata da expedição de Agesilau na Ásia Menor (CORNÉLIO NEPOS, II, 1-2), narra a guerra contra Tissafernes (CORNÉLIO NEPOS, II-III), o retorno a Esparta e as derrotas para os beócios e os atenienses, a preferência de Agesilau em se hospedar nos templos (CORNÉLIO NEPOS, IV, 1-8), a guerra contra Corinto (CORNÉLIO NEPOS, V, 1-4),

a primeira tentativa de expulsar o general tebano Epaminondas da Lacedemônia (CORNÉLIO NEPOS, VI, 1-3), a busca de riquezas no Egito, como mercenário do rei Nectanebo II, a fim de contratar soldados para a defesa de Esparta (CORNÉLIO NEPOS, VII, 1-4) e encerra sua breve biografia com a morte de Agesilau (CORNÉLIO NEPOS, VIII, 1-5).

A biografia composta por Plutarco também segue a mesma trajetória da narrativa xenofontiana.<sup>6</sup> Plutarco difere apenas na preocupação que teve em traçar uma breve genealogia dos reis e tratar de episódios relativos à infância do rei espartano (PLUTARCO, *Vida de Agesilau*, I-II), dado compreensível visto que segue a estrutura biográfica mínima: nascimento, vida e morte. Plutarco narra o episódio da disputa de Agesilau e Leotíquides pelo trono de Esparta, além da interferência decisiva de Lisandro na situação, o que resultou na nomeação de Agesilau como rei dos espartanos (PLUTARCO, *Vida de Agesilau*, III-IV). Como em Xenofonte, a expedição militar de Agesilau na Ásia Menor é o primeiro episódio narrado em sua biografia, tido como o primeiro ato do seu reinado (PLUTARCO, *Vida de Agesilau*, V-XV). A volta de Agesilau do Helesponto em direção ao Peloponeso aparece como o segundo episódio mais importante da vida do rei espartano. Foi nesse retorno que Agesilau travou batalhas com diversos povos que habitavam esse trajeto (PLUTARCO, *Vida de Agesilau*, XVI-XXVII). Na sequência, Plutarco registra as batalhas de Agesilau contra os tebanos em Leuctras e Mantinea, com a vitória final de Epaminondas (PLUTARCO, *Vida de Agesilau*, XXVIII-XXXVI). Ademais, o autor escreve acerca da tentativa de Agesilau de retomar Esparta ao servir como mercenário no Egito, quando reuniu uma grande quantia para contratar soldados e expulsar os tebanos de sua cidade (PLUTARCO, *Vida de Agesilau*, XXXVI-XXXIX). Entretanto, o rei espartano morre antes de chegar a Esparta (PLUTARCO, *Vida de Agesilau*, XL).

Percebemos que Cornélio Nepos e Plutarco seguiram claramente a cronologia da narrativa proposta por Xenofonte, o que nos leva a crer que ambos os autores admitem a historicidade da obra xenofontiana. Ainda que tenham tecido críticas aos

exageros de Xenofonte ao se referir ao rei Agesilau, é inegável o uso de suas informações por esses autores. Aliás, Cornélio Nepos e Plutarco ainda utilizaram as informações relatadas por Xenofonte em sua obra intitulada *Helênicas*, reconhecida pelo seu conteúdo histórico. O critério desses dois autores parece ter sido a retirada dos elogios e das digressões entusiasmadas sobre as virtudes do rei espartano para considerar as informações que se aproximam da realidade, algo que nos lembra o proêmio da *Vida de Teseu*, no qual Plutarco afirma que contará os acontecimentos da vida do herói a partir da verossimilhança e da retirada das narrativas míticas que atuam no campo do extraordinário (PLUTARCO, *Vida de Teseu*, I, 1-3).

No entanto, as biografias de Agesilau compostas por Cornélio Nepos e Plutarco não se embasaram apenas nas informações registradas por Xenofonte. Sobre a morte de Agesilau, por exemplo, Cornélio Nepos acrescenta que “então seus amigos, para que pudessem levá-lo com mais facilidade para Esparta, porque não tinham mel, envolveram-no com cera e assim foi trazido de volta a sua pátria” (*Ibi eum amici, quo Spartam facilius perferre possent, quod mel non habebant, cera circumfuderunt atque ita domum rettulerunt.*) (CORNÉLIO NEPOS, *Agesilau*, VIII, 5). Plutarco também se serve deste pormenor da biografia de Nepos,<sup>7</sup> mas o apresenta como se tratasse de um costume dos espartanos, pois afirma que:

“Ἔθους δὲ ὄντος Λακωνικοῦ τῶν μὲν ἄλλων ἐπὶ ξένης ἀποθανόντων αὐτοῦ τὰ σώματα κηδεύειν καὶ ἀπολείπειν, τὰ δὲ τῶν βασιλέων οἴκαδε κομίζειν, οἱ παρόντες Σπαρτιάται κηρὸν ἐπιτήξαντες τῷ νεκρῷ, μέλιτος οὐ παρόντος, ἀπήγον εἰς Λακεδαίμονα.

E porque é um costume lacônico prestar honras fúnebres, abandonar os corpos dos que morreram em território estrangeiro e levar em tom fúnebre os corpos dos reis a sua pátria, os cidadãos espartanos que estavam presentes colocaram cera sobre o seu cadáver, porque não havia mel, e o levaram para a Lacedemônia (PLUTARCO, *Vida de Agesilau*, XI, 4).



Cornélio Nepos trata os presentes como amigos (*amici*) e Plutarco como cidadãos espartanos (*Σπαρτιῆται*). Convém notar que a *amicitia*<sup>8</sup> em Nepos é uma espécie de identidade entre os Iguais (*Ὅμοιοι*) em Esparta, que, conforme sugere o relato plutarquiano, estão unidos por laços de cidadania, de pertencimento a uma pátria, com costumes próprios e regida por reis que são honrados por seus cidadãos.

Além das informações coletadas da obra xenofontiana presentes em sua biografia sobre o rei Agesilau, Plutarco acrescenta anedotas, episódios, nomes e lugares que não são mencionados por Xenofonte. Diante disso, é possível concluir que ambos os autores seguiram a estrutura narrativa xenofontiana, mantiveram sua cronologia, bem como nos trouxeram novas informações.

A despeito das críticas tecidas por Plutarco e Cornélio Nepos aos elogios exagerados de Xenofonte ao rei espartano, alguns deles reverberaram em suas avaliações sobre o caráter de Agesilau. Cornélio Nepos, por exemplo, destaca a simplicidade e a preocupação de Agesilau com os costumes espartanos neste relato:

*Atque in hoc illud in primis fuit admirabile, cum maxima munera ei ab regibus ac dynastis civitatibusque conferrentur, quod nihil unquam domum suam contulit, nihil de victu, nihil de vestitu Laconum mutavit. Domo eadem fuit contentus, qua Eurysthenes, progenitor maiorum suorum, fuerat usus; quam qui intrarat, nullum signum libidinis, nullum luxuriae videre poterat, contra ea plurima patientiae atque abstinentiae: sic enim erat instructa, ut in nulla re differret cuiusvis inopis atque privati.*

Contudo, e o que ele de mais importante fez, admirável, foi ter recebido grandiosos presentes de reis, dinastas e governos, e nunca ter trazido para sua casa nenhum presente, nem mudou o seu modo de vida nem sua vestimenta lacônia. Ficou contente com a mesma casa onde esteve Eurístenes, o progenitor dos seus mais antigos antepassados, e fez uso dela; quem quer que entrasse nela não podia ver nenhum sinal de arbitrário nem de luxuoso; ao contrário, muitíssimas coisas próprias da resignação e da abstinência: estava disposto de tal

modo que em coisa alguma se distinguia de qualquer pobre e simples cidadão (CORNÉLIO NEPOS, *Agesilau*, VII, 3-4).

Plutarco também elogia o modo de vida simples e austero do rei Agesilau, conforme lemos neste outro relato:

Ἐπεὶ δὲ ἀπενόστησεν οἴκαδε, προσφιλῆς μὲν ἦν εὐθύς τοῖς πολίταις καὶ περιβλεπτός ἀπὸ τοῦ βίου καὶ τῆς διαίτης· οὐ γὰρ, ὡς περ οἱ πλεῖστοι τῶν στρατηγῶν, καινὸς ἐπανῆλθεν ἀπὸ τῆς ξένης καὶ κεκινημένος ὑπ' ἄλλοτριῶν ἑθῶν, καὶ δυσκολαίνων πρὸς τὰ οἴκοι καὶ ζυγομαχῶν, ἀλλὰ ὁμοίως τοῖς μηδεπώποτε τὸν Εὐρώταν διαβεβηκόσι τὰ παρόντα τιμῶν καὶ στέργων οὐ δεῖπνον ἤλλαξεν, οὐ λουτρόν, οὐ θεραπείαν γυναικός, οὐχ ὄπλων κόσμον, οὐκ οἰκίας κατασκευήν, ἀλλὰ καὶ τὰς θύρας ἀφήκεν οὕτως οὐσας σφόδρα παλαιάς, ὡς δοκεῖν εἶναι, ταύτας ἐκείνας ἃς ἐπέθηκεν Ἀριστόδημος.

E, depois de ter retornado à pátria, teve imediatamente a cordialidade dos cidadãos e foi notado pelo seu regime e modo de vida; pois, como a maioria dos estrategos, não voltou diferente do estrangeiro nem mudado por costumes alheios. Apesar de descontente como os assuntos de sua pátria e os combatendo, mas, igualmente aos que jamais haviam atravessado o Eurotas, porque honrava e amava ternamente os costumes vigentes, não alterou seu jantar, nem banho, nem o cuidado com a mulher, nem o adorno das armas, nem a mobília da casa; ao contrário, deixou as mesmas portas que eram muito antigas, porque parece que essas eram aquelas que Aristodemo havia colocado (PLUTARCO, *Vida de Agesilau*, XIX, 4-5).

Os elogios tecidos por ambos os autores revelam uma síntese dos elogios de Xenofonte, conforme se lê neste registro:

ἄξιόν γε μὴν καὶ ἐντεῦθεν ὑπερβαλλόντως ἀγασθαι αὐτοῦ, ὅστις ἄρχων μὲν παμπόλλων ἐν τῇ ἡπειρῷ πόλεων, ἄρχων δὲ καὶ νήσων, ἐπεὶ καὶ τὸ ναυτικὸν προσήψεν αὐτῷ ἡ πόλις, αὐξανόμενος δὲ καὶ εὐκλεία καὶ δυνάμει, παρὸν δ' αὐτῷ πολλοῖς καὶ ἀγαθοῖς χρῆσθαι ὃ τι ἐβούλετο, πρὸς δὲ τούτοις τὸ μέγιστον, ἐπινοῶν καὶ ἐλπίζων καταλύσειν τὴν ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα στρατεύσασαν πρότερον ἀρχήν, ὅμως ὑπ' οὐδενὸς τούτων ἐκρατήθη, ἀλλ' ἐπειδὴ ἦλθεν αὐτῷ ἀπὸ τῶν οἴκοι τελῶν βοηθεῖν τῇ πατρίδι, ἐπέιθετο τῇ πόλει οὐδὲν διαφερόντως ἢ εἰ ἐν τῷ ἐφορείῳ ἔτυχεν ἐστηκώς μόνος παρὰ τοὺς πέντε, μάλα ἐνδύλον ποιῶν ὡς οὔτε ἂν πᾶσαν τὴν γῆν δέξαιτο ἀντὶ τῆς πατρίδος οὔτε τοὺς ἐπικτήτους ἀντὶ τῶν ἀρχαίων φίλων οὔτε αἰσχροὰ καὶ ἀκίνδυνα κέρδη μᾶλλον ἢ μετὰ κινδύνων τὰ καλὰ καὶ δίκαια.

Certamente, desde então, é digno dele que seja extremamente admirado, porque era ele quem comandava numerosas cidades no continente, além das ilhas; porque a cidade lhe acrescentou uma frota, ele aumentou sua glória e poder ele podia utilizar muitos e bons homens que quisesse, além disso, o mais importante, porque planejava e esperava aniquilar o império que antes havia realizado uma expedição militar contra a Hélade, igualmente não foi dominado por nada disso, mas quando lhe veio a ordem das autoridades de sua pátria para que ele a socorresse, obedeceu a cidade em nada divergente como se estivesse na corte do éforos, posicionado sozinho junto aos cinco, tornava muito claro que não aceitaria toda a terra em lugar de sua pátria, nem os recentes no lugar dos antigos amigos, nem ganhos vergonhosos e sem riscos mais que as coisas belas e justas acompanhadas de riscos (XENOFONTE, *Agesilau*, I, 36).

Mais adiante, Xenofonte escreve uma espécie de libelo de defesa às ações e aos feitos do rei espartano, onde elabora uma série de perguntas retóricas para despertar no leitor um pensamento favorável a Agesilau, um rei íntegro e dedicado aos interesses da cidade (XENOFONTE, *Agesilau*, IV, 1-6). Essas virtudes apresentadas no relato xenofontiano permaneceram nas narrativas de Cornélio Nepos e de Plutarco e estão na essência do elogio elaborado por Xenofonte. Em consonância com essa narrativa elogiosa, Cornélio Nepos não tece qualquer crítica ao rei Agesilau e chega a lamentar o fato de seu aspecto físico não corresponder ao seu caráter:

*Atque hic tantus vir ut naturam faultricem habuerat in tribuendis animi virtutibus, sic maleficam nactus est in corpore fingendo. Nam et statura fuit humili et corpore exiguo et claudus altero pede. Quae res etiam nonnullam afferebat deformitatem, atque ignoti, faciem eius cum intuerentur, contemnebant; qui autem virtutes noverant, non poterant admirari satis.*

Mas esse homem que é tão célebre, que a natureza havia favorecido na distribuição das virtudes da alma, assim nascido em um corpo mal moldado. De fato, era de pequena estatura e corpo franzino, além de coxo de um dos pés. Era uma coisa que lhe trazia certa fealdade, e os que não o conheciam,

quando viam seu aspecto externo, desdenhavam dele, mas os que conheciam suas virtudes não conseguiam se cansar de admirá-lo (CORNÉLIO NEPOS, *Agesilau*, VIII, 1).

Sem as palavras extremamente elogiosas nem as perguntas retóricas de Xenofonte, a biografia de Agesilau composta por Cornélio Nepos também se mostra um relato laudatório ao rei espartano. Não encontramos nenhuma crítica endereçada a Agesilau; ao contrário, Cornélio Nepos diz: “De quem o exemplo, oxalá, nossos generais desejassem seguir!” (*Cuius exemplum utinam imperatores nostri sequi voluissent!*) (CORNÉLIO NEPOS, *Agesilau*, IV, 2).

Plutarco, como vimos, também exalta as virtudes do rei espartano, mas é o único dentre os três que registra alguns vícios do rei Agesilau:

Μετὰ δὲ τὴν μάχην καὶ τὸν θάνατον τοῦ Ἐπαμεινώνδου γενομένης εἰρήνης τοῖς Ἕλλησι πρὸς αὐτούς, ἀπήλαυον οἱ περὶ τὸν Ἀγησίλαον τοῦ ὄρκου τοὺς Μεσσηνίους, ὡς πόλιν οὐκ ἔχοντας. ἐπεὶ δὲ οἱ λοιποὶ πάντες ἐδέχοντο καὶ τοὺς ὄρκους ἐλάμβανον παρ' αὐτῶν, ἀπέστησαν οἱ Λακεδαιμόνιοι, καὶ μόνοις αὐτοῖς πόλεμος ἦν ἐλπίζουσιν ἀναλήψεσθαι τὴν Μεσσηνίαν. βίαιος οὖν ἐδόκει καὶ ἀτενῆς καὶ πολέμων ἀπληστος ὁ Ἀγησίλαος εἶναι, τὰς μὲν κοινὰς διαλύσεις πάντα τρόπον ὑπορύπτων καὶ ἀναβάλλων, πάλιν δὲ ὑπὸ χρημάτων ἀπορίας ἀναγκαζόμενος ἐνοχλεῖν τοῖς κατὰ πόλιν φίλοις καὶ δανείζεσθαι καὶ συνερανίζεσθαι, δεῖον ἀπηλλάχθαι κακῶν εἰς τοῦτο περιήκοντι τῷ καιρῷ, καὶ μὴ τὴν ἅπασαν ἀρχὴν τοσαύτην γενομένην ἀφεικότα καὶ πόλεις καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ὑπὲρ τῶν ἐν Μεσσηνίᾳ κτημάτων καὶ προσόδων σφραδάζειν.

E, depois da batalha e da morte de Epaminondas,<sup>9</sup> aconteceu a paz entre os helenos, mas Agesilau e os que o cercavam excluíram os messênios do juramento, porque não tinham uma cidade. E, visto que todos os demais aceitaram e receberam seus juramentos, os lacedemônios ficaram separados, porque tinham a esperança de que tivessem uma guerra sozinhos e de que capturariam a Messênia. Então, Agesilau começou a parecer violento, inflexível e insaciável de guerra, e que de todo modo dissolvia os acordos, porque os minava e os quebrava, enquanto pela dificuldade de dinheiro, era outra vez obrigado a incomodar os seus amigos na cidade para que lhe emprestassem dinheiro e lhe fizessem contribuições, quando os devia ter afastado dos males no momento oportuno, e não, após ter perdido completamente

tamanho poder e as cidades em terra e mar, ter ficado ansioso pelas posses e os rendimentos da Messênia (PLUTARCO, *Vida de Agesilau*, xxxv, 2-4).

Plutarco demonstra que as constantes guerras promovidas por Agesilau, em busca de dinheiro e riquezas para enviar à pátria, despertaram no rei uma procura desmedida por recursos, e que tal prática desviou o caráter do rei, antes dócil, agora irascível. Por isso, a narrativa plutarquiana coloca-se contrária ao registrado por Cornélio Nepos. Este vê dignidade no fato de Agesilau obter dinheiro para enviar à pátria, pois afirma que:

*Sine dubio post Leuetricam pugnam Lacedaemonii se numquam refecerunt neque pristinum imperium recuperarunt, cum interim numquam Agesilaus destitit, quibuscumque rebus posset, patriam iuvare. Nam cum praecipue Lacedaemonii indigerent pecunia, ille omnibus, qui a rege defecerant, praesidio fuit; a quibus magna donatus pecunia patriam sublevavit.*

Sem dúvida, depois da batalha de Leuctras, os lacedemônios não se refizeram nem recuperaram seu domínio anterior. Nem por isso Agesilau desistiu, em qualquer coisa que pudesse, de ajudar sua pátria. Em especial, quando os lacedemônios estavam faltos de dinheiro, ele foi o socorro de todos que se sublevaram contra o rei; com as grandes quantias de dinheiro que esses lhe davam, aliviou a situação de sua pátria (CORNÉLIO NEPOS, *Agesilau*, VII, 1-2).

As interpretações distintas de Cornélio Nepos e de Plutarco sobre a conduta do rei espartano de levantar recursos para fomentar a guerra explicam-se por dois contextos bem diferentes. O período que antecedeu ao Império Romano foi marcado por diversas guerras civis, que se iniciaram com a Guerra Social (91-88 a.C.) e terminaram com a guerra entre Otaviano (63 a.C.-14 d.C.) e Marco Antônio (83-30 a.C.) no Segundo Triunvirato (43-33 a.C.). Cornélio Nepos viveu todos esses conflitos desde a infância. Por conseguinte, a narrativa elogiosa de Cornélio Nepos<sup>10</sup> ao rei espartano Agesilau reflete um pensamento contrário a esse período em que os generais mais notáveis entre os

romanos, como Sila (138-78 a.C.), Mário (157-86 a.C.), Júlio César (100-44 a.C.) e Marco Antônio (83-30 a.C.), formavam exércitos poderosos para o engrandecimento de seu nome, porém não de Roma. Sob essa perspectiva, o rei Agesilau se mostra desprendido de interesses pessoais ao enviar todos os recursos obtidos para a sua pátria. Cornélio Nepos relata a simplicidade e os hábitos austeros de um homem que não abandonou seus costumes nem se deixou encantar pelas riquezas alheias, e o rei espartano serve à crítica do autor romano aos generais de seu tempo.<sup>11</sup>

Plutarco viveu entre os séc. I e II d.C., época em que a dominação romana atingira seu ápice, uma vez que Júlio César já havia conquistado a Gália, Augusto, o Egito e Trajano, a Dácia, regiões que trouxeram incontáveis riquezas ao Império, bem como atestavam seu poderio. A Grécia de Plutarco encontrava-se sob o controle militar romano, que se refletia em suas políticas e economia; vários gregos oriundos de famílias nobres alinhavam-se à política do Império e, por isso, obtinham cargos em magistraturas e no Senado; nessa conjuntura, Plutarco aconselha seus companheiros gregos a não resistir ao Império:

κράτιστον δὲ προνοεῖν ὅπως μηδέποτε στασιάζωσι, καὶ τοῦτο τῆς πολιτικῆς ὡσπερ τέχνης μέγιστον ἠγείσθαι καὶ κάλλιστον. ὄρα γὰρ ὅτι τῶν μεγίστων ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν, εἰρήνης ἐλευθερίας εὐετηρίας εὐανδρίας ὁμονοίας, πρὸς μὲν εἰρήνην οὐδὲν οἱ δῆμοι τῶν πολιτικῶν ἐν γὰρ τῷ παρόντι χρόνῳ δέονται

É melhor prevenir-se tanto para que jamais entrem em dissensão política, como pensar que isso é próprio da política, como da arte, algo maior e mais belo. Pois, vê que, dentre os maiores bens às cidades, estão a paz, a liberdade, a prosperidade, a abundância de homens e a concórdia; com relação à paz, certamente, no tempo presente, os povos em nada necessitam dos políticos (PLUTARCO, *Preceitos políticos*, 824C).

Plutarco demonstra a vulnerabilidade da Grécia diante da potência militar romana, considerando um ato de insensatez por parte dos comandantes gregos promover qualquer embate dessa natureza contra os romanos. Como destaca Schimdt,<sup>12</sup> Plutarco

aconselha os governantes gregos a administrarem bem suas cidades como demonstração de sua prudência frente ao poderio romano. Além disso, é possível observar o movimento de Plutarco no sentido de garantir a existência de homens que representem a cultura grega no Império, que possam manifestá-la, pois é conhecida a tendência romana de dizimar povoados que se rebelaram contra sua política. Por isso, Plutarco expressa com clareza o bem que é ter *euandria*, ou a abundância de homens, em vez da *oliganthropía*, ou a escassez de homens, gerada por contínuas batalhas. Nesse sentido, Agésilau representa uma época de incessantes guerras que desgastaram as maiores cidades da Grécia, como Atenas, Esparta e Tebas, deixando-as vulneráveis à dominação macedônica e, posteriormente, à derrocada diante dos romanos, colocando-os na condição de dominados.<sup>13</sup>

A leitura xenofontiana se distancia das citadas por representar o momento presente e por se tratar, de fato, de um discurso de defesa de Agésilau. O autor registra acontecimentos recentes em um momento ainda tomado por interpretações acaloradas, típicas de situações de crise. Xenofonte era de uma família aristocrata ateniense<sup>14</sup> e foi discípulo de Sócrates, embora nutrisse admiração pelo regime espartano. À época,<sup>15</sup> Atenas era governada pelos Trinta Tiranos impostos por Esparta após ter vencido a Guerra do Peloponeso, e Xenofonte estava alinhado com eles. Com a expulsão dos espartanos de Atenas, o autor partiu para lutar como mercenário do exército do rei persa em 403 a.C., porém essa não fora a primeira vez, já que havia lutado ao lado do rei Ciro (séc. v a.C.), em 401 a.C., contra Artaxerxes II (séc. v e IV a.C.). Xenofonte foi exilado de Atenas, não sabemos ao certo se por ter servido como mercenário do rei persa ou por ter lutado ao lado de Agésilau,<sup>16</sup> também como mercenário.

#### CONCLUSÕES

O elogio de Agésilau parece-nos um autoelogio de Xenofonte, visto que ambos se dedicaram à guerra e conquistaram riquezas com ela. O autor e o rei espartano nos revelam que a

guerra contra o bárbaro, em especial os habitantes da Ásia Menor ou do Egito, era uma importante fonte de recursos para os gregos. Desse modo, não era mais preciso firmar acordos que faziam dos gregos os olhos do Rei. Em comparação com a narrativa plutarquiana, Xenofonte inverte o seu olhar, como Cornélio Nepos, e não julga as ações do rei Agesilau. Todavia, critica os que se beneficiaram com as riquezas enviadas a Esparta e não as aproveitaram para garantir a defesa e a integridade de sua cidade, mas apenas se locupletaram e transformaram o rei Agesilau em sua grande fonte de renda.<sup>17</sup>

Xenofonte vai além do louvor desmedido em seu elogio a Agesilau. Sua obra mostra-se biográfica, pois suas informações serviram a outros dois biógrafos tardios, do mesmo modo que a sua estrutura narrativa. Como apontou Smith,<sup>18</sup> as obras xenofontianas apresentam conteúdo histórico, biográfico, diálogos, além haver romances e registros técnicos, como é o caso da *Ciropédia*, características que permeiam outras obras como *Helênicas* e *Anábase*. Logo, o elogio de Xenofonte a Agesilau se caracteriza como uma obra que se insere em diferentes gêneros literários, como o historiográfico, o biográfico e o encomiástico. Convém notar que o elogio de Agesilau não segue a tradicional estrutura da paradigmática obra de Górgias (sofista siciliano do séc. v a.C.), o *Elogio de Helena*. Como vimos, o encômio composto por Xenofonte não repete o modelo encomiástico do famoso sofista de Leontine, dividida em quatro partes, a saber: proêmio, narrativa, prova e epílogo.<sup>19</sup>

Notamos que Xenofonte elabora um tipo de elogio ao rei espartano que ao mesmo tempo pode ser também um autoelogio, pois o ateniense também encontra na guerra um meio de enriquecer a si mesmo e à cidade, dado que Atenas não era mais o grande entreposto comercial de outrora.<sup>20</sup> Cornélio Nepos também vê na guerra uma fonte de grandes recursos para os romanos, já que as batalhas de expansão territorial marcam o poderio romano no antigo Mediterrâneo e, ao mesmo tempo, fortalecem os romanos com o envio dos butins a Roma. Em suma, o elogio de Xenofonte não se trata apenas de um encômio em que



o autor louva as virtudes do rei Agesilau, mas pode ainda ser interpretado como um discurso em defesa de um modo de vida que não é aceito pela maioria dos atenienses. A discordância de Plutarco com os autores citados se justifica por sua percepção de que a Grécia perdeu a hegemonia de outrora em função das inúmeras guerras deflagradas, particularmente, entre os próprios gregos, que os debilitaram e os tornaram presas fáceis para os romanos.

ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss Xenophon's work *Agesilaus* dedicated to the Spartan king Agesilaus and compare it with the biographies written by Cornelius Nepos and Plutarch in order to analyze how the reception of his work took place in the cited authors.

KEYWORDS

Xenophon; Cornelius Nepos; Plutarch; Agesilaus; Ancient Biography.

REFERÊNCIAS

- BENEKER, Jeffrey. *Nepos' Biographical Method in the Lives of Foreign Generals*, **The Classical Journal**, Northfield, v. 105, n. 2, p. 109-121, 2009.
- BRESSON, Alain. Un "Athénien" à Sparte ou Plutarque lecteur de Xénophon, **Revue des Études Grecques**, Paris, v. 115, n. 1, p. 22-57, 2002.
- CARTLEDGE, Paul. **Agésilaios and the Crisis of Sparta**. London: Duckworth, 1987.
- CHRISTESEN, Paul. Xenophon's views on Sparta. In: FLOWER, Michael A. **The Cambridge Companion to Xenophon**. New Jersey: Princeton University Press, 2017, p. 376-400.
- CORNELIUS NEPOS. **On Great Generals**. On Historians. Translated by John C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1984. (Loeb Classical Library, 467).
- DE BRAUW, Michael. The parts of the Speech. In: WORTHINGTON, Ian. **A Companion to Greek Rhetoric**. Malden: Blackwell, 2007, p. 187-202.
- DIOGENES LAERTIUS. **Lives of Eminent Philosophers**. Translated by Robert D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, v. 1, 2003. (Loeb Classical Library, 184).
- FLOWER, Michael A. (ed.). **The Cambridge Companion to Xenophon**. New Jersey: Princeton University Press, 2017.
- GEIGER, Joseph. Cicero and Nepos, **Latomus**, Bruxelles, t. 44, fasc. 2, p. 261-270, 1985.
- HAMILTON, Charles D. **Agésilau and the Failure of Spartan Hegemony**. Ithaca/London: Cornell University Press, 1991.
- HERODOTUS. **The Persian Wars**. Translated by Anthony D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, v. 3, 1986. (Loeb Classical Library, 119).
- HODBEN, Fiona; TUPLIN, Christopher (eds.) **Xenophon: Ethical Principles and Historical Inquiry**. Leiden/Boston: Brill, 2012.
- LEE, John W. Xenophon and his Times. In: FLOWER, Michael A. (ed.) **The Cambridge Companion to Xenophon**. New Jersey: Princeton University Press, 2017, p. 15-36.
- PEPE, Cristina. **The Genres of Rhetorical Speeches in Greek and Roman Antiquity**. Leiden/Boston: Brill, 2013.
- PERNOT, Laurent. **La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, t. 1, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Rhetoric in Antiquity**. Translated by W. E. Higgins. Washington: The Catholic University of America Press, 2005.
- PLUTARCH. **Lives**. Agésilau and Pompey. Pelopidas and Marcellus. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, v. 5, 2004. (Loeb Classical Library, 87).

\_\_\_\_\_. **Lives**. Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, v. 1, 2005. (Loeb Classical Library, 46).

\_\_\_\_\_. **Moralia**. Precepts of Statecraft. Translated by Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, v. 10, 2002. (Loeb Classical Library, 321).

SANSONE, David. Agesilaus and the Case of the Lame Dancer, **Illinois Classical Studies**, Illinois, n. 37, p. 75-96, 2012.

SCHMIDT, Thomas S. Plutarque, les *Préceptes politiques* et le récit des Guerres médiques, **Cahiers des études anciennes**, Ottawa, v. 46, p. 101-128, 2009.

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. **Plutarco historiador**: análise das biografias espartanas. São Paulo: Edusp, 2006.

SMITH, Daniel L. **The Rhetoric of Interruption**: Speech-making, Turn-taking, and Rule-breaking in Luke-acts and Ancient Greek Narrative. Berlin: Gruyter, 2012.

STADTER, Philip. 'Staying up Late': Plutarch's Reading of Xenophon. In: HODBEN, Fiona; TUPLIN, Christopher (eds.) **Xenophon**: Ethical Principles and Historical Inquiry. Leiden/Boston: Brill, 2012, p. 43-62.

STEM, Rex. Idealizing a Life of Friendship: Cicero's *De amicitia* in Nepos's *Life of Atticus*, **Transactions of the American Philological Association**, Baltimore, v. 149, n. 1, p. 27-45, 2019.

TITCHENER, Frances. Cornelius Nepos and the Biographical Tradition, **Greece & Rome**, New York, v. 50, n. 1, p. 85-99, 2003.

WORTHINGTON, Ian (ed.). **A Companion to Greek Rhetoric**. Malden: Blackwell, 2007.

XÉNOPHON. **Constitution des Lacédémoniens, Agélistas, Hiéron**. Suivi de PSEUDO-XÉNOPHON. **Constitution des Athéniens**. Traduit par Michel Casevitz. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

XÉNOPHON. **Helléniques**. Texte établi et traduit par Jean Hatzfeld. Paris: Les Belles Lettres, t. 1, 1936.

<sup>1</sup> Sobre elogio e encômio, temos esta clara explicação de Pepe: “*This separation between ἔπαινος and ἔγκωμιον merits attention for its innovatory character. In the Classical age the two terms are distinguished by a different semantic scope: ἔπαινος designates praise in general, while ἔγκωμιον often includes references to praise in lyric poetry: when applied to a prose work, ἔγκωμιον suggests a comparison or rivalry with the poets. But as the two terms were gradually extended, this nuance faded out: in Attic orators and Plato they may alternate on the same page, and even in the same phrase, without any apparent distinction. Also in the Rhetoric to Alexander the verbs ἐγκωμιάζειν and ἔπαινεῖν are used as synonyms. The distinction between ἔπαινος and ἔγκωμιον, which recurs in Aristotle’s ethical works, clearly shows the marks of the philosopher’s peculiar vision, so that praise is the expression of moral approval and is referred to intentions and character*” (2013, p. 199).

<sup>2</sup> Todas as traduções presentes neste artigo são de Maria Aparecida de Oliveira.

<sup>3</sup> Plutarco escreveu cinco biografias de espartanos: Licurgo, Agesilau, Lisandro, Ágis e Cleômenes; para mais detalhes, cf. Silva (2006).

<sup>4</sup> Plutarco, *Vida de Licurgo*, v, 10-14.

<sup>5</sup> Um manto de inverno.

<sup>6</sup> Há vários episódios da biografia de Agesilau que coincidem com o relatado por Xenofonte, um deles analisado por Sansone (2012). A escolha de Xenofonte como modelo de narrativa também já foi apontada por Stadter (2012), que analisou o uso das obras xenofontiana na escrita de Plutarco.

<sup>7</sup> Beneker (2009, p. 118) aponta algumas semelhanças entre a finalidade da escrita de Cornélio Nepos com a de Plutarco, visto que ambos escreveram biografias que se preocupavam com o caráter de seu personagem.

<sup>8</sup> O conceito de *amicitia* é uma constante em suas biografias. Conforme Stem (2019, p. 28-43), os fundamentos da noção de *amicitia* em Cornélio Nepos estão embasados no conceito desenvolvido por Cícero em *Da amizade (De amicitia)*, que foi construído em sólidos pilares da retórica e da moral. Em um estudo anterior, Geiger (1985) demonstra que os conceitos e as ideias de Cícero permeiam a escrita biográfica de Cornélio Nepos.

<sup>9</sup> Trata-se da batalha de Mantinea, em 362 a.C. Xenofonte nos conta que essa batalha encerrou o domínio tebano no Peloponeso e em parte do norte da Grécia, o que resultou na perda de uma liderança e no esfacelamento das ligas, no enfraquecimento dos gregos como um todo e na falta de um rumo político (XENOFONTE, *Helênicas*, VII, 5).

<sup>10</sup> Em seu estudo sobre a retórica antiga, Pernot (2005, p. 111) nos mostra que a retórica antiga é marcada pelo elogio. Até mesmo Cícero, o grande orador romano, não se furtou de utilizar o encômio, uma invenção dos gregos.

<sup>11</sup> Como conclui Titchener (2003, p. 85-87), o propósito de Cornélio Nepos também é construir modelos que sirvam de exemplo para os seus leitores, e em razão disso não encontramos críticas às ações de Agesilau, mas uma narrativa edificante de seu caráter.

<sup>12</sup> SCHIMDT, 2009, p. 126-127.

<sup>13</sup> Conforme o extenso estudo de Hamilton (1991) nos mostra, autores como Xenofonte e Cornélio Nepos quase não deram importância ao fato do rei espartano ter sido o responsável também pela derrocada de Esparta. Nesse sentido, ambos os autores se mostram laudatórios, como nos explica Pernot (1993, p. 19). A retórica antiga prestigiava basicamente dois tipos de discurso, o judiciário e o elogio. A retórica epidítica (elogio e vitupério) não foi exatamente bem prestigiada nem mesmo em Aristóteles, e só ganhou sistematização com os helenísticos e, mais ainda, com os romanos. Cf. a obra mais recente de Pernot: *Epidictic Rhetoric: Questioning the Stakes of Ancient Praise*. Austin: University of Texas Press, 2015. No Prefácio, há importantes reflexões sobre o desenvolvimento dos subgêneros epidíticos, como o elogio - *enkōmion*). Sobre o judiciário, não é prudente afirmar que ele era um gênero prestigiado. Há importantes autores que

o censuram como um gênero baixo, sem refinamento estilístico, como o próprio Aristóteles, Isócrates e Platão, a partir dos quais notamos que ambos, Xenofonte e Cornélio Nepos, elaboraram uma narrativa elogiosa da vida de Agesilau.

<sup>14</sup> Bresson (2002, p. 34) contesta essa informação e a apresenta como um erro de interpretação. No entanto, em seu breve relato sobre Xenofonte, Diógenes Laércio conta que ele era ateniense do demo de Érqúia (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VI, 48).

<sup>15</sup> Sobre a admiração de Xenofonte pelo regime espartano, cf. Christesen (2017).

<sup>16</sup> Xenofonte nos conta que combateu ao lado de Agesilau na Ásia (XENFONTE, *Helênicas*, IV, 3).

<sup>17</sup> Cartledge (1987, p. 242) sugere que o rei espartano guerreava para buscar a paz, na tentativa de conter seus inimigos e manter Esparta longe deles. A conclusão de Cartledge pode nos ajudar a entender também a visão de Cornélio Nepos, que não somente via a guerra como fonte de recursos para Roma, mas também como um meio de se atingir a paz com a dominação do inimigo. Pensamento que se alinha ao dito posteriormente por Vegécio: *Igitur qui desiderat pacem, praeparet bellum*, ou seja, “portanto, quem deseja a paz, prepara a guerra”, no próêmio ao livro III de sua obra *Epítome das instituições militares*.

<sup>18</sup> SMITH, 2012, p. 53.

<sup>19</sup> DE BRAUW, 2007, p. 189.

<sup>20</sup> Para mais detalhes sobre Xenofonte e sua época, cf. Lee (2017).

# La inteligencia del cazador: virtudes intelectuales, filosofía y sofística en Jenofonte y Aristóteles

Claudia Marsico

## RESUMEN

El estudio de las virtudes intelectuales en el libro VI de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles ha sido siempre un texto desconcertante que reúne tratamientos sobre temas fundamentales, pero cuyo sentido general está lejos de ser claro. En este trabajo examinaremos la relación que existe entre el enfoque aristotélico y desarrollos de Jenofonte sobre estas nociones con el fin de detectar elementos comunes relacionados con la identificación de tipos de juicios y acciones que coinciden o se alejan de la virtud práctica. Esta exploración permite atisbar las condiciones que ha de cumplimentar la filosofía y las estrategias para reconocer las versiones falsificadoras.

## PALABRAS CLAVE

Virtudes intelectuales; *Ética Nicomaquea*; Aristóteles; Jenofonte.

SUBMISSÃO 15.6.2020 | APROVAÇÃO 7.1.2021 | PUBLICAÇÃO 6.9.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i41.35630>

E

El estudio de las virtudes intelectuales en *Ética Nicomaquea* (VI) en el contexto del pensamiento aristotélico es de innegable importancia. Como en otros pasajes de importancia similar, no hay acuerdo entre los intérpretes sobre su estructura y sentido general. Más todavía, diferentes partes de este texto han recibido una atención muy dispar. La primera sección, dedicada a las virtudes intelectuales “mayores”, σοφία, φρόνησις, τέχνη, νοῦς y ἐπιστήμη, ha sido muy estudiada. Por el contrario, los capítulos 9 a 13 dedicados a las nociones de εὐβουλία, σύνεσις, γνώμη y δεινότης, suelen ser considerados como un apéndice exploratorio sobre las diferencias de este grupo con una serie de “capacidades psicológicas”, o una suerte de léxico o diccionario que incluye conceptos conexos de importancia menor. Sin embargo, es posible interpretar estos pasajes como elementos esenciales de una teoría de la acción en la cual estos capítulos cobran más significatividad de la que tradicionalmente se les ha reconocido. Podemos demostrar la viabilidad de esta idea llevando adelante un análisis de este grupo de virtudes en un contexto diferente del aristotélico. Las obras de Jenofonte constituyen una opción propicia en tanto están cercanas en el clima intelectual y participan de la misma “zona de tensión dialógica”.<sup>1</sup> En efecto, Jenofonte usa muchos de estos términos y otros que podrían ser considerados como partes de su concepción sobre el tema de las virtudes intelectuales.

En este trabajo, propondremos primero una aproximación al análisis aristotélico sobre las virtudes intelectuales en la última parte de *Ética Nicomaquea* (VI) en tanto sistema integrado que muestra el papel de la φρόνησις respecto de la producción del juicio y el acto morales. Luego, sobre esta base, examinaremos el uso que Jenofonte hace de estas nociones analizadas por Aristoteles mostrando los lazos entre ambos enfoques. Finalmente, analizaremos en qué medida ambos enfoques se basan en fundamentos comunes y cuáles son las contribuciones de este esquema para diferenciar juicios y acciones de acuerdo con la sabiduría práctica de variantes equívocas que parecen virtuosas sin



serlo. Por esta vía, la exploración sobre las virtudes intelectuales permite sopesar la opinión de ambos filósofos sobre las condiciones para la verdadera filosofía y las herramientas teóricas para diferenciarla de la sofística, poniendo de manifiesto las estrategias de Aristóteles y Jenofonte orientadas a, con la misma metáfora cara a Platón, “cazar al sofista”.

#### 1 VIRTUDES INTELECTUALES, JUICIO Y ACCIÓN EN ARISTÓTELES

En un tratado dedicado a la ética donde la virtud es una noción central, es esperable que un estudio de las llamadas virtudes intelectuales resulte relevante. Eso ha sucedido tradicionalmente con el libro VI de *EN*, aunque no ha faltado la molestia de quienes consideran incumplida la promesa de una exposición sobre contenidos y normas que luego no aparecen. Así se han planteado ideas de un “false start” o incluso las de una inserción editorial indebida de la primera parte.<sup>2</sup> Su importancia para el conjunto de la obra está indicada en el final de *EN* (I), cuando se establece el programa de la obra. Allí se explicitan las partes del alma, diferenciando una parte irracional vegetativa, otra que ejerce el *λόγος*, y una tercera que es irracional pero que participa del *λόγος* (*EN*, I, 13, 1102b25-35). A esta última corresponden las virtudes éticas y a la previa las *dianoéticas* (*EN*, 1102b35-40). No obstante, a pesar de la importancia del libro VI de *EN*, tradicionalmente se ha prestado mayor atención a los capítulos 1-7, que tratan sobre *ἐπιστήμη*, *νοῦς*, *σοφία*, *τέχνη* y *φρόνησις*. Las tres primeras se orientan a lo estable, mientras las dos últimas apuntan a lo que puede ser de otra manera.<sup>3</sup> De ambas, la prudencia (*φρόνησις*) apunta a las cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación, es decir que rige el ámbito de la ética y por tanto es de especial interés en esta obra.

Los desarrollos posteriores se entendieron como un mero listado de virtudes *dianoéticas* menores, llegando en algunos casos a considerarlos un mero estudio léxico de términos asociados con la *φρόνησις*, como si se tratara de un enfoque de tipo antisténico de análisis lingüístico.<sup>4</sup> A pesar de los numerosos estudios que

vinculan los planteos aristotélicos con la teoría de la acción, estos pasajes no forman parte de los materiales de estudio de esta cuestión.<sup>5</sup> En rigor, sólo más cercanamente se sugirieron algunos ordenamientos que se detienen con mayor detalle en estos pasajes trazando dos líneas de interpretación principales ligadas con el problema de la función de la φρόνησις respecto la captación del fin de la acción. Esta función de determinación de medios resalta su cercanía con la astucia (δεινότης), la última de las nociones presentadas que se caracteriza por la habilidad para lograr objetivos.<sup>6</sup> Una corriente tiende a considerarlas distintas, dado que la δεινότης no se restringe a lo correcto,<sup>7</sup> mientras en la vereda contraria, por la relación de ambas con la fijación de medios, se las reúne en un mismo tipo.<sup>8</sup>

Este marco ha propiciado la tematización de la tensión entre deliberación y ejecución en el *EN* (VI.9-13). Así, Urmsom (1988, p. 83) describe el tratamiento como un estudio de la φρόνησις y otras virtudes intelectuales subordinadas y subsumidas en ella, pero coloca a la δεινότης en un plano diferente, oponiendo “planning” y “executive abilities”. Louden (1997, p. 107, 116) coincide con esto, pero señala un aspecto relevante al notar que no se trata sólo de plan y ejecución, sino que la φρόνησις abarca un horizonte mayor que incluye reflexiones sobre asuntos que no terminan en decisión.<sup>9</sup>

Por su parte, Hursthouse (2009) se detiene en el papel de εὐβουλία, σύνεσις y γνώμη señalando su lazo con la experiencia, distinguiéndolas de la δεινότης como “capacity of cleverness” en el contexto de una mirada mundana de la sabiduría práctica asequible a todo el que se esfuerce en alcanzarla.<sup>10</sup> En esta línea, Russell<sup>11</sup> enfatiza la exclusión de la δεινότης del ámbito de la φρόνησις adoptando la diferenciación entre “planning” y “executive abilities”, y deteniéndose en el mecanismo de relación entre ambas. En este contexto señala que la δεινότης puede darse sola, pero acompaña siempre a la φρόνησις en tanto resultado esperable de la corrección de la deliberación, de modo que la “phronesis involves certain problem-solving abilities that are built up over time through experience”.<sup>12</sup> Para esta línea, la acción virtuosa no puede

restringirse a la determinación de los medios, lo cual haría a la φρόνησις redundante o una mera δεινότης y el esfuerzo por separarlas no parece tener otra función que enfatizar este aspecto.

En la segunda perspectiva, al contrario, se vinculan φρόνησις y δεινότης, hasta el punto de que Aubenque (1965), siguiendo a Walter,<sup>13</sup> y su pervivencia en la línea de Jaeger, Tricot y Dirlmeier, caracterizan la φρόνησις como una “especie de habilidad”. Bostock<sup>14</sup> y Natali<sup>15</sup> coinciden con esta caracterización, enfatizando que la φρόνησις recibe el fin de otra facultad y por tanto tienen una naturaleza común.<sup>16</sup> Por su parte, Polansky<sup>17</sup> caracteriza la φρόνησις como una “direction toward ends through the shaping of desire by character virtue, combined with deliberative cleverness (δεινότης)”, caracterizando esta última como “the calculative ability to determine how to achieve the ends”. De este modo, se indica su vínculo sin diluirlas. Al mismo tiempo, esta perspectiva capta un punto relevante que va más allá de las caracterizaciones previas y nos interesa enfatizar aquí, dado que reconoce que la φρόνησις puede calcular acciones personales o reflexionar en un nivel más general.

Nuestra perspectiva está más cerca de esta última opción, dado que permite establecer una serie de precisiones sobre los tratamientos dedicados a βούλευσις, σύνεσις, νοῦς y γνώμη. En lo que sigue, mostraremos que estos pasajes constituyen el esbozo de una teoría de la acción que describe el proceso de perfeccionamiento del juicio y el acto morales, incluyendo la posibilidad de reflexionar arribando a juicios o calcular en particular las acciones a realizar. Si evitamos la lectura en términos de mero listado, se comprende cómo la determinación de medios a cargo de la φρόνησις se perfecciona mediante las demás funciones, de modo que no se trata de una simple oposición entre “planning” y “executive abilities” sino que se describen los procesos que perfeccionan el juicio y al acto moral, es decir, la evaluación o el cálculo del φρόνιμος.

Aristóteles define el ámbito de la βούλευσις en *EN* (VI, 10) estableciendo un vínculo amplio con la investigación, y en este contexto enfoca la εὐβουλία listando lo que no es – ni

conocimiento (ἐπιστήμη), ni opinión (δόξα), ni buen tino (εὐστοχία) –, aclarando que “no es aún una afirmación (φάσις)” (1142b13), i.e. no es una declaración enunciativa, ni afirmación (κατάφασις), ni negación (ἀπόφασις), sino un estado previo deliberativo en el cual aún nada se ha concluido de modo definitivo. Esto indica la referencia a un proceso, y para que la βούλευσις sea εὐβουλία debe ser una peculiar rectitud de la διάνοια, a la que se suma el requisito de fin y medios rectos realizada en tiempo adecuado y conforme a la ἀρετή (1142b30 ss.). La βούλευσις es por tanto el estadio dinámico de gestación del juicio y el acto moral y productora del bien en tanto condición necesaria pero no suficiente.

En el seno de la deliberación se desarrolla el silogismo práctico. Este silogismo lo es sólo por analogía, pues su premisa menor no es una proposición universal al modo del silogismo teórico, sino una proposición particular. El νοῦς práctico intuye esta última, en tanto se dice que tiene por objeto “lo extremo, lo contingente y la segunda premisa” (EN, VI, 12, 1143b3). El νοῦς práctico, al intuir los singulares posibilita que sean objeto de la aplicación de la premisa universal en el curso de la deliberación, es decir, comprende la dimensión ética de las circunstancias del entorno.

Ahora bien, en tanto la βούλευσις no es una φάσις necesita un factor que la articule, para lo cual Aristóteles introduce la σύνεσις. Este término suele traducirse como “entendimiento”, “comprensión” o “inteligencia”, con un alto grado de confusión con términos del mismo campo semántico,<sup>18</sup> o “conciencia”, para quienes enfocan la “awareness” sobre lo que se ha de realizar.<sup>19</sup> Platón conectó este término en *Crátilo* (412a), con συνιέναι para vincularlos con la idea de conocer (ἐπίστασθαι) e ir con (συνιέναι) del alma con respecto a las cosas, en una cierta expresión de la noción de verdad como correspondencia. Por cierto, συνιέναι remite a συνίημι, que habilita la conexión con su par latino *coniectura*, proveniente de *conicio*, compuesto de *iacio*, “arrojar”, “lanzar”, equivalente de ἵημι.<sup>20</sup> Ambos términos tienen un desarrollo histórico similar por el que llega a adquirir las acepciones que

encontramos aquí. Podemos decir que la *σύνεσις* es un tipo de conjetura.

En efecto, Aristóteles afirma que la *σύνεσις* trata de las mismas cosas que la deliberación, pero ésta última es judicativa, en tanto conclusión enunciativa a la que arriba la *βούλευσις*. Esta conjetura no es, por cierto, un juicio aventurado y sin fundamento, sino una conjetura cuidadosa y correcta por ser el resultado de la buena deliberación (*εὐβουλία*).<sup>21</sup> La *σύνεσις* será así la conclusión de la *εὐβουλία* formulada de modo enunciativo, indicativo que dice cuál es la mejor opción. La conjetura “arroja”, “profiere” un juicio sobre lo que es debido hacer en un futuro cercano, y la *φρόνησις*, que es ordenadora (*ἐπιτακτική*), convierte esa enunciación en un imperativo. En este punto, en tanto la formulación del imperativo y su realización son lo mismo, surge la acción virtuosa.

Del mismo modo, el sentido de *σύνεσις* como unión subyace en la idea de comprensión rápida o sagacidad,<sup>22</sup> en tanto la *σύνεσις* es la capacidad de unir o conectar cosas o nociones dispersas aprehendiendo sus ligazones, es decir de volcar los elementos de la deliberación en un juicio que la *φρόνησις* confirma con fuerza performativa. Reconocemos así los tres pasos necesarios para la consecución de una acción: buena deliberación, conjetura y conclusión imperativa de la *φρόνησις*.

Este mecanismo general contempla una variante que explica el juicio moral como resultado de un tramo final diferente. Por cierto, la *σύνεσις* cuenta con dos modos de realización según el objeto de deliberación: la *σύνεσις* personal y la *σύνεσις* con respecto a los otros. En la *σύνεσις* con respecto a los otros, que incluye cualquier juicio universal, se arriba a un juicio moral, ya que la *σύνεσις* enuncia un resultado de la contrastación entre lo que juzga bueno y un acto real o potencial que no compete al sujeto, dando así lugar al juicio moral.

En este contexto Aristóteles contempla, además, la necesidad de que el juicio moral no sea en extremo estricto, sino que no sólo tome en cuenta lo debido “en la letra”, sino que se atenga a los márgenes de la equidad, contemplando lo que no sigue estrictamente la norma, pero debe ser dispensado. En esta línea de

σύνεισις -no personal, la formulación del juicio incluye aspectos de γνώμη y se detiene en este punto. En cambio, si la σύνεισις se refiere al sujeto que delibera y conjetura, nos hallamos en el ámbito de la acción moral, de modo que la σύνεισις no indica una evaluación, sino que se orienta a la fase imperativa de la φρόνησις.

Por tanto, la φρόνησις alberga los procesos de εὐβουλία y de σύνεισις en su doble aspecto: general, con requisitos de γνώμη, que da lugar al juicio moral, o personal, que da lugar al acto moral. Llegados a este punto, la introducción de la astucia (δεινότης), a la que ya nos hemos referido, enfatiza que el imperativo no basta para asegurar la consecución de la acción, dado que la dimensión cognitivo-formal debe conjugarse, en esta perspectiva, con un índice de fuerza operativa. Por tanto, toda acción requiere para su perfeccionamiento la posesión de una δύναμις que oficie de agente efectivo de la φρόνησις y plasme definitivamente en los hechos aquello que la φρόνησις ha ordenado. Esta δύναμις es la δεινότης, que resulta una condición de perfeccionamiento del proceso de la acción moral. Esta noción se presta especialmente bien para esta función, dada la ambivalencia del término, que puede servir para señalar efectividad puesta al servicio de buenos o malos actos, de modo consecuente con su base en δεινός, adjetivo que puede referir a algo terriblemente positivo o negativo, lo cual enfatiza el núcleo de fuerza orientada por otra cosa.<sup>23</sup>

Por ser una δύναμις, la δεινότης toma todo su contenido de la φρόνησις y lo convierte en un acto efectivo. Este tratamiento sobre las virtudes intelectuales apunta, por tanto, a explicar cómo se cumplimenta el proceso de la acción virtuosa, y cumple de ese modo el objetivo indicado en el comienzo del libro VI respecto de la explicitación de la recta razón y la norma de la acción virtuosa, punto al que volveremos más adelante.

## 2 LAS EXPLORACIONES DE JENOFONTE

Dejemos ahora en segundo plano la apretada síntesis de esta interpretación sobre el tratamiento aristotélico de la φρόνησις y las virtudes asociadas. Si los pasajes finales del libro VI pueden ser

interpretados de este modo, como una explicación de los mecanismos del juicio y la acción, es seguro que un esquema de ese tipo está lejos del espíritu de las reflexiones de Jenofonte. Sin embargo, un recorrido por los usos que hace de estos términos puede mostrar una cierta dirección que acerca ambos enfoques y muestra su compatibilidad. Varios de estos usos que habremos de revisar pueden servir de ejemplo al tipo de caracterizaciones que encontramos en el tratamiento aristotélico y mostrarán, al final de nuestro recorrido, puntos de acuerdo sólidos. Para llegar allí, revisemos los rasgos principales que adquieren en Jenofonte las nociones vinculadas con las virtudes intelectuales del ámbito práctico.<sup>24</sup>

Comencemos con el caso de la *φρόνησις*. En los usos que hace Jenofonte de esta noción encontramos en primer lugar una insistencia en la dimensión de habilidad para llevar a cabo acciones determinadas, lo cual subraya su función de determinación de los medios adecuados. Varios ejemplos ilustran este punto. Se dice de Crisantas (*Cyr.*, 2.3.5) que “no era en apariencia alto ni fuerte, pero se distinguía de los demás por su *φρόνησις*” (*οὔτε μέγας οὔτε ἰσχυρὸς ἰδεῖν, φρονήσει δὲ διαφέρων*). Tras plantear a la tropa la pregunta sobre el valor y su relación con el reparto proporcional de las recompensas, la intervención de Crisantas es presentada como un ejemplo de *φρόνησις* que se verifica en una evaluación de tres situaciones distintas.

En primer lugar, evalúa la acción de Ciro, es decir interpreta el sentido que tiene su pregunta; en segundo lugar, evalúa su propia situación teniendo en cuenta sus habilidades frente a las de otros; en tercer lugar, hace una proyección del posible efecto del juicio de los soldados respecto del riesgo de que los malos no hagan nada y los fuertes se desanimen con la consecuente desgracia general. Por tanto, la *φρόνησις* comparte con la caracterización aristotélica su rasgo deliberativo, donde cabe notar que, del mismo modo, no está restringida a la estricta realización de un acto personal, sino que está orientada primariamente a la ductilidad en la deliberación moral en general. Crisantas evalúa situaciones ajenas o generales, pero también la

suya, en un contexto donde el objetivo es alcanzar una respuesta adecuada que refleje la decisión que tomaría ante esta cuestión si estuviera en sus manos decidir.

Por otra parte, Crisantas (*Cir.*, 4.3.17) usa el término *φρόνησις* para apoyar la propuesta del desarrollo de una caballería comparando a los buenos jinetes con centauros.<sup>25</sup> Allí los elogia por tener la capacidad de “tomar decisiones con *φρόνησις* de humano” junto con la fuerza del caballo. La *φρόνησις* es un rasgo humano compartido con los dioses (*Mem.*, 1.4.7), y los centauros unen rasgos de ambos. Importa aquí que la *φρόνησις* está ligada al *προβουλεύεσθαι*, precisamente a la deliberación y anticipación que permite la evaluación de la posición relativa en un contexto dado. En *Cir.*, 4.3.18 se parafrasea la capacidad de *φρόνησις* diciendo “podré prever todo con mi inteligencia humana” (*προνοεῖν μὲν γε ἔξω πάντα τῇ ἀνυρωπίνη γνώμη*). El análisis incluye la identificación de ventajas del hombre ante el centauro, lo cual ejemplifica de nuevo la ductilidad para alternar entre la reflexión que lleva al juicio y puede referirse a acciones particulares de otro o situaciones universales – como las desventajas de la naturaleza del centauro –, y la decisión que lleva al acto, en este caso de apoyar la propuesta de Ciro con un “inscríbeme entre los que más ardientemente desean cabalgar”.

Estos casos reúnen, entonces, los rasgos que hemos visto en Aristóteles referidos a la dimensión de deliberación y decisión que implica la *φρόνησις*, pero también podemos encontrar en Jenofonte la referencia a la habilidad para cumplimentar los objetivos propuestos. En *Hípárico* (7.4) se menciona una situación de guerra en que se necesita un buen comandante de caballería y sobre ello se dice: “pues hace falta mucha *φρόνησις* para atreverse a una fuerza superior, y mucho coraje cuando llega el momento” (*καὶ γὰρ φρονήσεως δεῖ πολλῆς πρὸς τοὺς πολὺ πλείους καὶ τόλμης, ὅποτε καιρὸς παραπέσοι*).

En este caso el comandante debe tener *φρόνησις* para determinar los medios que le permitan cumplir la función de defensa de la ciudad. La superioridad de las fuerzas enemigas constituye un desafío que requiere precisamente no sólo la



deliberación sino el efectivo cumplimiento de los medios determinados, lo cual está reforzado con la idea de la asociación con el coraje que debe desplegarse cuando llega el *καιρός*. Las tres esferas de la *φρόνησις* de deliberación, decisión y cumplimiento, por tanto, están reflejadas en los usos jenofonteos.

Consideremos ahora el caso de la *βούλευσις*. El inicio de la *Apología* de Jenofonte ofrece un ejemplo valioso sobre el vínculo entre *φρόνησις* y *βούλευσις* que resulta consistente con el uso aristotélico. Allí Jenofonte describe el tema del ejercicio de memoria que va a presentar en la obra. Éste consiste en cómo Sócrates, al ser acusado, “deliberó sobre su defensa y sobre el fin de su vida” (*ἐβουλεύσατο περί τε τῆς ἀπολογίας καὶ τῆς τελευτῆς τοῦ βίου*) (*Ap.*, 1). Esto implica que la deliberación se ajusta al contexto concreto de la preparación de una defensa frente a la acusación, teniendo en cuenta la variable de una posible condena a muerte.

Inmediatamente indica que ya otros antes se ocuparon de esta cuestión, pero no mostraron claramente que Sócrates concluyó (*ἑαυτῷ ἠγεῖτο*) que la muerte era preferible a la vida (*αἰρετώτερον εἶναι τοῦ βίου θάνατον*) y por esto su grandilocuencia (*μεγαληγορία*) sonó a muchos como carente de *φρόνησις* (*ἀφρονεστέρα*) (*Ap.*, 1). Esto supone que la *φρόνησις* hubiese requerido la determinación de medios de defensa que no lo hicieran ver como un *ὑβριστής* que se desentendía del efecto que sus palabras podían producir en la audiencia.

Como en el contexto aristotélico, la *φρόνησις* se encarga de encontrar los medios para un fin virtuoso. Contando con esto, Jenofonte afirma que como un hombre con *φρόνησις*, y contra lo que pudiera parecer a primera vista, Sócrates consideró su situación concreta y evaluó las posibilidades decidiendo elegir la muerte. Esto implica que encontró que la opción era mejor que continuar con la vida en las condiciones que presentaba en ese momento, y diseñó una defensa que sonaba poco adecuada para provocar la misericordia de los jueces por su grandilocuencia. En ese sentido, puede haber parecido falta de *φρόνησις* a quienes daban por sentado que un acusado debía tratar de librarse de condena, pero no para quienes saben que ese no era su objetivo.

Desde la perspectiva de *Ética Nicomaquea* (VI), la *Apología* de Jenofonte constituye un argumento a favor del correcto funcionamiento de las virtudes *dianoéticas* socráticas, apoyadas sobre un ensamble adecuado de *φρόνησις* y *εὐβουλία*.

Este es un buen caso para pensar la relación de este par con la *δεινότης*. Si las acciones de Sócrates hubieran carecido de *φρόνησις*, habría elegido mal los medios y habría carecido de la *δεινότης* necesaria para ganar adeptos para su posición. Sin embargo, Jenofonte no dice que se pensó que era inhábil en retórica y por tanto equivocó el registro de la alocución, como si fuera un fallo de performance de una buena estrategia. Al contrario, si el resultado fue desastroso, la estrategia *in toto* estaba mal planificada. Como en un razonamiento válido, se puede arribar a una conclusión verdadera con premisas falsas, pero de premisas verdaderas no puede derivar una conclusión falsa. Del mismo modo, la actividad de la *φρόνησις* supone la *δεινότης* y si el resultado es malo debe descartarse la presencia de ambas, por más casos que conozcamos de sujetos sin *φρόνησις* que alcanzan los resultados que buscan. En este caso, a juicio de Jenofonte, la *βούλευσις* socrática fue adecuada, i.e. constituyó un caso de *εὐβουλία*, y sirvió de base a una acción elegida virtuosa. Sócrates se ofreció voluntariamente como víctima totémica de la filosofía.

Por otra parte, Jenofonte utiliza el término *εὐβουλία* en un contexto significativo para nuestra lectura en el capítulo final del *Agesilao*, donde resume las virtudes de este gobernante. Jenofonte analiza, en primer lugar, su conducta respecto de los dioses, luego respecto de los allegados y atiende finalmente a lo que podríamos llamar sus virtudes *dianoéticas*. Lo primero que encontramos allí es una consideración sobre la *ἀκρασία*, donde se dice que consideraba mayor desgracia descuidar las cosas buenas conociéndolas que desconociéndolas (*μείζω δὲ συμφορὰν ἔκρινε τὸ γινώσκοντα ἢ ἀγνοοῦντα ἀμελεῖν τῶν ἀγαθῶν*) (*Ag.*, 11.9). Este escenario señala hacia los procesos *dianoéticos* que llevan a la acción, de modo tal que la falta moral se asocia con un fallo de la *φρόνησις* como núcleo articulador del ámbito práctico. Es posible conocer lo bueno y descuidarlo, produciendo el curioso contraste de conocimiento

(γινώσκειν) e ignorancia (ἄγνοεῖν) que se produce por un descuido, lo cual es consistente con la explicación aristotélica de la ἀκρασία en términos de falla de la virtud ética.

En consecuencia, con ello, Jenofonte afirma inmediatamente que Agesilao constituía un modelo, ya que era parte del pequeño grupo que “parece considerar a la virtud no un esfuerzo sino algo placentero” (οὐ καρτερίαν τὴν ἀρετὴν ἀλλ’ εὐπάθειαν νομίζουσιν ... μοι ἐδόκει), porque lograba placer en el bien. La falta de esfuerzo se condice con el carácter de hábito incorporado a la conducta y como ejemplo afirma que “mostraba la valentía más con εὐβουλία que con peligros” (ἀνδρείαν γε τὸ πλέον μετ’εὐβουλίας ἢ μετὰ κινδύνων ἐπέδεικνυτο). Esto implica que la virtud ética de la valentía estaba fundada en la virtud *dianoética* de la φρόνησις, con una deliberación correcta que atiende a medios y fines en el tiempo adecuado: en lugar de arrojarse a peligros que podían frustrar los objetivos, prevalecía en Agesilao la correcta evaluación de la situación.

En la descripción subyace la idea de que podría haberse volcado fácilmente a vistosas acciones de arrojo, pero desarrolló en cambio un hábito virtuoso de reflexión que sustentaba todas sus acciones. Esta descripción coincide con la caracterización del comandante (*Híp.*, 7.4) donde se dice que debe enfrentarse a fuerzas superiores y hace prevalecer la determinación racional de su conducta, de modo que la valentía es promotora de la consecución de un plan preconcebido. Ambos ejemplos coinciden asimismo con el caso de Sócrates, que puede ser pensado como un comandante frente a fuerzas superiores que decide un plan de defensa teniendo en cuenta sus alternativas y pone su coraje al servicio de la correcta ejecución del plan, no como un esfuerzo aislado, sino como ejercicio habitual de virtud en la que encuentra placer.

La εὐβουλία considerada como rectitud de la δίανοια, como vimos, se liga en Aristóteles con el ejercicio del νοῦς práctico. Este término presenta variantes teóricas y prácticas caracterizadas en ambos casos por el carácter intuitivo. En el pasaje de *Memorabilia* (1.4.8), Jenofonte compara la presencia en el cuerpo en pequeña

escala de elementos que existen fuera en mayor cantidad, como en el caso de la tierra y el agua, para concluir que sería inconsistente creer que la inteligencia no existe más allá del hombre: “¿Crees, entonces, que la inteligencia sola no existe y que por casualidad la tienes?” (νοῦν δὲ μόνον ἄρα οὐδαμοῦ ὄντα σε εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι). No se trata en este caso de un νοῦς cósmico, al estilo del de Anaxágoras, o de la μοῖρα/φρόνησις del papiro de Derveni, sino de la idea de la presencia del νοῦς como elemento compartido con los dioses, como hemos visto que sucede también con la φρόνησις.

Esta caracterización incluye un aspecto práctico y no solamente de intelección teórica. En efecto, en *Memorabilia* (1.4.17) se afirma que el νοῦς “maneja tu cuerpo como quiere” (ὁ σὸς νοῦς ἐνῶν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται), en un contexto orientado primariamente a las acciones y sus motivaciones. Los usos más numerosos del término se dan en Jenofonte en asociación con el verbo προσέχειν, indicando una orientación direccional, un volver el intelecto a determinado tema para comprenderlo o analizarlo.<sup>26</sup> En ese contexto los ámbitos a los que se orienta el νοῦς confirman el sentido práctico, y en *Memorabilia* (3.12.4) se usa la expresión νοῦν ἔχον para referirse a quien tiene inteligencia para comprender la ventaja de orientar la vida para conseguir determinados objetivos.

Detengámonos ahora en la σύνεσις, engranaje fundamental del mecanismo que produce el juicio y la acción. Según vimos, la función de la σύνεσις constituye uno de los desarrollos más sutiles de Aristóteles en este terreno, tanto por su función judicativa en relación con la formulación del resultado de la deliberación como por su adaptación a contextos propios y de terceros. Si nos trasladamos al contexto jenofonteano, la noción de σύνεσις nos depara un desarrollo curioso que nos conecta con la figura de la caza que figura en el título de este trabajo.

En efecto, σύνεσις aparece en un contexto significativo, en el último capítulo del *Cinegético*.<sup>27</sup> Allí las consideraciones previas sobre la caza a lo largo del tratado y sobre sus ventajas en el capítulo 12 dan lugar a una serie de corolarios sobre la

caracterización de esta técnica que ganan en densidad teórica y arriban a un análisis de la figura de los sofistas vistos desde la técnica de la caza. En rigor, el pasaje constituye un paralelo llamativo del tratamiento platónico sobre el método de división en *Sofista* (218d ss.).

Después de repasar lo relativo a la caza de liebres, ciervos y fieras, el texto presenta un corolario con dos notas principales. Por un lado, argumenta en favor del valor de la caza para la educación de los jóvenes diciendo que “por ella se hacen expertos en las cosas de la guerra y en las demás que exigen pensar, hablar y obrar correctamente” (ἐκ τούτων γὰρ γίνονται τὰ εἰς τὸν πόλεμον ἀγαθοὶ καὶ εἰς τὰ ἄλλα ἐξ ὧν ἀνάγκη καλῶς νοεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν) (13.18). Esta doble vertiente se vincula con el entrenamiento en la evaluación de la situación y las decisiones rápidas y precisas que se ganan con esta técnica. La asociación entre investigación y caza es cara también a Platón como síntesis de la buena educación.

En este sentido, el *Cinegético* aboga por una noción de caza compatible con el ejercicio del cuerpo y la acción virtuosa compatibles con la filosofía, y que invita a apartarse de desviaciones contraproducentes. El planteo recuerda ideas de Platón sobre este ámbito. En efecto, las ventajas de la formación física enumeradas en 12.1-5 coinciden con la idea de educación del cuerpo y sus ecos en la formación del alma de *República* (II-III), según el modelo de Quirón mencionado en 12.18. Más todavía, en 12.13-17 se asocia la salvación de la ciudad con el cultivo de este tipo de educación en los jóvenes, lo cual profundiza los puntos de contacto entre estos enfoques.

Por otro lado, la caracterización del sofista habilita un segundo sentido de la caza. El planteo afirma que el sofista es más peligroso que las peores fieras, ya que él también echa mano de la técnica de la caza, pero pervirtiendo su sentido, ya que tiene a los seres humanos como presas exclusivas y, peor aún, caza a sus amigos. En un tono similar al *Contra los sofistas* de Isócrates, que dirige sus dardos contra los socráticos, el *Cinegético* intenta alejar del grupo ese mote apelando a otra estrategia para la diferenciación entre sofistas y filósofos. Así, afirma en 13.5 que los primeros

tienen palabras y no ideas, y en 13.9 que se los reconoce porque “andan a la caza de los ricos y de los jóvenes”, lo cual es una acusación que estas figuras se lanzan unas a otras, pero Jenofonte agrega como estrategia propia la alusión a la caza que le permite fijar un parámetro que distingue a los filósofos como quienes comparten amistad. Esta caracterización pone a los sofistas en las antípodas de la función protectora de los cazadores. Mientras los filósofos vencen a “enemigos comunes” (13.15), son moderados, elocuentes y piadosos, los sofistas en su ambición se lanzan sobre sus amigos, están tomados por una osadía vergonzosa, son desagradables e impíos.

Platón retoma en *Sofista* esta asociación entre este personaje y la caza buscando esclarecer qué tipo de técnica adquisitiva ejecuta, y afirma igualmente que se trata de la caza de hombres. El giro platónico supone la idea ya presente en Jenofonte, de que los sofistas cazan amigos y por tanto están del lado de las bestias. Al mismo tiempo, evita la victimización de la filosofía ejecutando él mismo una caza, aunque “la especie del sofista es difícil y dura de capturar” (218d). En este juego de similitudes vuelve a emerger la figura del sofista como buscador de poder y dinero para lo cual engaña a jóvenes ricos convirtiéndolos en políticos venales y multiplicando la caza innoble de los amigos. Desde esta perspectiva, Sócrates, acusado por uno de sus conocidos, es una víctima de la ausencia de φρόνησις, es decir, de la sofística en su cara más cruel. Si Agesilao es un modelo de virtud, los sofistas son un antimodelo.

En este contexto, en *Cinegético* (13.14) se compara la falta de virtud y el daño para la comunidad de los sofistas con la virtud y los beneficios que producen los cazadores. Para ello se enfatiza el desafío que implica estar en terreno de la presa, ya que se enfrenta a animales que luchan por su vida. Por estar en su entorno habitual, tienen especial fuerza, de modo que los esfuerzos del cazador son en vano “aunque con gran perseverancia y mucha σύνεσις puede superarlos” (ἐὰν μὴ μείζονι φιλοπονίᾳ καὶ πολλῇ συνέσει κρατήσῃ αὐτῶν). Σύνεσις resume aquí la inteligencia que le dicta al cazador qué hacer para alcanzar la presa y apunta a la

conciencia clara para actuar. Visto desde la perspectiva aristotélica, lo que necesita el cazador es rapidez y claridad en el resultado de la deliberación sobre los medios para que el acto se desencadene sin demora, y eso es precisamente lo que provee la *σύνεσις*.

Respecto de la noción de *γνώμη*, el uso que hace Jenofonte es coincidente con el que encontramos en el tratamiento de Aristóteles. En *Memorabilia* (1.2.10), por ejemplo, se dice que los que se ejercitan en *φρόνησις* y se consideran por ello en condiciones de educar a los ciudadanos son poco propensos a la violencia por sus efectos posteriores. De este modo, “la violencia no viene de los que se ejercitan en la virtud, sino ese tipo de acciones es propia de los que tienen fuerza sin *γνώμη*” (*οὐκ οὖν τῶν φρόνησιν ἀσκούντων τὸ βιάζεσθαι, ἀλλὰ τῶν ἰσχύιν ἄνευ γνώμης ἔχόντων τὰ τοιαῦτα πράττειν ἐστίν*). Este ejemplo se adapta bien al uso aristotélico que, según vimos, implicaba un ponerse en el lugar del otro y comprender su punto de vista, lo cual debilita la posibilidad de una reacción violenta. Quien tiene *φρόνησις* evalúa cauces de acción con *εὐβουλία*, dando lugar a juicios de la *σύνεσις* que, en caso de estar orientados a otros, deben tener rasgos de equidad y comprensión de la situación del otro.

Ya hemos hecho mención del paso que corona el proceso de la *φρόνησις*, la *δαινότης*, aunque no hay casos atestiguados del término *δαινότης* en el corpus jenofonteo. En rigor, no se trata de un vocablo de uso extendido y apenas se encuentra pocas veces en Platón y una sola en Isócrates, de modo consecuente con la acuñación tardía y en general técnica de muchos términos con sufijo *-της*.<sup>28</sup> Sin embargo, Jenofonte usa a menudo el adjetivo *δαινός* con el mismo sentido de habilidad sin indicación valorativa. En efecto, *δαινός* es un término bien conocido por su sentido enfático aunado a la neutralidad valorativa, de modo que señala algo que puede ser terriblemente bueno o terriblemente malo, según el conocido ejemplo del primer estásimo de la *Antígona* de Sófocles y su aplicación de *δαινός* al ser humano. En este marco, la astucia para concretar los planes que hemos visto en Aristóteles tiene su reflejo en Jenofonte y sus usos de la habilidad para concretar acciones señaladas por la *φρόνησις* o sus contrarios. En

suma, podemos afirmar que el material provisto por Jenofonte ilustra los mecanismos que Aristóteles combina en su descripción del proceso que lleva al juicio y el acto moral.

### 3 COROLARIOS: LOS PUNTOS COMUNES

Hasta aquí hemos visto coincidencias de sentido que confirman un horizonte semántico general y su utilización para la descripción del ámbito práctico. Ahora es el momento de profundizar la pregunta sobre la relación entre enfoques. ¿Hay una idea común subyacente a ambas miradas? Creemos que sí, y que los desarrollos jenofonteos pueden haber sido elementos influyentes en el ámbito del círculo socrático junto con el resto del material producido en este contexto. En este sentido, pueden haber sido insumos para el pensamiento de la línea platónico-aristotélica. Los paralelos con pasajes platónicos que mencionamos son ejemplos de un abanico mayor que muestra vasos comunicantes entre ambos autores, y por tanto permite aseverar la disponibilidad de este material para Aristóteles, que contaba con este arco de reflexiones en el momento de componer su visión sobre la ética.

En el caso que nos ocupa, si atendemos al tratamiento de la *φρόνησις* y sus facultades asociadas, podemos advertir una preocupación por vincular las numerosas nociones que se usaban para referir al ámbito práctico, a menudo con efectos de superposición. Aristóteles ordena este grupo de nociones, que son las mismas que encontramos en Jenofonte, proponiendo relaciones procesuales que pueden dar cuenta de los canales que terminan en el juicio y el acto moral.

De esto derivan dos ventajas principales. En primer lugar, se evita la sensación de archipiélago y se abre el análisis de relaciones internas entre las nociones exploradas, junto con lo cual se revela una mayor consistencia del planteo general del libro VI. En efecto, según dijimos al principio, el planteo del libro VI ha sido visto como problemático, dado que promete indicaciones sobre normas que luego no aparecen. Sin embargo, si consideramos la



descripción del proceso del acto y el juicio moral, se constata que el texto cumple con sus objetivos, no porque vaya a proveer contenidos de normas específicas, sino precisamente porque aclara en qué consiste “la recta razón y la norma” (1138b34).

Partiendo de la virtud como término medio, se da por explicado que las acciones tienen “un blanco mirando al cual el hombre que posee la razón intensifica o afloja su actividad” (1138b22-23), de modo que ahora es preciso aclarar cómo se plasma esto en las acciones morales. Aristóteles afirma ante el ejemplo de la pregunta por los remedios necesarios para el cuerpo, que no alcanza con responder “los que prescribe la medicina y del modo indicado por el médico”, sino que hay que dar “la recta razón y la norma”. Sin embargo, contra las quejas acerca del modo de resolver esta cuestión, cabe aclarar que tendría poco sentido que Aristóteles brindara contenidos específicos. Lo que ofrece es la descripción de los procesos que deben enmarcar la buena consecución del juicio y la acción.

Tampoco en el caso de la medicina hay una respuesta universal *a priori* en términos de contenido a la pregunta por el remedio necesario para curar al cuerpo, sino una serie de pasos y protocolos de buen diagnóstico y decisión sobre el tratamiento. En un pasaje que apela igualmente a la medicina dice Aristóteles que “el objeto de la medicina no es curar a alguien, sino poder dar los medios para ello hasta donde sea posible” (*Ret.*, 1355b12-13). Del mismo modo, en *EN* (VI) se ofrece la descripción de las virtudes intelectuales del plano práctico que son necesarias para alcanzar una acción virtuosa explicando la relación entre ellas. Esta muestra de consistencia, junto con un sentido general para los últimos capítulos es la primera ventaja hermenéutica de esta lectura.

En segundo lugar, de modo consistente con esto, este enfoque permite dejar fuera una serie de acciones que alcanzan los objetivos propuestos, pero de un modo incompatible con la *φρόνησις*. Es claro que hay un amplio espectro de acciones fuera de las éticas que no requieren de virtud moral, y dentro de las éticas una cantidad importante se lleva a cabo sin atender tampoco a ella. Más todavía, muchas de ellas se realizan con una habilidad

que trae aparejado éxito por fuera de toda *areté*. Como vimos, la *δεινότης* puede darse sin el requisito de la *φρόνησις*. Volviendo al ejemplo de la medicina, es posible curar el cuerpo sin ser médico, e incluso tener éxito muchas veces sin ello. Del mismo modo, muchos seres humanos tienen astucia para lograr sus propósitos, aunque ellos no se condigan con buenos procesos de deliberación y juicio moral. Ante esto, contar con una descripción adecuada de estos procesos permite explicar dónde radica la falla en estos casos. En este sentido, permite distinguir los casos de *δεινότης* sin *φρόνησις*.

En este punto el vínculo con el enfoque de Jenofonte se refuerza, ya que entre los casos de *δεινότης* sin *φρόνησις* hay un caso especial que preocupa a ambos autores y se asocia, como vimos, con la caracterización de la sofística. En efecto, como para la generación previa, para Aristóteles es un problema diferenciar su práctica de las de otros intelectuales de la época tanto fuera como dentro del ámbito socrático. Están testimoniadas, por ejemplo, sus discusiones con Eubúlides, y *Refutaciones sofísticas* es un tratado donde la sofística incluye la erística, con fuertes rasgos megáricos. Sus textos contienen invectivas contra Antístenes y contra Aristipo, a quien *Metafísica* (III, 996a32) llama precisamente “sofista”, lo cual testimonia la persistencia de las tensiones más allá de la primera generación.

Si atendemos a la caracterización aristotélica de este término, es usual encontrarnos con ideas como la de construcción de divisiones artificiosas, tal como en *EE* (VII, 6, 1240b24) o *Física* (IV, 11, 219b20), o discusión de obviedades del tipo la salud es un bien, como en *EE* (I, 8, 1218b23) y *EN* (IX, 1164a31), o bien la referencia a la habilidad para cobrar por cosas que no dan y que ni siquiera practican, como la enseñanza del gobierno en *EN* (X, 10, 1180b35). Pero aquí nos interesa la caracterización que presenta en *Retórica* (I, 2, 1355b20), donde afirma que la sofística es una cuestión de propósito (*προαίρεσις*). En este sentido, la sofística “no consiste en la facultad, sino en el propósito”, de modo que la dialéctica se vuelve sofística cuando la determinación del fin está

guiada por la apariencia de sabiduría movilizada por el mero manipular o vencer a otros.

Del mismo modo, la caracterización del *Cinegético* es “de propósito”, dado que la diferencia entre alternar con los jóvenes para cazarlos o para brindarles amistad no se puede determinar por rasgos externos y eso hace que sea tan difícil “cazar al sofista”. Para ello Platón echa mano en *Sofista* de las nociones de apariencia, imagen y simulacro para diferenciarlo del filósofo. Expresando el mismo problema, Aristóteles, en *Metafísica* (iv, 2, 1004b17 ss.), afirma que los sofistas tienen el mismo aspecto que los filósofos, y comparten el género que cultivan, pero la sofística constituye una apariencia de lo que la filosofía práctica de verdad, en la línea del inicio de la conversación con Polo en el *Gorgias* platónico.<sup>29</sup>

Por tanto, Aristóteles se hace cargo de la dificultad extrema de decidir en este punto y la asume formulando un criterio que señala un proceso de acción ajeno a la *φρόνησις*. De este modo, la explicación de los procesos de la *φρόνησις* permite dirimir esta cuestión acuciante, iluminando las razones por las cuales Sócrates, que parece actuar sin *φρόνησις* sin embargo lo hace, mientras los grupos de sofistas que triunfan socialmente son ajenos a ella.

Por cierto, poco después de este pasaje de *Retórica*, Aristóteles suma un aspecto que nos retrotrae al horizonte jenofonteo. En 1371a, analiza los aspectos placenteros de la victoria y la liga con competencias y deportes. En este contexto, los tribunales, las discusiones teóricas y la caza son ejemplo de espacios de competencia agradables para los que están familiarizados. Se trata de casos que también en los ejemplos de Jenofonte pueden darse bajo el control de capacidades prácticas que los orientan a la virtud o pueden desembocar en acciones dañinas. La astucia fuera del ámbito de la *φρόνησις*, es decir sin guía de la virtud moral, desemboca en sofística, como ilustra el *Cinegético* y su sofista que se vuelve peor que las fieras y caza a sus amigos. Podríamos decir, por tanto, que el desarrollo aristotélico brinda forma a una intuición común con una idea también común de quiénes son los adversarios de un planteo positivo respecto del

modo de entender la filosofía y, dentro de ella, el juicio y el acto moral en el complejo ámbito de la ética.

ABSTRACT

The study of the intellectual virtues in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, VI has always been a puzzling text that combines views about essential topics but whose general meaning is far from clear. This work will examine the link between Aristotle's approach and Xenophon's explorations of these notions. This analysis will detect common elements related to identifying judgements and actions that coincide or differ from practical virtue, glimpsing the conditions to be fulfilled by philosophy and the strategies to recognize fake versions.

KEYWORDS

Intellectual virtues; *Nicomachean Ethics*; Aristotle; Xenophon.

BIBLIOGRAFÍA

- AUBENQUE, P. **La prudence chez Aristote**. Paris: Quadrige, 1963.
- \_\_\_\_\_. La prudence aristotelicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? (A propos d'*Eth. Nic.*, vi, 10, 1142 31-33). **Revue des Études Grecques**, tome 78, fasc. 369-370, p. 40-51, 1965.
- BERTI, E. Ragione pratica e normatività in Aristotele. In: **Nuovi studi aristotelici**. Brescia: Morcelliana, p. 25-38, 2008. (vol. III: filosofia pratica).
- BIONDI KHAN, C. Aristotle's Moral Expert: The phronimos. In: RASMUSSEN, L. (Ed.), **Ethics Expertise**. Dordrecht: Springer, p. 39-53, 2005.
- BOISACQ, E. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Heidelberg; Paris: Winter, 1909.
- BOSTOCK, D. **Aristotle's Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BRANCACCI, A. **Oikeios logos**. La filosofia del linguaggio di Antistene. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- CHARLES, D. **Aristotle's Philosophy of Action**. London: Duckworth, 1984.
- COOPER, J. Plato's Theory of Human Motivation. **History of Philosophy Quarterly**, v. 1, n. 1, p. 3-21, Jan. 1984.
- COREY, D. The Case against Teaching Virtue for Pay: Socrates and the Sophists. **History of Political Thought**, v. 23, n. 2, p. 189-210, 2002.
- DANZIG, G. Xenophon and the Socratic Elenchos: the Verbal Thrashing as a Tool for Instilling Sophrosune. **Ancient Philosophy**, v. 37, n. 2, p. 293-318, 2017.
- \_\_\_\_\_; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (Ed.). **Plato and Xenophon: Comparative Studies**. Leiden: Brill, 2018.
- DORION, L. Akrasia et enkrateia dans les Mémoires de Xénophon, **Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie**, v. 42, n. 4, p. 645-672, 2003.
- \_\_\_\_\_. Xenophon and Greek Philosophy. In: FLOWER, M. (Ed.). **The Cambridge Companion to Xenophon**. Cambridge: CUP, p. 37-56, 2017.
- DOTY, R. Figures of Speech: Philological Argument for and against Xenophon's Authorship of *Cynegeticus*. **Manuscripta**, v. 45-46, p. 19-24, 2003.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. **Dictionnaire étymologique de la langue latine**. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1932.
- FREDE, D. **Nikomachische Ethik**. Berlin: de Gruyter, 2020.
- GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J.Y. **L'Éthique à Nicomaque**. Louvain: Peeters, 1970. (v. II: t. 1, 2: Commentaire).
- GRAY, V.J. Xenophon's 'Cynegeticus'. **Hermes**, v. 113, cad. 2, p. 156-172, 1985.
- HARDIE, W. **Aristotle's Ethical Theory**. Oxford: Clarendon Press, 1980.

- HOBDEN, F., TUPLIN, C. **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden: Brill, 2012.
- IRWIN, T. **Aristotle's First Principles**. Oxford: OUP, 1988.
- JOHNSON, D. Persians as Centaurs in Xenophon's Cyropaedia. **Transactions of the American Philological Association**, v. 135, n. 1, p. 177-207, 2005.
- KIDD, S. Xenophon's Cynegeticus and its Defense of Liberal Education. **Philologus**, 158.1, 2014.
- KRAJEWSKI, B. The Dark Side of Phronesis: Revisiting the Political Incompetence of Philosophy. **Classica**, v. 24, n. 1/2, p. 7-21, 2011.
- L'ALLIER, L. Why did Xenophon Write the Last Chapter of the Cynegeticus. In: TUPLIN, C.; HOBDEN, F. (Ed.). **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry** Leiden: Brill, p. 477-497, 2012.
- LABIANO, M. The Problem of Authorship of Xenophon's Cynegeticus. In: MARTÍNEZ, J. (Ed.), **Mundus vult decipi**. Estudios interdisciplinarios sobre falsificación textual y literaria. Madrid: Ediciones Clásicas, p. 171-183, 2012.
- LOUDEN, Robert. What is Moral Authority? *Euboulia*, *synesis* and *gnome* vs. *phronesis*. **Ancient Philosophy**, v. 17, n. 1, p. 103-18, 1997.
- MARSICO, C. Argumentar por caminos extremos. II. La necesidad de pensar lo que es. Antístenes y la fundamentación semántica de la noción como adecuación. In: CASTELLO, L. et al. **El lenguaje como problema entre los griegos: ¿Cómo decir lo real?** Buenos Aires: GEA, p. 109-132, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Zonas de tensión dialógica**. Perspectivas para la filosofía antigua. Buenos Aires: del Zorzal, 2010.
- \_\_\_\_\_. On the Common Grounds of the Socratic Philosophies: the Anthropological Core. **Acta Classica**, v. 62, p. 143-161, 2019.
- MOORE, C. Xenophon on 'Philosophy' and Sócrates. In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (Ed.). **Plato and Xenophon: Comparative Studies**. Leiden: Brill, p. 128-164, 2018.
- MOSS, J. Virtue Makes the Goal Right: Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics. **Phronesis**, v. 56, n. 3, p. 204-261, 2011.
- NATALI, C. **The Wisdom of Aristotle**. New York: SUNY Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. The Book on Wisdom. In: POLANSKY, R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics**. Cambridge: CUP, p. 180-202, 2014.
- POLANSKY, R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- RUSSELL, D. **Practical Intelligence and the Virtues**. Oxford: OUP, 2009.

THOMAS, D. The Enemies of Hunting in Xenophon's Cynegeticus. In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (Ed.). **Plato and Xenophon: Comparative Studies**. Leiden: Brill, p. 612-639, 2018.

URMSON, J. **Aristotle's Ethics**. Oxford: Blackwell, 1988.

WALTER, J. **Die Lehre von der Praktischen Vernunft in der Griechischen Philosophie**. Jena: Mauke, 1874.

WOLF, U. **Aristoteles Nikomachische Ethik**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.



- <sup>1</sup> Sobre esta noción, véase Mársico (2010).
- <sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Urmson (1988, p. 79).
- <sup>3</sup> Sobre este grupo de virtudes intelectuales, véase Cooper (1994), Berti (2008) y Russell (2009).
- <sup>4</sup> Sobre el método de Antístenes, véase Brancacci (1990) y Marsico (2005).
- <sup>5</sup> Más bien, se ha tendido a examinar una serie de *loci* que están compuestos por los pasajes de *De anima* (3.9), donde se estudia el alma como origen del movimiento, *De motu animalium* (698a ss.), donde se analiza la contracara biológica, los tratamientos sobre el movimiento en la *Física*, y *EN* (III.1-5), orientado a los elementos voluntarios e involuntarios de la acción.
- <sup>6</sup> El texto afirma que “la *phrónesis* no es esa facultad (sc. la *deinótes*), pero no existe sin ella” (1144a25), y agrega que este “ojo del alma”, el que apunta, permite alcanzar el blanco junto con virtud. Véase Biondi Khan (2005).
- <sup>7</sup> Irwin sostiene que por eso la *phrónesis* no puede ser equivalente a la *deinótes* y el texto de *EN* pretende diferenciarlas.
- <sup>8</sup> Sobre este punto, véase Biondi Khan (2005).
- <sup>9</sup> Véase también Russell (2009, p. 23).
- <sup>10</sup> Esta lectura busca apartarse de las interpretaciones que subrayan la necesidad de un cúmulo de saberes previos ligados con técnicas empíricas, como en Irwin (1988, p. 75).
- <sup>11</sup> RUSSELL, 2009, p. 24.
- <sup>12</sup> Idem, ibidem, p. 22-23.
- <sup>13</sup> WALTER, 1874, p. 470-472.
- <sup>14</sup> BOSTOCK, 2000, p. 89.
- <sup>15</sup> NATALI, 2001, p. 53.
- <sup>16</sup> Idem, ibidem, p. 194.
- <sup>17</sup> POLANSKY, 2017, p. 304-305.
- <sup>18</sup> En el ámbito de las traducciones españolas, Pallí Bonet traduce σύνεσις por “comprensión”, mientras J. Marías y M. Araujo usan “comprensión” para traducir γνώμη.
- <sup>19</sup> Gauthier-Jolif (1970, *ad loc.*), indican que en época de Aristóteles existía una relación cercana entre σύνεσις y συνείδησις, de modo que esta última sería la conciencia consecuente en el sentido de un hábito que juzga los actos anteriores del sujeto asignándoles un calificativo moral, mientras que σύνεσις habría evolucionado hasta cubrir el campo semántico que corresponde a la conciencia antecedente.
- <sup>20</sup> Boisacq, *s.v.* ἦμι; Ernout-Meillet, *s.v.* iacio.
- <sup>21</sup> Aristóteles produce esta restricción al identificar *sínesis* y *eusunesía* en 1142b35, igual que en 1143a10. Lo contrario llevaría a contradicción, ya que si se contempla la posibilidad de una mala *sínesis*, i.e. de un conjeturar errado, se estaría en presencia del resultado de una deliberación que no será una rectitud según lo útil, con relación a un fin en concordancia con la *phrónesis*, y si el resultado de la primera es incompatible con la última no actuará la *sínesis* sino que lo que de allí surja estará fuera de la esfera de las acciones morales según la *areté*, y por tanto es un ámbito ajeno a este análisis. Véase el tratamiento de este último tipo de acciones en *EN* (VII), con lo cual estamos en condiciones de establecer una relación mucho más profunda que la reconocida habitualmente entre el libro V y VII. Según este ordenamiento, después del planteo de las virtudes *dianoéticas*, en el libro VI se produce un vuelvo hacia la tematización de los pasos que conducen a la consecución de una acción. En lo que queda de este libro, el objetivo será el tratamiento de aquellas acciones conformes a la virtud, aquellas en las que el fin es decididamente bueno, dejando para el libro VII la investigación sobre las acciones que se apartan de la virtud. El libro VI estudiaría,

entonces, cuáles son los cauces por los que se desliza una acción virtuosa y el libro VII intentaría hacer lo mismo, esta vez con las acciones no virtuosas.

<sup>22</sup> LSJ, *s.v.* *synesis*.

<sup>23</sup> Sobre este punto, véase Wolf (2007, 156 ss.) y el comentario de Frede (2020, 707 ss.).

<sup>24</sup> Nuestra intención en este trabajo no es clarificar la noción de “virtud” o “virtudes” en Jenofonte, sino explorar el modo en que enfoca el conjunto de conceptos que Aristóteles asocia con las virtudes intelectuales. Quien requiera una consideración sobre el tema general en Jenofonte puede consultar con provecho Dorion (2003), Krajewski (2011, 7-21), los textos reunidos en Hobden y Tuplin (2012) y Danzig (2017).

<sup>25</sup> Sobre este episodio, véase Johnson (2005).

<sup>26</sup> La frase *προσέχειν τὸν νοῦν* puede encontrarse en otras obras de Jenofonte: *Hel.*, 5.8.27, 5.2.34, 7.1.41, 7.2.5, *Mem.*, 4.7.2, *Ec.*, 2.7.3, *Sym.*, 8.25.2, *Anab.*, 1.5.9, 2.4.2, 4.2.2, 6.3.14, 7.8.16, *Cyr.*, 1.4.20, 2.1.21, 5.2.22, 5.5.40, 8.3.20, *Híp.*, 4.18.2, 5.4.5, 5.10.5, 7.11.4.

<sup>27</sup> Como casi todas las obras antiguas, ha habido cuestionamientos acerca de su autenticidad, pero también argumentos que sostienen la atribución de las fuentes antiguas. Si aceptamos la autoría jenofontea, puede haber sido un texto temprano, por lo cual estaba disponible para la época de la producción de madurez y vejez de Platón, sin descartar que se trate de tópicos extendidos en el grupo socrático. Sobre la autenticidad, véase Labiano (2012).

<sup>28</sup> Véase *Teeteto*, 176c, 177a, que es el mismo texto donde se acuña *ποιότης*, y tiene un antecedente en *Fedón*, 82e. También la usa Isócrates en *Antídotis*, 230.

<sup>29</sup> La misma caracterización en *SE* (165a33) y su parentesco con la dialéctica en *SE* (183b).

# 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.<sup>1</sup> 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 *psychē*, 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).<sup>2</sup>

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).<sup>3</sup>

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 *Anábese* (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.<sup>4</sup>

A comparação no *Hierão* entre aqueles que carecem de *philotomía* e o gado, considerando que a *philotimía* é a principal característica psicológica dos governantes, nos leva ao próêmio da *Ciropédia*. 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.* 1.1.2). Como disse Tatum,<sup>5</sup> “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).<sup>6</sup> 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?<sup>7</sup> 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).<sup>8</sup> 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 Cirenaico<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

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*.<sup>12</sup> 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).<sup>13</sup> 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).<sup>14</sup> 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).<sup>15</sup> Esta expressão, “*epáinou erastí*”, também é mencionada na *Ciropédia* (I.5.12), no primeiro discurso de Ciro aos seus *homótimoí*, 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.<sup>16</sup> Na Pérsia, Ciro e os *homótimoí* 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 (*sôphrosýnē*) e na justiça.<sup>17</sup> 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 *homótimoí* 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”.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> Na verdade, a

*philotimía* de Xenofonte<sup>22</sup> aparece como o núcleo de outro tipo de moralidade, na qual, como declarou Danzig,<sup>23</sup> “o interesse pessoal é compatível com o ato de beneficiar os outros”: a *philotimía* de Xenofonte é filantrópica *porque* é egoísta.<sup>24</sup>

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 terapêutico<sup>25</sup> 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 duro<sup>26</sup> (especialmente quando se trata de outras pessoas), também ocorre em outras obras de Xenofonte. No *Comandante de cavalaria*,<sup>27</sup> Xenofonte apresenta uma proposta de reforma da cavalaria ateniense, e um dos pontos que mais lhe interessa é aquele

denominado “psicologia militar”.<sup>28</sup> 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).<sup>29</sup> 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),<sup>30</sup> e é também o traço psicológico que leva à prática e ao treinamento contínuos, tornando os soldados úteis para a cidade (*Hipp.* 1.21).<sup>31</sup> Na *Ciropédia*, a conexão entre a *philotimía* e o esforço aparece já na adolescência de Ciro, em seu tempo na corte da Média.<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup>

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.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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 real<sup>36</sup> – 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).<sup>37</sup> 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).<sup>38</sup> 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).<sup>39</sup> 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).<sup>40</sup> Este é um estranho uso pejorativo de um *philotimós* superlativo:<sup>41</sup> 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).<sup>42</sup>

No início do primeiro livro das *Memoráveis*, Xenofonte se dedica a defender Sócrates das acusações feitas contra ele.<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup> 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.* I.2.14 ff). A rejeição desses sujeitos ao estilo de vida socrático – chegando ao extremo de preferirem a morte de Sócrates (*Mem.* I.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.* I.2.15, I.2.17).<sup>45</sup> 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)<sup>46</sup> –, 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 *sōphrosýnē* 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.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> 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 *sōphía*, 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”.<sup>49</sup> 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**, *Mémorables*. 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 *Philotimia*, **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 socratism**. 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 Círenaicos. 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.



<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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).

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

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> TATUM, 1989, p. 60.

<sup>6</sup> ALEXIOU, 2018, p. 126. Para maiores referências, ver F. Bevilacqua (2018).

<sup>7</sup> PANGLE, 2017, p. 318.

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

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

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

<sup>11</sup> 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.

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

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

<sup>14</sup> F. Bevilacqua (2003, p. 138).

<sup>15</sup> B. Due (1989, p. 218).

<sup>16</sup> Cf. Tatum (1989, p. 15 ff).

- <sup>17</sup> Cf. W.E. Higgins (1977, p. 45-46), B. Due (1989, p. 150-151), e H. Lu (2015, p. 63 ff).
- <sup>18</sup> Cf. M. Tamiolaki (2016, p. 58-59).
- <sup>19</sup> J. Luccioni (1947, p. 77).
- <sup>20</sup> 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).
- <sup>21</sup> Ver D. Whitehead (1983, p. 55-74; 1986, p. 234-252).
- <sup>22</sup> De agora em diante, “*philotimía*” será referida como “verdadeira *philotimía*” a menos que declaremos o contrário.
- <sup>23</sup> G. Danzig (2012, p. 538).
- <sup>24</sup> A inovação de Xenofonte, nos termos da divisão de Whitehead, é que *idia* e *demosía philotimía* são fundidas em um só termo/ideia.
- <sup>25</sup> Para essa abordagem, ver E. Biondi (2015, p. 163-172).
- <sup>26</sup> Cf. S. Johnstone (1994, p. 219-40).
- <sup>27</sup> Em português, o *Hipparchikós* é traduzido como *Comandante de Cavalaria*. No decorrer do texto, a mesma será abreviada nas citações como *Hipp*.
- <sup>28</sup> H.R. Breitenbach (1950, p. 87).
- <sup>29</sup> B. Keim (2018, p. 499-522).
- <sup>30</sup> B. Keim (2018, p. 507).
- <sup>31</sup> Para o utilitarismo em Xenofonte, ver E. Occhipinti (2016, p. 91-110).
- <sup>32</sup> R. Illarraga (2017, p. 1620).
- <sup>33</sup> P. Christesen (2006, p. 49).
- <sup>34</sup> Tatum (1989, p. 60). Cf. *Mem.*, IV.1.2.
- <sup>35</sup> Para a *philoneikía* em Xenofonte ver C. Tuplin (1994, p. 155), N. Humble (1997, p. 219) e V. Azoulay (2004, p. 143).
- <sup>36</sup> Para esta expressão em obras socráticas, consulte L. Edmunds (2015), J. Luccioni (1953, p. 144-146).
- <sup>37</sup> Sobre essas questões, ver C. Mársico, R. Illarraga e P. Marzocca (2017, p. 122-123).
- <sup>38</sup> V. Gray (2011, p. 265-267). Para uma leitura contrária à ideia de ironia nesta passagem, ver C. Nadon (2001, p. 164-178).
- <sup>39</sup> Keim (2018, p. 515).
- <sup>40</sup> Veja D. Gribble (1999, p. 223).
- <sup>41</sup> 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*.
- <sup>42</sup> Alexiou (2018, p. 122).
- <sup>43</sup> M. Bandini e L.-A. Dorion (2000, p. CCXXXIX).
- <sup>44</sup> Para as críticas socráticas à democracia e ao seu pró-laconismo, veja P. Cartledge (2009, p. 311-317).
- <sup>45</sup> 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.)
- <sup>46</sup> 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).
- <sup>47</sup> Ver S. Pomeroy (1994, p. 344).
- <sup>48</sup> Ver R. Buxton (2017, 331-332).
- <sup>49</sup> V. Gray (2013, p. 63); Cf. V. Azoulay (2004, p. 100).

# Hiéron craint-il Simonide?: le passage “central” du *Hiéron* selon Leo Strauss

Louis-André Dorion

## RÉSUMÉ

Le commentaire que Leo Strauss a consacré au *Hiéron* (1948) a fait l'objet de plusieurs études, mais, assez paradoxalement, aucune étude ne s'est jusqu'à maintenant proposé de confronter le commentaire de Strauss au texte même du *Hiéron* afin d'évaluer la pertinence et la légitimité des interprétations développées par Strauss. L'objectif de la présente étude est donc de déterminer si l'interprétation straussienne du *Hiéron* peut réellement s'autoriser du texte même de Xénophon, en prenant pour point de départ le passage 5.1, où Hiéron affirme que le tyran craint les *sophoi*, et qui serait, selon Leo Strauss, le passage “central” du dialogue.

## MOTS-CLÉS

Strauss, *Hiéron*, Xénophon.

SUBMISSÃO 4.8.2020 | APROVAÇÃO 19.11.2020 | PUBLICAÇÃO 31.8.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i41.37178>

“Où en est-on de la traduction du *Hieron* de Xénophon?  
N’y en a-t-il pas une dans la collection Budé, par exemple?”<sup>1</sup>

L

orsque je travaillais à l'Introduction aux *Mémorables*, à la fin des années 1990, j'ai beaucoup hésité à inclure dans cette Introduction un exposé et une discussion des interprétations que Leo Strauss a consacrées à Xénophon en général et aux *Mémorables* en particulier. Mon hésitation tenait à ce que la lecture straussienne de Xénophon, en dépit de l'influence considérable qu'elle a exercée sur de nombreux commentateurs, est une lecture relativement "isolée", en ce sens qu'elle s'enferme dans des présupposés herméneutiques très contestables et qu'elle ignore superbement les travaux des philologues et des historiens de la philosophie.<sup>2</sup> Bref, comme il y a peu et qu'il peut difficilement y avoir de dialogue fécond entre les partisans de l'interprétation straussienne et les interprètes "conventionnels" de Xénophon<sup>3</sup> – soit tous les lecteurs *naïfs*, dont je suis, qui considèrent que Xénophon pense réellement ce qu'il écrit et que le sens de ses textes n'est pas à chercher "entre les lignes" ou, pire encore, dans les silences de ses personnages –, j'ai finalement décidé de faire l'impasse sur les travaux de Strauss dans l'Introduction aux *Mémorables* et de leur consacrer plutôt une étude spécifique où je m'appliquerais à "démonter" la mécanique tordue de l'exégèse straussienne. C'est ainsi qu'est parue, un an après le premier volume des *Mémorables*,<sup>4</sup> une étude consacrée à la lecture straussienne de *Mémorables IV*,<sup>5</sup> où Socrate définit la justice en termes d'obéissance à la loi. L'étude que je propose aujourd'hui procède de la même conviction et d'un contexte similaire, c'est-à-dire qu'elle fait également suite à l'achèvement d'une nouvelle traduction commentée d'une œuvre de Xénophon, en l'occurrence le *Hiéron*. J'ai en effet terminé, il y a quelques semaines, la traduction et le commentaire du *Hiéron* pour la collection Budé<sup>6</sup> et, comme je l'ai fait pour les *Mémorables*, j'ai considéré inutile de discuter, dans le cadre de l'Introduction au *Hiéron*, les tenants et aboutissants de la lecture straussienne de ce dialogue de Xénophon. L'étude qui suit ne consiste pas en une analyse d'ensemble du commentaire de Strauss, mais plutôt en une discussion critique de quelques positions qui me paraissent tout à

la fois emblématiques de l'approche straussienne et éminemment problématiques.

Le commentaire de Strauss sur le *Hiéron* a déjà fait l'objet d'études nombreuses, mais je constate que la plupart de ces études ne portent pas sur l'interprétation que Strauss donne du *Hiéron*, mais plutôt sur le débat entre Strauss et A. Kojève à la suite de la publication de *On Tyranny* (1948).<sup>7</sup> Or ce débat ne concerne le *Hiéron* que de façon très indirecte et je n'hésiterais pas à affirmer qu'il n'apporte rien à l'élucidation du *Hiéron*. Tout se passe comme si les commentateurs, à quelques exceptions près,<sup>8</sup> renonçaient à confronter le commentaire de Strauss au texte même du *Hiéron* et à en évaluer ainsi la pertinence et l'intérêt. Je déplore que la plupart des commentateurs prennent la lecture straussienne pour "argent comptant", c'est-à-dire comme si elle ne méritait pas d'être évaluée à l'aune du texte de Xénophon,<sup>9</sup> et qu'ils la prennent comme point de départ de leurs analyses sur le phénomène de la tyrannie.<sup>10</sup> Ma lecture de Strauss n'est pas celle d'un politologue qui spéculé à partir du commentaire Strauss, mais celle d'un lecteur attentif de Xénophon qui se demande si l'interprétation de Strauss résiste à l'épreuve du texte, c'est-à-dire si elle peut s'autoriser, ou non, du *texte* même de Xénophon.

#### 1 LA MÉFIANCE DE HIÉRON À L'ENDROIT DE SIMONIDE

L'entretien entre Hiéron et Simonide est certainement fictif, mais de nombreuses sources attestent l'historicité d'un séjour de Simonide à la cour de Hiéron.<sup>11</sup> L'on ne sait absolument rien de la nature et de la qualité des rapports entre Hiéron et Simonide, de sorte que l'on ne sait pas non plus si l'échange rapporté dans le *Hiéron* est représentatif des rapports et des échanges qu'ils ont entretenus. Si l'on s'en remet au dialogue, on a d'emblée l'impression d'une discussion franche entre les deux protagonistes et qu'ils n'hésitent pas à aborder tous les sujets pertinents, c'est-à-dire tous les sujets qui contribuent à déterminer si la vie du tyran est plus agréable que celle du simple particulier. On a également l'impression que Hiéron parle franchement à Simonide et qu'il

aborde sans retenue des sujets plutôt intimes, notamment son amour malheureux pour Dailokhos (I 31-38), sa nostalgie des beuveries et des danses en compagnie de ses amis (VI 1-3), la peur continuelle qui le taraude (VI 5-6), etc. Or cette apparente franchise de Hiéron serait, selon Strauss, en grande partie feinte car il épouverait en réalité de la méfiance et de la crainte à l'endroit de Simonide:

Il [*scil.* Hiéron] considère Simonide comme un sage et son attitude vis-à-vis de lui sera un cas particulier de son attitude envers les sages en général. Il dit que les tyrans craignent les sages. Son attitude, à l'égard de Simonide, doit donc être comprise en conséquence: "Au lieu de l'admirer", il le craint.<sup>12</sup>

L'affirmation de Strauss, qui ne laisse pas de surprendre le lecteur naïf – et je revendique fièrement le statut de "lecteur naïf" –, procède du rapprochement de deux passages que l'on n'a pas coutume de lire l'un à la lumière de l'autre. Le premier passage se situe au début du dialogue, où Hiéron s'étonne de ce que Simonide, qu'il tient pour un *sophós*, lui demande une explication:

Le poète Simonide se rendit un jour chez le tyran Hiéron. Comme ils étaient tous les deux de loisir, Simonide lui dit: "Consentirais-tu, Hiéron, à m'exposer une chose que tu sais (*εἰδέναι*) probablement mieux que moi? — Et quelle est cette chose, répondit Hiéron, que je pourrais connaître (*εἰδείην*) mieux que toi, qui es un homme si savant (*σοῦ οὕτως ὄντος σοφοῦ ἀνδρός*)?" (I 1).

La raison pour laquelle je n'ai pas traduit par "sage" l'occurrence du mot "σοφός" est que le contexte de ce passage insiste davantage sur le *savoir* que sur la *sagesse*. Simonide attribue en effet à Hiéron un *savoir* supérieur au sien sur une chose en particulier et Hiéron se demande quelle est cette chose qu'il pourrait *savoir* mieux que Simonide, cet homme si *savant*.<sup>13</sup> Dans le deuxième passage, qui se situe au début du chapitre cinq, Hiéron rapporte que le tyran se méfie des hommes vertueux et des *sophoí*:

Je te dirai encore, Simonide, un autre malheur pénible qui afflige les tyrans. Ils ne reconnaissent pas moins que les particuliers les hommes courageux, ingénieux et justes (τοὺς ἀλκίμους γε καὶ σοφοὺς καὶ δίκαιους). Mais au lieu de les admirer, ils les craignent (φοβοῦνται): les hommes courageux, de peur qu'ils ne fassent une tentative en faveur de la liberté; les ingénieux (τοὺς δὲ σοφοὺς), de peur qu'ils ne fomentent un complot (μὴ τι μηχανήσωνται); les justes, de peur que la foule ne désire répondre à leurs ordres (v 1).

Étant donné que Hiéron tient Simonide pour un *sophós*, et que les tyrans craignent par ailleurs les *sophoí*, il s'ensuit tout naturellement, aux yeux de Strauss, que Hiéron craint Simonide "au lieu de l'admirer". Le raisonnement de Strauss pourrait même s'énoncer sous forme de syllogisme:

Le tyran craint les *sophoí*.  
Simonide est un *sophós*.  
Donc le tyran (Hiéron) craint Simonide. CQFD.

Cette conclusion étonnante découle, comme on le voit, du rapprochement des deux seuls passages, dans le *Hiéron*, où Xénophon emploie le substantif *sophós* pour désigner un homme (Simonide) ou un groupe d'hommes (v 1).<sup>14</sup> Malgré la rigueur apparente du syllogisme (tacite) de Strauss, cette conclusion me paraît erronée pour deux raisons principales. Premièrement, Strauss a tort de considérer que le terme *sophós* a la même signification, celle de "sage", dans les deux passages. Dans le passage de v 1, j'ai traduit le terme "σοφούς" par "ingénieux"<sup>15</sup> car les "σοφοί" que le tyran redoute ne sont pas les hommes "sages", au sens moral du terme, ni les hommes *savants*, mais plutôt les hommes ingénieux qui peuvent fomenter (μηχανᾶσθαι) un complot contre lui. La *sophía* désigne très souvent, chez Xénophon, une compétence technique qui n'a pas nécessairement de dimension morale.<sup>16</sup> L'aspect technique de la *sophía*, dans ce passage-ci, est confirmé par le verbe μηχανᾶσθαι: c'est parce qu'ils sont *sophoí*, c'est-à-dire *ingénieux* et *habiles*, que ces hommes pourront *ourdir*, *foment*, *tramer* un complot.<sup>17</sup> Deuxièmement, Strauss prend pour



acquis, comme s'il s'agissait d'une évidence, que tout ce que dit Hiéron du tyran s'applique automatiquement et réflexivement à lui-même. Or cela est loin d'être évident. Lorsque Hiéron présente les nombreux inconvénients qui découlent nécessairement de la condition du tyran, il ne fait presque jamais appel à son expérience personnelle et il traite plutôt de la condition du tyran en général. Cela ne laisse pas d'être paradoxal dans la mesure où Hiéron a l'avantage, ainsi que le souligne Simonide (I 2), d'avoir connu les deux conditions (simple particulier et tyran) et d'être ainsi mieux placé pour juger des avantages et des inconvénients respectifs de ces deux conditions. Or ce n'est pas directement à son expérience personnelle de tyran que Hiéron fait appel. Dans la première partie du dialogue, où il dresse l'inventaire des inconvénients et des malheurs qui grèvent la condition de tyran, Hiéron n'emploie pas le pronom "je" (ἐγώ) pour introduire des expériences personnelles<sup>18</sup> et ses affirmations ont le plus souvent pour sujet "le tyran"<sup>19</sup> ou "les tyrans",<sup>20</sup> et parfois "la tyrannie",<sup>21</sup> comme si les expériences malheureuses qu'il rapporte sont le fait des tyrans en général, sans que l'on puisse déterminer avec certitude s'il a lui-même fait la pénible expérience de tout ce qui afflige le tyran. Par exemple, lorsqu'il affirme que les tyrans sont toujours à court d'argent et qu'ils sont contraints de dépouiller les temples (IV 11), faut-il en conclure que c'est également son fait et qu'il est pour cette raison impie? Rien ne permet de l'affirmer avec certitude. Certes, il emploie également le pronom "nous" (ἡμεῖς), comme s'il s'identifiait aux autres tyrans et que leurs expériences étaient donc également les siennes, mais force est de constater que ces occurrences du "nous" sont très peu nombreuses.<sup>22</sup> Ce n'est pas sa propre vie que Hiéron dépeint, mais celle du tyran en général. Il n'est donc pas assuré, en V 1, que Hiéron se compte au nombre des tyrans qui craignent les *sophoi*. Et même s'il les craignait lui aussi, cela n'entraîne pas pour autant qu'il craint Simonide,<sup>23</sup> puisque rien n'indique ni ne laisse croire, dans le texte, que Simonide est *sophós* au sens d'ingénieur qui cherche à fomenter un complot. En outre, dans l'hypothèse où Hiéron craindrait les *sophoi*, pourquoi aurait-il invité Simonide à séjourner auprès de lui?

Les *sophoi* que le tyran craint, d'après v 1, ne sont pas les *savants étrangers* qu'il invite à sa cour, mais ses *concitoyens habiles*.

Si l'on reformule les prémisses du syllogisme de Strauss en tenant compte des deux objections que je viens de formuler, l'on obtient:

Hiéron tient Simonide pour un savant (*sophós*).  
Les tyrans craignent les ingénieux (*sophoi*).

Comme on peut le constater, on ne peut pas déduire de ces deux prémisses que Hiéron craint Simonide, puisque ce dernier n'est pas un *sophós* au sens de v 1, et que Hiéron ne craint peut-être pas les *sophoi* que craignent d'autres tyrans.

Revenons à v 1 et à l'importance extrême que Strauss accorde à ce passage. Il formule en effet à propos de v 1 une observation étonnante: "Le tyran craint le sage pour une raison déterminée. Ce fait crucial est expliqué par Hiéron dans le passage qui est, même à la lettre, le passage central de ce traité".<sup>24</sup> Pourquoi v 1 est-il "même à la lettre, le passage central" du *Hiéron*? On devine que v 1 se situe au centre du dialogue,<sup>25</sup> mais que faudrait-il en conclure? Strauss accorde une importance extrême, et sans aucun doute démesurée, à ce qui occupe la position centrale, dans la mesure où c'est au centre d'une œuvre que se trouveraient les affirmations "centrales", c'est-à-dire déterminantes, d'un auteur.<sup>26</sup> L'importance que Strauss accorde à ce qui se trouve au "centre" d'un texte me paraît non seulement complètement arbitraire, mais tenir également davantage de la numérologie<sup>27</sup> que d'une saine herméneutique des textes.

L'affirmation que Hiéron craint Simonide entraîne deux conséquences majeures qui se répercutent à leur tour sur l'interprétation d'ensemble du dialogue. Premièrement, étant donné qu'il craint Simonide, Hiéron ne peut pas être entièrement franc.<sup>28</sup> Alors que le lecteur naïf du *Hiéron* a au contraire l'impression que Hiéron parle ouvertement à Simonide, et sans arrière-pensée, Strauss considère qu'il n'est pas sincère, ce qui l'incite évidemment à décrypter les prétendus non-dits et silences

de Hiéron. Deuxièmement, comme Hiéron tient Simonide pour l'un de ces *sophoi* qui songent à fomenter des complots pour s'emparer du pouvoir — j'y reviendrai longuement à la section suivante —, il brosse un portrait exagérément sombre des malheurs du tyran afin de dissuader Simonide d'ourdir un complot pour s'emparer de la tyrannie.<sup>29</sup> Ici encore, Strauss lit au-delà du texte car rien, à la surface de ce dernier, ne permet de croire que Hiéron exagère délibérément les inconvénients inhérents à la vie du tyran. Et ce portrait est-il vraiment “exagéré”?<sup>30</sup> Certes, Hiéron va jusqu'à affirmer que le tyran a intérêt à se pendre pour échapper enfin à ses maux (VII 13), mais il reste que la condition qu'il dépeint est beaucoup moins désespérée que celle du tyran des livres VIII et IX de la *République*.<sup>31</sup> Le tyran de Platon est un homme perdu de vices, de sorte qu'il est impossible de le réformer et de le convertir à la vertu, alors que rien n'est perdu pour le tyran du *Hiéron*, ainsi que le démontre la deuxième partie (VIII-XI) du dialogue. En outre, Strauss a tort de considérer que l'amplification des inconvénients inhérents à la condition de tyran obéit à une logique purement interne au *Hiéron* et qu'elle est entièrement suspendue à la dynamique de l'échange entre Hiéron et Simonide. Xénophon n'est pas, loin de là, le premier auteur à brosse un sombre tableau de la condition du tyran et il est fort probable qu'il est en partie tributaire des portraits du tyran que l'on trouve chez Hérodote et les Tragiques.<sup>32</sup>

Enfin, il est plutôt curieux que Strauss, qui se flatte d'être plus attentif au texte que ne le sont les commentateurs “historicistes” qui l'interprètent à partir de considérations externes,<sup>33</sup> n'ait pas prêté attention à un élément du texte qui laisse clairement entendre que l'échange entre Hiéron et Simonide se déroule, non pas dans un climat de méfiance et de suspicion, mais au contraire de bienveillance mutuelle. Dès le début du dialogue, Xénophon souligne que la discussion s'engagea lorsqu'ils furent tous les deux de loisir (*Σχολῆς δὲ γενομένης ἀμφοῖν*, I 2). Or Xénophon fait régulièrement du loisir (*σχολή*) une condition du dialogue poursuivi en commun en vue de la découverte d'un bien,<sup>34</sup> ce qui est exactement le cas du *Hiéron*.

## 2 SIMONIDE, TYRAN VIRTUEL?

Le corollaire de l'affirmation suivant laquelle Hiéron craint Simonide est que ce dernier convoite la tyrannie. Le tyran craint le sage, d'après v 1, dans la mesure où ce dernier a la capacité de fomenter contre lui un complot,<sup>35</sup> d'où le risque que le sage cherche à renverser le tyran pour le remplacer. Strauss affirme à plusieurs reprises, dans son commentaire, que Simonide est un "tyran virtuel", c'est-à-dire un tyran en puissance qui attend son heure, d'où la grande méfiance de Hiéron à son endroit.

Le contexte suggère que les sages ont un autre but que les ennemis ordinaires de la tyrannie qui cherchent à restaurer la liberté et "la possession de bonnes lois". Cette suggestion est loin d'être contredite par Simonide qui évite, dans son enseignement, les termes mêmes de "liberté" et de "loi". Il n'y a qu'une seule hypothèse raisonnable: le tyran craint le sage parce que celui-ci pourrait tenter de le renverser, non pas afin de restaurer un gouvernement libre, mais pour devenir un tyran lui-même ou conseiller utilement un disciple ou un ami sur le procédé à employer pour devenir tyran en reversant le tyran régnant. Le raisonnement de Hiéron n'exclut pas l'opinion populaire de la sagesse, mais la confirme plutôt ; il n'exclut pas, mais confirme plutôt l'idée que le sage est un tyran potentiel.<sup>36</sup>

Cet extrait doit à nouveau être compris à la lumière du passage "central" du dialogue (v 1), où Hiéron rapporte que le tyran craint non seulement les sages, mais aussi les hommes braves et les justes, parce que les premiers rétabliraient la liberté et que les seconds établiraient de bonnes lois. Strauss lit donc v 1 comme si l'objectif des sages n'était pas de rétablir la liberté<sup>37</sup> ou d'établir de bonnes lois, mais uniquement de fomenter un complot et de renverser le tyran à leur propre profit, c'est-à-dire pour exercer la tyrannie à sa place. Et comme Simonide ne parle jamais de la liberté ni des lois dans la suite du dialogue,<sup>38</sup> Strauss y voit la confirmation que son dessein secret est de renverser le tyran pour le remplacer. Cette lecture de v 1 est plutôt singulière, pour dire le moins. Il me paraît invraisemblable que Xénophon ait pu prêter

aux *sophoí*, en v 1, un objectif qui soit contraire à celui que poursuivent les hommes courageux et les justes. Le renversement de la tyrannie exige les talents conjugués de ces trois types d'hommes: les ingénieux (*sophoí*) trament le complot, les hommes courageux l'exécutent en affrontant le danger et en livrant bataille, et les justes rallient le peuple en lui promettant de bonnes lois.

Le lecteur naïf est passablement décontenancé par l'interprétation que Strauss donne de v 1 car on ne soupçonne jamais, à la lecture du *Hiéron*, que Simonide convoite la tyrannie. Mais comme Strauss est persuadé que l'essentiel d'un texte se situe entre ses lignes, c'est-à-dire dans ce qu'il ne dit pas expressément,<sup>39</sup> il n'a aucun scrupule à se transformer en ventriloque pour parler à la place du texte et lui faire dire ce qu'il ne dit pas, et ce qu'il n'a sans doute jamais voulu dire non plus.

Strauss ne se fonde pas seulement sur v 1 pour soutenir que Simonide convoite la tyrannie et qu'il est un tyran virtuel. Il attache également de l'importance au passage suivant, où Simonide fait part de son étonnement après que Hiéron eut affirmé "que les tyrans ont beaucoup moins de plaisirs que les particuliers qui mènent une vie mesurée, et que leurs peines sont bien plus nombreuses et plus grandes" (1 8):

Ce que tu dis est incroyable, répondit Simonide. S'il en était bien ainsi, comment se ferait-il que de nombreux hommes aspirent à exercer la tyrannie (πῶς ἂν πολλοὶ μὲν ἐπεθύμουν τυραννεῖν), et que c'est même le fait d'hommes qui passent pour les plus capables (τῶν δοκούντων ἰκανωτάτων ἀνδρῶν)? Comment se ferait-il que tout le monde envie les tyrans ? (Πῶς δὲ πάντες ἐζήλουν ἂν τοὺς τυράννους;). (1 9)

Les mots sont ici choisis avec soin: tous (πάντες) les hommes envient le tyran car ils sont persuadés que la vie du tyran est beaucoup plus agréable que la leur; mais, pour autant, ce ne sont pas tous les hommes qui aspirent à exercer la tyrannie, mais beaucoup (πολλοί) d'entre eux, notamment ceux qui ont la réputation d'être des hommes très capables (τῶν δοκούντων ἰκανωτάτων ἀνδρῶν). Or il ne fait aucun doute, pour Strauss, que

Simonide est l'un de ces hommes très capables qui aspirent à exercer la tyrannie. Mais avant de voir les raisons qui le font croire à Strauss, je tiens à souligner qu'il me paraît excessif de prêter à Hiéron le soupçon que Simonide se compte lui-même au nombre des hommes qui envient le tyran:

De plus, Simonide dit expressément que tous les hommes considèrent les tyrans avec un mélange d'admiration et d'envie ou bien qu'ils sont jaloux des tyrans, et Hiéron comprend suffisamment la portée de cette déclaration pour l'appliquer à Simonide *et dire* que Simonide est lui-même jaloux des tyrans.<sup>40</sup>

Nous avons ici un excellent exemple de ce que j'appellerais la "ventriloquie" de Strauss: il n'y a aucun passage, dans le *Hiéron*, où Hiéron affirme explicitement que Simonide est lui-même jaloux des tyrans. La raison pour laquelle Strauss se croit autorisé à affirmer que Hiéron applique la déclaration de Simonide (I 9) au poète lui-même et, partant, affirme que Simonide est lui-même jaloux des tyrans, est le rapprochement entre I 9 et VI 12, où Hiéron déclare ce qui suit:

Quant à ce que tu nous envoies (Ὅ δ' ἐζήλωσας ἡμᾶς), à savoir que nous sommes capables de faire le plus grand bien à nos amis, et que, plus que personne, nous soumettons nos ennemis, il n'en va pas non plus ainsi.

Hiéron fait ici référence à II 2, où Simonide affirme que les tyrans sont supérieurs aux particuliers en de nombreux domaines, notamment en ce qui a trait à leur capacité à faire du bien aux amis et du mal aux ennemis. Or non seulement Simonide n'affirme pas, en II 2, qu'il envie lui-même cette capacité des tyrans, mais ce qui ferait l'objet de son envie, selon Hiéron en VI 12, ce n'est pas la tyrannie, ainsi que Strauss l'affirme abusivement, mais uniquement la capacité à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. Et comme Xénophon considère que cette capacité est un trait distinctif de l'homme vertueux,<sup>41</sup> et non pas l'apanage du tyran, Simonide éprouverait de l'envie pour l'une des rares choses où la

vertu du tyran l'emporte sur celle du particulier. En tout état de cause, il est abusif et trompeur de conclure, à partir de l'affirmation de Hiéron suivant laquelle Simonide envierait la plus grande capacité des tyrans à faire du bien à leurs amis et du mal à leurs ennemis, que Simonide envie le tyran *tout court*. Ce raisonnement frauduleux est rien de moins qu'un sophisme, qu'Aristote a clairement identifié dans les *Réfutations Sophistiques* (5, 166b37 – 167a20) et qui consiste à prendre pour une affirmation absolue (Simonide envie le tyran) ce qui n'est en vérité qu'une affirmation relative (Simonide envie la capacité du tyran à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis).

Je ne suis pas non plus disposé à reconnaître que Hiéron applique l'affirmation de Simonide (I 9) au poète lui-même, c'est-à-dire qu'il le soupçonne de faire partie de tous ces hommes qui envient la vie du tyran. D'un point de vue purement narratif, rien n'autorise à appliquer réflexivement au narrateur lui-même une remarque que ce dernier fait à propos des autres hommes, et le fit-il à propos de tous les hommes. Autrement dit, ce n'est parce que Simonide affirme que tous les hommes envient le tyran qu'il se compte lui-même au sein de ce groupe. Et la preuve en est, ainsi que Strauss la reconnaît lui-même,<sup>42</sup> que Simonide feint, dans la première partie du dialogue, de défendre l'opinion commune suivant laquelle la vie du tyran est plus agréable que celle du particulier.

Strauss fait appel, en plus de V 1, I 9 et VI 12, à un quatrième passage pour justifier sa position suivant laquelle Simonide serait un aspirant à la tyrannie. Lisons attentivement l'interprétation qu'il donne de ce quatrième passage:

Peu après le début, Hiéron remarque que Simonide est “à présent du moins encore un particulier” (I, 3), ce qui implique qu'il pourrait bien devenir un tyran. Par conséquent, Hiéron ne parle qu'une fois de “vous (les hommes privés)”, tandis que Simonide parle assez souvent de “vous (les tyrans)”: Hiéron hésite à considérer Simonide comme un simple particulier.<sup>43</sup>

Cet extrait contient deux “arguments” distincts que j’analyserai successivement. Le premier se fonde sur I 3, dont voici la traduction complète:

Pourquoi donc, demanda Hiéron, puisque tu es encore maintenant un simple particulier (ἐπεὶ νῦν γε εἶ ἐπὶ ἰδιώτης εἶ), ne me rappelleras-tu pas toi-même ce qui est inhérent à la vie d’un particulier? C’est en effet ainsi, je crois, que je pourrai le mieux te montrer les différences entre les deux conditions.

D’après Strauss, le fait que Hiéron souligne que Simonide est encore à présent un particulier “*implique* (*implying*) qu’il pourrait bien devenir un tyran”. Est-ce bien ce que la remarque de Hiéron implique? Je ne le crois pas. Ce qui est en effet impliqué par la remarque de Hiéron, lorsqu’on prend le temps de la lire dans la question où elle s’insère, c’est que Simonide, dans la mesure où il est encore, contrairement à Hiéron, un simple particulier, est sans doute mieux placé que Hiéron pour exposer ce qui est inhérent à la condition du simple particulier. C’est tout et rien de plus. Il faut être singulièrement tordu<sup>44</sup> pour conclure de la remarque de Hiéron qu’elle *implique* que Simonide pourrait devenir un tyran. Passons au deuxième “argument”. Du fait que Hiéron n’emploie qu’une seule fois le “vous” pour faire référence à la condition du simple particulier,<sup>45</sup> alors que Simonide emploie souvent “vous” pour désigner les tyrans,<sup>46</sup> Strauss conclut que Hiéron est réticent à considérer Simonide comme un simple particulier, ce qui tend à confirmer qu’il le soupçonne d’aspirer à la tyrannie. Mais il y a une autre façon, beaucoup moins sophistiquée, mais sans doute plus conforme au texte, d’expliquer ce déséquilibre, dans l’emploi du “vous”, entre Hiéron et Simonide. Comme c’est d’abord et avant tout la vie du tyran qui fait l’objet de la première partie du dialogue, et que c’est Simonide qui conduit cet examen, il est tout à fait naturel qu’il emploie plus souvent le “vous” que Hiéron. Et l’on ne peut absolument pas conclure, de ce déséquilibre dans la distribution du “vous” entre les deux interlocuteurs, que Hiéron est réticent à considérer Simonide comme un simple particulier.



Quelques pages plus loin, dans une note de bas de page, Strauss nous révèle en quoi consisterait, selon lui, “l’énigme” du *Hiéron*:

Hiéron lui-même affirme que les tyrans n’ont confiance en personne, qu’ils craignent les sages, que Simonide est un homme véritable et que Simonide admire ou est jaloux de la puissance du tyran. Ces affirmations de Hiéron nous donnent la seule clé véritable de l’énigme du dialogue.<sup>47</sup>

La première phrase contient quatre affirmations distinctes qui sont chacune introduite par la proposition principale “Hiéron lui-même affirme”. Chacune de ces affirmations mérite d’être commentée séparément.

i) “Hiéron lui-même affirme que les tyrans n’ont confiance en personne” — Cette affirmation n’a rien de problématique en soi et elle est confirmée par IV 2.<sup>48</sup> Ce qui est problématique, c’est l’extension que Strauss accorde à la méfiance de Hiéron. Strauss soutient en effet que cette méfiance concerne également Simonide, alors que la lettre du texte n’autorise pas une telle extrapolation.

ii) “Hiéron lui-même affirme [...] qu’ils craignent les sages” — Cette affirmation se fonde sur V 1 et j’ai déjà commenté longuement ce passage et l’interprétation douteuse que Strauss en donne.

iii) “Hiéron lui-même affirme [...] que Simonide est un homme véritable” — Qu’est-ce qu’un “homme véritable” (*real man*) et où Strauss veut-il en venir? Reculons de quelques pages pour lire une autre note de bas de page:

Hiéron affirme au début que Simonide est un *homme sage* (ἀνὴρ); mais, comme Simonide l’explique en VII, 3-4, les hommes (véritables) (ἀνδρες) à la différence des êtres humains (ordinaires) (ἄνθρωποι) sont poussés par l’ambition et par conséquent aptes à aspirer au pouvoir tyrannique.<sup>49</sup>

Pour bien saisir l’enjeu soulevé par cette note, il me paraît nécessaire de citer le passage auquel elle se réfère, soit VII 3-4:

[Simonide] Il me semble en effet, Hiéron, que l'homme (άνήρ) se distingue des autres animaux en ce qu'il aspire à l'honneur. Car il semble que tous les animaux prennent pareillement plaisir à la nourriture, à la boisson, au sommeil et aux relations sexuelles; mais l'amour des honneurs (ή δέ φιλοτιμία) n'est pas inné chez les animaux dépourvus de raison, ni même chez tous les êtres humains (ούτ'έν άπασιν άνθρώποις). Mais ceux chez qui l'amour de l'honneur et de l'éloge est inné, ce sont dès lors ceux-là qui surpassent le plus les bêtes, et on les considère comme des hommes, et pas seulement comme des êtres humains (άνδρες δέ και ούκέτι άνθρωποι μόνον νομιζόμενοι). [4] Vous avez donc raison, me semble-t-il, d'endurer tout ce qui vous pèse dans la tyrannie, précisément parce que vous recevez beaucoup plus d'honneurs que les autres hommes (τών άλλων άνθρώπων). Et en effet, aucun plaisir humain (άνθρωπίνη ήδονή) ne semble plus nous rapprocher de la divinité que la joie relative aux honneurs. (VII 3-4)

À la différence de l'être humain en général (άνθρωπος), l'homme (άνήρ) au sens strict — ou “véritable” (*real man*), selon l'expression de Strauss — se distingue par son amour des honneurs (φιλοτιμία) et de l'éloge. Il est important de souligner que Simonide ne parle pas de lui-même lorsqu'il présente cette distinction, mais, ainsi que le confirme le §4, de Hiéron et de tous les tyrans qui reçoivent beaucoup plus d'honneurs que les autres hommes. Strauss a-t-il raison d'affirmer que Simonide est lui-même un “homme véritable” et qu'il est donc un aspirant à la tyrannie?<sup>50</sup> Je ne le crois pas. Non seulement on ne peut pas le déduire de VII 3-4, mais il est également illégitime de le déduire de I 1, comme le fait Strauss. Lorsque Hiéron dit à Simonide, au début du dialogue, qu'il est “un homme si savant” (σοφοῦ άνδρός, I 1), l'occurrence du terme άνήρ n'a pas du tout la même valeur qu'en VII 3-4. C'est en effet lorsqu'il est employé *seul*, dans certains contextes, que le terme “άνήρ” peut avoir le sens intensif d’“homme véritable”.<sup>51</sup> Le but poursuivi par Strauss est maintenant clair: lorsqu'il affirme que Simonide est un homme véritable,<sup>52</sup> il insinue qu'il aspire aux plus grands honneurs, et donc à la tyrannie. Or il n'y a dans le *Hiéron* aucun passage qui affirme, ni même qui laisse entendre, que Simonide est lui-même un “άνήρ”

au sens de VII 3-4. En plus de ce dernier passage, Strauss fait également appel à II 1 pour soutenir que Simonide est un homme véritable qui aspire à la tyrannie. Voici la traduction de ce passage:

[Simonide] Eh bien, tout ce que tu viens de dire me paraît à moi bien peu de chose. J'en vois en effet beaucoup, dit-il, parmi ceux qui passent pour des hommes accomplis (τῶν δοκούντων ἀνδρῶν εἶναι), qui ont volontairement moins que leur part de nourriture, de boisson et de sommeil (ὑπνου),<sup>53</sup> et qui s'abstiennent même d'avoir des rapports sexuels.

Il ne fait aucun doute que le terme “ἀνδρῶν” est ici employé avec le même sens intensif qu'en VII 3-4. Mais est-ce que Simonide est l'un de ces hommes accomplis? Pour Strauss, cela ne fait aucun doute:

Puisque Simonide sait que Hiéron le considère comme un homme au sens véritable et puisqu'il déclare explicitement que lui-même considère les plaisirs du corps comme très peu importants, il laisse ainsi entendre (*thus intimates*) qu'il a une très nette préférence pour la tyrannie.<sup>54</sup>

Contrairement à Strauss, je ne crois pas que Simonide “laisse entendre”, en II 1, qu'il aspire à la tyrannie. De plus, rien ne permet de soutenir que les “hommes accomplis” de II 1 aspirent eux-mêmes à la tyrannie. Bien qu'il ne le dise pas expressément, Simonide fait ici allusion aux hommes qui exercent le commandement, qu'il soit de nature politique ou militaire. La discussion entre Socrate et Aristippe, dans les *Mémoires* (II 1), est ici éclairante. Alors que l'examen porte sur la question de savoir comment il faut former celui que l'on destine à gouverner (ἄρχειν), Socrate commence par souligner la nécessité d'habituer le futur dirigeant à contrôler son appétit, sa soif, son besoin de sommeil et ses désirs sexuels.<sup>55</sup> Si l'on accepte notre proposition de corriger “ὄψων” par “ὑπνου” (voir *supra*, note 53), l'on s'aperçoit que l'ordre dans lequel Simonide énumère les sources de plaisirs (nourriture, boisson, sommeil, sexualité) à propos desquels les “hommes accomplis” ont moins que leur part, correspond

exactement à l'ordre dans lequel Socrate énumère ces mêmes sources de plaisirs en *Mém.* II 1, 2-3. La nourriture, la boisson, le sommeil et la sexualité sont en fait les quatre sources de plaisirs corporels à l'endroit desquels s'exerce la maîtrise de soi (*enkráteia*),<sup>56</sup> laquelle est une vertu indispensable à celui qui exerce le commandement dans la mesure où celui qui aspire à gouverner autrui doit d'abord se gouverner lui-même.<sup>57</sup> Les "hommes accomplis" auxquels Simonide fait allusion ne sont donc pas des aspirants à la tyrannie, mais des hommes qui font preuve d'*enkráteia* et qui démontrent ainsi qu'ils sont aptes à exercer le commandement.

iv) "Hiéron lui-même affirme [...] que Simonide admire ou est jaloux de la puissance du tyran." — Strauss répète ici l'affirmation de la page 66, dont j'ai déjà montré qu'elle est abusive et sophistique. Mais ne soyons pas sophistique à notre tour et ayons la probité de reconnaître que cette affirmation-ci<sup>58</sup> est légèrement moins sophistique que celle de la page 66 ; en effet, dans la mesure où Hiéron affirme (VI 12) que Simonide envie aux tyrans leur capacité de faire du bien à leurs amis et du mal à leurs ennemis, il est moins sophistique d'affirmer que Simonide est jaloux de la puissance du tyran que d'affirmer qu'il est jaloux du tyran tout court.<sup>59</sup> Mais c'est néanmoins sophistique car Simonide serait jaloux, au dire de Hiéron, d'une capacité bien précise qui n'est pas l'apanage exclusif du tyran (la capacité de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis), alors que Strauss affirme que c'est "la puissance du tyran" (*the tyrants' power*) qui est envié par Simonide. Or l'expression "la puissance du tyran" évoque d'emblée une puissance considérable qui s'exerce sans contrainte dans de nombreux domaines. Que le lecteur soit donc prévenu que Strauss, tel un ventriloque, fait parler les personnages pour leur prêter des propos qu'ils n'ont jamais tenus.

### 3 L'OPPOSITION ENTRE LA VIE POLITIQUE ET LA VIE PHILOSOPHIQUE

Le *Hiéron* soulève d'entrée de jeu la question de savoir laquelle, de la vie du tyran ou de celle du simple particulier, est la

plus agréable. Ainsi que l'a démontré la première partie du dialogue (I-VII), la vie du tyran est beaucoup moins enviable que celle du simple particulier, mais cette dernière n'est pas la plus enviable "ἀπλῶς", car c'est la vie du bon dirigeant (ἀρχῶν) qui est la plus agréable absolument parlant (VIII-XI). Le dernier chapitre (XI) du dialogue montre que l'opposition de départ peut être surmontée dans la mesure où c'est en œuvrant à l'*eudaimonía* de ses concitoyens que le bon dirigeant s'assurera une *eudaimonía* supérieure, en ce sens qu'elle ne sera pas objet d'envie (XI 15) et qu'elle ne suscitera donc pas des dissensions et des conflits au sein de la cité. L'opposition entre la vie du tyran et celle du simple particulier est donc au cœur même du dialogue et elle en structure le développement depuis les premiers paragraphes du premier chapitre jusqu'au chapitre final. Or tel n'est pas l'avis de Strauss. L'introduction et l'exacerbation d'un conflit entre Hiéron et Simonide conduit inévitablement Strauss à considérer que le *Hiéron* met en scène un autre conflit, soit celui qui oppose la vie politique, incarnée par Hiéron, et la vie philosophique, représentée par Simonide:

Si l'on considère la forme de la conversation, le dialogue paraît comme un essai d'opposer la vie du tyran ou la vie du "souverain", non seulement à la vie privée, mais à la vie du sage. Ou, plus spécifiquement, c'est une tentative d'opposer un tyran instruit, un tyran qui admire ou souhaite admirer les sages à un sage qui s'abaisse à s'entretenir avec un tyran. Le dialogue, en définitive, a pour but d'opposer *les* deux manières de vivre: la vie politique et la vie consacrée à la sagesse.<sup>60</sup>

Après avoir reconnu, dans un premier temps, que le dialogue oppose la vie du tyran non seulement à la vie du simple particulier, mais aussi à la vie du *sophós*,<sup>61</sup> Strauss se ravise et élimine de l'équation la vie du simple particulier, c'est-à-dire que le dialogue a finalement "pour but (*serves the purpose*) d'opposer les deux manières de vivre: la vie politique et la vie consacrée à la sagesse". Or la question du but (*skopós*) que poursuit Xénophon en rédigeant le *Hiéron* divise les interprètes car ce but n'est pas

exprimé aussi clairement, au début du dialogue, qu'il ne l'est dans d'autres écrits de Xénophon. Strauss le reconnaît lui-même:

L'intention qui anime le *Hiéron* n'est exposée nulle part par son auteur. [...] L'intention de l'œuvre ne se dégage pas immédiatement de son contenu.<sup>62</sup>

À première vue, il est clair que l'œuvre, dans son ensemble, veut enseigner que la vie d'un tyran bienfaisant est fort désirable ; mais la signification d'un tel enseignement reste peu claire puisque nous ne savons pas à quel homme il est adressé, à quel type d'homme il s'adresse.<sup>63</sup>

C'est donc progressivement, au fur et à mesure qu'il introduit et développe le conflit (factice) entre Hiéron et Simonide, que Strauss dévoilera le but et l'intention du *Hiéron*, à savoir l'opposition entre la vie politique et la vie de sagesse. Avant de discuter cette position, j'aimerais exposer brièvement quel est le but obvie que poursuit Xénophon dans le *Hiéron*. Dès les premiers paragraphes du dialogue, le lecteur apprend que la question que Simonide désire examiner est de savoir laquelle des deux vies, de celle du tyran et de celle du particulier, est la plus agréable. Le fait même que cette question soit soulevée et débattue dans d'autres écrits de Xénophon démontre qu'il s'agit d'une question centrale qui mérite d'être traitée pour elle-même. À la lumière d'autres passages de son œuvre, où Xénophon se demande pareillement si la vie du gouvernant est préférable à celle du gouverné, il ne fait aucun doute que la vie du gouvernant – et non du tyran – est préférable. Voyons ces passages. Le texte le plus important est sans doute ce passage de l'*Anabase*, où Xénophon s'exprime en son nom personnel:

[Xénophon] Ne pas assurer actuellement ce que tu possèdes serait, à mon sens, une perte encore plus grande et plus déshonorante que de ne pas alors t'en être saisi: ainsi passer de l'opulence à la pauvreté est plus pénible que de ne jamais avoir été riche, de même que de roi devenir simple particulier est chose plus affligeante que de ne jamais avoir régné (καὶ

ἄσω λυπηρότερον ἐκ βασιλέως ἰδιώτην φανῆναι ἢ ἀρχὴν μὴ βασιλεῦσαι).<sup>64</sup>

Si le passage de la condition de roi à celle de simple particulier est plus affligeant que de n'avoir jamais exercé le pouvoir, il ne fait aucun doute qu'il vaut mieux être gouvernant que simple particulier. De même, dans les *Mémoires* (II 1), Socrate cherche à convaincre Aristippe qu'il vaut mieux s'astreindre à la discipline et aux privations auxquelles on soumet les futurs chefs, que d'être dans le groupe des gouvernés. Mais Aristippe refuse l'alternative – gouverner ou être gouverné – que lui soumet Socrate et il lui fait la réponse suivante:

Ceux qui veulent avoir beaucoup d'ennuis et en causer aux autres (τοὺς μὲν βουλομένους πολλὰ πράγματα ἔχειν αὐτοὺς τε καὶ ἄλλοις παρέχειν), je leur donnerais la formation que nous avons décrite et je les rangerais parmi les hommes aptes à commander (εἰς τοὺς ἀρχικούς). Mais en ce qui me concerne, je me range parmi ceux qui aspirent à vivre avec le plus de facilité et d'agrément possible (εἰς τοὺς βουλομένους ἢ ῥᾶστα τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν).<sup>65</sup>

Pour Aristippe, la vie du gouvernant est loin d'être la plus agréable, puisqu'il a beaucoup d'ennuis et qu'il en cause beaucoup aux autres. La vie à laquelle il aspire, la vie la plus facile et la plus agréable, n'est pas non plus celle du gouverné, mais une espèce de troisième voie qui ne passe ni par l'exercice du pouvoir, ni par la sujétion au pouvoir. Comme Socrate nie que cette troisième voie soit possible, il oppose la vie des gouvernants à celle des gouvernés, dans l'espoir qu'Aristippe constate lui aussi que la vie des gouvernants est toujours et en tous lieux plus agréable que celle des gouvernés:

[Socrate] Veux-tu donc que nous examinions également qui, des gouvernants ou des gouvernés, mènent la vie la plus agréable (πότερον ἥδιον ζῶσιν οἱ ἄρχοντες ἢ οἱ ἀρχόμενοι;)? — [Aristippe] Bien sûr, répondit-il. — Voyons d'abord les peuples que nous connaissons: en Asie, ce sont les Perses qui gouvernent (ἄρχουσιν), alors que les Syriens, les Phrygiens et

les Lydiens sont gouvernés (ἄρχονται); en Europe, les Scythes gouvernent (ἄρχουσιν) et les Maiotes sont gouvernés (ἄρχονται); en Libye, les Carthaginois gouvernent (ἄρχουσιν) et les Libyens sont gouvernés (ἄρχονται). À ton avis, lesquels d'entre eux mènent la vie la plus agréable (Τούτων οὖν ποτέρους ἥδιον οἶε ζῆν;)? Ou encore chez les Grecs, dont tu fais partie, lesquels te paraissent mener la vie la plus agréable (πότερά σοι δοκοῦσιν ἥδιον), ceux qui exercent une domination ou ceux qui la subissent (οἱ κρατοῦντες ἢ οἱ κρατούμενοι ζῆν;):<sup>66</sup>

Pour Socrate, la chose est entendue: la vie de ceux qui gouvernent est plus agréable que celle des gouvernés. On pourrait lui objecter qu'il oppose ici des peuples qui gouvernent à des peuples qui sont gouvernés, et qu'il est abusif de conclure de ces exemples que la condition du gouvernant est plus agréable que celle du gouverné. Cette objection n'est cependant pas pertinente aux yeux de Socrate dans la mesure où ce qui est vrai d'un individu l'est également d'un peuple, et vice versa, puisque le nombre de ceux qui gouvernent ne modifie pas fondamentalement la condition de gouvernant, c'est-à-dire que l'art du gouvernant demeure le même, qu'il soit exercé par un individu ou par un peuple.<sup>67</sup> Il y a cependant deux autres objections que l'on pourrait formuler. Premièrement, s'il est vrai que la condition du gouvernant est plus agréable que celle du gouverné, comment se fait-il que Socrate n'ait lui-même jamais exercé le pouvoir?<sup>68</sup> Étant donné qu'il détient la *basiliké* □ *téchne*<sup>69</sup> et qu'il forme des jeunes gens à l'art de gouverner,<sup>70</sup> rien ne s'oppose à ce que Socrate fasse lui-même de la politique. S'il a finalement choisi de ne pas en faire, alors qu'il en a la compétence et la capacité, c'est probablement en raison de la vie autarcique qu'il mène<sup>71</sup> et qui l'apparente à la divinité.<sup>72</sup> Deuxièmement, s'il est vrai que les textes de l'*Anabase* et des *Mémorables* soutiennent que la condition du roi (βασιλεύς) et du gouvernant (ἄρχων) est plus agréable que celle du gouverné (ἀρχόμενος) et du simple particulier (ιδιώτης), on ne peut toutefois pas en conclure que la vie du *tyran* est plus agréable que celle du simple particulier, puisque la condition même du tyran, ainsi que Hiéron en fait état dans la première partie du dialogue, comporte



de nombreux inconvénients qui rendent impossible d'éprouver du plaisir à l'exercice de la tyrannie. On peut surmonter cette deuxième objection en faisant valoir que c'est le roi et le bon gouvernant qui éprouvent du plaisir à gouverner et que rien n'empêche, ainsi que Simonide le démontre dans la deuxième partie du dialogue, que le tyran ne devienne un bon gouvernant.

La question sur laquelle s'ouvre le *Hiéron* n'est pas résolue à la fin de la première partie, ni abandonnée au cours de la deuxième partie. Le désespoir de Hiéron, à la fin du chapitre VII, n'a pas ébranlé, si peu que ce soit, les convictions de Simonide quant à la supériorité de la condition du gouvernant. Dès qu'il reprend la parole, au début du chapitre VIII, Simonide réaffirme sa conviction:

Je ne m'étonne pas, Hiéron, que tu sois à présent découragé de la tyrannie, puisque, désirant te faire aimer des hommes, tu considères qu'elle t'y fait obstacle. Je crois cependant que je pourrais te montrer que l'exercice du pouvoir n'empêche pas d'être aimé, et qu'il a même l'avantage sur la vie d'un particulier (ἀλλὰ καὶ πλεονεκτεῖ γὰρ τῆς ἰδιωτείας). (VIII 1)

Dans la suite du chapitre VIII, qui n'est pas encore l'exposé des réformes préconisées par Simonide, ce dernier s'efforce de convaincre Hiéron, à l'aide de plusieurs exemples concrets, que le gouvernant tire toujours plus de satisfaction que le particulier dans des situations identiques. Le désespoir exprimé par Hiéron, à la fin de la première partie, n'est donc pas la démonstration de ce que la condition du dirigeant ne saurait être enviable, et les réformes proposées par Simonide, dans la deuxième partie, ne sont pas étrangères au *σκοπός* du dialogue, puisqu'elles ont pour but de démontrer à Hiéron qu'il est possible de se faire aimer de ses sujets et d'assurer sa propre prospérité.<sup>73</sup> La dernière phrase du dialogue: "Si tu fais tout cela, sache bien que tu auras acquis le bien le plus précieux et le plus béni au monde; car ta prospérité ne sera pas objet d'envie" (XI 15) est également la réponse à la question initiale: s'il est possible pour le tyran d'être prospère sans être en butte à l'envie, il ne fait dès lors aucun doute que sa condition est préférable à celle du particulier.

Le *skopós* que je viens de dégager est la fois explicite et immanent au texte, c'est-à-dire qu'il est clairement formulé dans le dialogue et qu'il n'est donc pas nécessaire, pour le mettre en lumière, de spéculer sur les intentions de Xénophon lorsqu'il a entrepris la rédaction du *Hiéron*.<sup>74</sup>

Revenons au *skopós* du *Hiéron* selon Strauss. Ce dernier écarte un autre but que l'on pourrait attribuer au *Hiéron*, soit la réforme de la tyrannie. Comme je me suis efforcé de le démontrer dans mon Introduction au *Hiéron*, ce but n'est pas indépendant du premier *skopós* – déterminer laquelle des deux vies est la plus agréable – puisque c'est précisément la mise en œuvre des réformes préconisées par Simonide qui permettra à Hiéron de se faire aimer de ses concitoyens et d'avoir la vie la plus agréable. Or Strauss rejette l'hypothèse que la réforme de la tyrannie puisse être le but du dialogue:

Tandis que Xénophon paraît avoir cru que la tyrannie bienfaisante, ou le gouvernement d'un tyran qui écoute les conseils du sage, est préférable en principe au pouvoir des lois ou au pouvoir des magistrats élus en tant que tels, il semble avoir pensé que la meilleure tyrannie ne pouvait guère – ou jamais – être réalisée. C'est ce que montre très clairement l'absence de toute référence à des tyrans bienfaisants et heureux qui existeraient réellement non seulement dans le *Hiéron*, mais dans l'ensemble des œuvres de Xénophon. Il est vrai que, dans l'*Éducation de Cyrus*, il se réfère parfois à un tyran qui était en apparence heureux, mais il ne dit pas qu'il ait été bienfaisant ou vertueux. Et surtout, le monarque en question n'était pas Grec: les chances de voir s'établir la tyrannie sous sa meilleure forme parmi les Grecs semblent avoir été particulièrement minces.<sup>75</sup>

Et, finalement, le but pratique le plus clair du *Hiéron* (le perfectionnement de la tyrannie) a peu de chances d'être atteint, ce qui exclut la possibilité que le but pratique visible de l'œuvre coïncide avec son but final.<sup>76</sup>

Commençons par une mise au point qui a ici son importance. Comme le suggère fortement l'usage parcimonieux du

lexique de la tyrannie dans la deuxième partie du *Hiéron*,<sup>77</sup> le programme de Simonide n'a pas pour but de transformer Hiéron en "tyran bienfaisant", mais bien en un dirigeant (ἄρχων) compétent, c'est-à-dire en un "roi", au sens socratique de l'expression.<sup>78</sup> Étant donné que le lexique de la tyrannie est toujours négatif chez Xénophon, il est impossible que ce dernier reconnaisse l'existence d'un "tyran bienfaisant". Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'on n'en trouve pas d'exemple dans le *Hiéron*, ni ailleurs chez Xénophon, et l'on ne peut donc pas en conclure, comme le fait Strauss, que Xénophon ne croit pas en la réforme de la tyrannie. En revanche, il y a au moins un exemple de roi bienfaisant et heureux, en l'occurrence Cyrus, et les nombreux recoupements que l'on peut établir entre la deuxième partie du *Hiéron* et la *Cyropédie* donnent à penser que Simonide convie Hiéron à devenir un roi semblable à celui dont Cyrus fournit le modèle achevé. L'exemple même de Cyrus dément l'affirmation de Strauss suivant laquelle Xénophon ne croyait pas que le tyran puisse se réformer au point de devenir un souverain bienfaisant et heureux. Strauss évoque lui-même la *Cyropédie* comme une possible objection à sa position ("Il est vrai que, dans l'*Éducation de Cyrus* ..."), mais il n'est pas du tout clair qu'il songe à Cyrus. En effet, est-ce bien Cyrus que Strauss a en vue lorsqu'il affirme que Xénophon "se réfère parfois à un tyran qui était en apparence heureux,<sup>79</sup> mais il ne dit pas qu'il ait été bienfaisant ou vertueux"? Non seulement Cyrus n'est pas un tyran,<sup>80</sup> mais il est réellement heureux<sup>81</sup> et Xénophon n'a de cesse de souligner ses vertus et ses bienfaits. Bref, contrairement à ce qu'affirme Strauss dans le deuxième extrait, rien n'empêche que le "but pratique visible" du *Hiéron*, à savoir la réforme de la tyrannie, coïncide avec son but final.

Comme nous l'avons vu en lisant attentivement l'extrait de la p. 111 (= 1948, p. 64), Strauss évoque une opposition entre la vie du tyran et la vie du simple particulier,<sup>82</sup> mais il évacue aussitôt de l'équation la vie du simple particulier pour substituer à cette première opposition une seconde opposition, à ses yeux plus déterminants, soit celle entre la vie politique et la vie de sagesse.<sup>83</sup>

Or il s'agit là de l'opposition cardinale de l'œuvre de Strauss, c'est-à-dire que ce dernier voit en elle, dans de nombreux écrits, une forme de conflit originel. Dans son célèbre article de 1941, intitulé "La persécution et l'art d'écrire", Strauss soutient en effet qu'il y a un conflit originel et irréductible entre la philosophie et la cité, dans la mesure où la société repose sur un certain nombre de croyances, alors que la philosophie est par définition destructrice de croyances. La figure emblématique de ce conflit entre la cité et la philosophie est évidemment Socrate, condamné à mort en raison du caractère subversif de son enseignement.<sup>84</sup> Un autre exemple de ce conflit, aux yeux de Strauss et de ses épigones, est la prétendue opposition entre Socrate et Ischomaque dans *l'Économique*.<sup>85</sup> Ce dialogue mettrait en scène l'opposition entre deux genres de vies, soit la vie politique (Ischomaque) qui incarne les valeurs de la cité, et la vie philosophique (Socrate) qui est au contraire critique, voire destructrice, de ces mêmes valeurs.<sup>86</sup> Les interprètes straussiens de *l'Économique* nous placent devant une fausse alternative dans la mesure où ils dressent une opposition manichéenne entre Socrate, qui incarne tous les bienfaits de la vie philosophique, et le malheureux Ischomaque, qui serait l'infortuné représentant des valeurs et du genre de vie encouragés par la cité. Il ne fait aucun doute, à leurs yeux, que Socrate rejette et désavoue le genre de vie d'Ischomaque, à tel point qu'ils parlent même de l'"inculpation" (*indictment*) d'Ischomaque,<sup>87</sup> comme si Xénophon avait eu le projet, en rédigeant *l'Économique*, de jeter le blâme sur Ischomaque et de condamner sans appel son genre de vie et tout ce qu'il incarne. Plutôt que de surinterpréter des détails insignifiants et de rivaliser de subtilité pour lire entre les lignes du texte de *l'Économique* à la recherche des indices, tous plus ténus les uns que les autres, qui confirmeraient l'inculpation d'Ischomaque, les interprètes straussiens auraient été mieux inspirés de relever patiemment toutes les correspondances entre les positions respectives de Socrate et d'Ischomaque et ils seraient ainsi peut-être parvenus à la conclusion, qui est la mienne, qu'il n'y a pas d'opposition fondamentale entre Socrate et Ischomaque, mais bien une profonde complémentarité.<sup>88</sup>

Le conflit entre Hiéron et Simonide n'est rien de plus, aux yeux de Strauss, qu'un avatar, c'est-à-dire qu'une simple variation et une nouvelle illustration du conflit originel entre la vie politique et la vie de sagesse. Mais l'affirmation de la présence d'un tel conflit, dans le *Hiéron*, résulte d'un véritable coup de force interprétatif, puisque Strauss a dû, dans un premier temps, introduire et construire de toutes pièces un conflit qui est en réalité absent du *Hiéron*, et qu'il s'est appliqué, dans un second temps, à évacuer, purement et simplement, la seule véritable opposition qui soit développée dans le *Hiéron*, soit l'opposition entre la vie du tyran et celle du simple particulier.<sup>89</sup> Il est pour le moins paradoxal que Strauss affirme que le *Hiéron* "confronte un sage et un souverain d'une manière plus explicite qu'aucun autre texte de Xénophon",<sup>90</sup> puisqu'il reconnaît lui-même que le *Hiéron* ne dit absolument rien sur la vie qui est celle du sage.<sup>91</sup> Strauss soutient que la "supériorité du sage sur le souverain est révélée par l'action du dialogue"<sup>92</sup> et que le *Hiéron* "révèle par son action le véritable rapport entre gouvernement et sagesse".<sup>93</sup> Qu'est-ce à dire? L'action du dialogue, c'est-à-dire son déroulement et son progrès, est à l'avantage de Simonide puisqu'il l'emporte sur Hiéron dans le débat qui les oppose. Soit, mais l'on ne saurait réduire le *Hiéron* à cette "action" qui ne révèle rien de la vie du sage et la victoire de Simonide ne suffit pas non plus à faire de l'opposition entre le gouvernant et le sage le véritable *skopós* du dialogue.

#### 4 CONCLUSION: STRAUSS ET LA "PSYCHOLOGISATION" DES TEXTES

En guise de conclusion, je me contenterai de quelques observations sur la dérive "psychologisante" de l'herméneutique straussienne. Dans l'Introduction à son commentaire du *Hiéron*, Strauss expose les grands principes qui guident la lecture et l'interprétation qu'il privilégie, par opposition aux lectures de type "historiciste". Ce passage me paraît particulièrement important:

[...] j'ai essayé de comprendre la pensée de Xénophon aussi exactement qu'il m'était possible. Je n'ai pas essayé de relier sa

pensée à sa “situation historique” parce que telle n’est pas la manière naturelle de lire l’œuvre d’un sage, et, en outre, Xénophon n’a jamais dit qu’il voulait être compris ainsi. J’ai supposé que Xénophon, en écrivain qui connaissait son métier, nous a donné, aussi bien qu’il a pu, les indications nécessaires à la compréhension de son œuvre. Je me suis donc attaché le plus possible à ce qu’il a dit lui-même, directement ou indirectement, et aussi peu que possible aux informations extrinsèques, encore moins aux hypothèses modernes.<sup>94</sup>

Contrairement aux lectures historicistes, qui s’efforcent d’interpréter un texte à partir d’éléments externes au texte lui-même, qu’il s’agisse du contexte historique ou d’hypothèses modernes, Strauss s’est “attaché le plus possible à ce qu’il [*scil.* Xénophon] a dit lui-même, directement ou indirectement”. Dans les faits, et ainsi que je me suis efforcé de le montrer dans cette étude, c’est surtout ce que Xénophon *aurait dit* indirectement qui monopolise l’attention de Strauss. Et l’une des conséquences de cette attention excessive à ce que Xénophon *aurait dit* indirectement, c’est la “psychologisation” qui caractérise l’herméneutique straussienne. À partir de ce qu’il croit être des indications, fournies par le texte, sur les motivations et les intentions réelles des personnages, mais jamais ouvertement exprimées par ceux-ci, Strauss n’hésite pas à leur prêter des intentions, des motivations, des craintes et des aspirations qui ne sont jamais confirmées expressément par le texte. Ainsi, Hiéron *craindrait-il* Simonide, il *exagérerait délibérément* les malheurs du tyran afin de *dissuader* Simonide de lui ravir la tyrannie et il ne serait pas *sincère* dans les réponses qu’il fournit à Simonide.<sup>95</sup> Et ce dernier, de son côté, *aspirerait* à la tyrannie. Comme je l’ai démontré dans cette étude, ces motivations sont faussement attribuées aux personnages à partir d’une lecture tendancieuse du texte et elles occupent une telle importance, dans la lecture straussienne du *Hiéron*, qu’elles en structurent l’interprétation. Contre cette psychologisation à outrance des personnages, je plaide en faveur d’une lecture attentive et plus respectueuse du texte de Xénophon: le texte, tout le texte, *mais rien que le texte*, sans accorder plus d’importance à ce qui se trouverait entre les lignes du texte ou dans

les prétendus silences des personnages. Les épigones de Strauss ne pourraient pas me reprocher de pratiquer une lecture “historiciste” du *Hiéron*, puisque je ne fais pas appel à des éléments externes au texte pour l’interpréter.<sup>96</sup> N’en déplaise aux interprètes qui se réclament de Strauss, je crois avoir fait la démonstration, en mettant en lumière les erreurs d’interprétation commises par Strauss, que je suis encore plus fidèle au texte qu’il ne prétend l’être. Ce n’est pas à ce que Xénophon *aurait dit* indirectement qu’il faut être attentif, mais à ce qu’il dit directement,<sup>97</sup> mais je doute que les interprètes straussiens aient suffisamment d’humilité pour se contenter d’une tâche aussi déférente à l’endroit du texte de Xénophon.

ABSTRACT

Leo Strauss' commentary on the *Hiero* (1948) has been the subject of several studies, but, paradoxically enough, no study has yet attempted to compare Strauss' commentary with the text of the *Hiero* itself in order to evaluate the relevance and legitimacy of Strauss' interpretations. The aim of the present study is therefore to determine whether the Straussian interpretation of the *Hiero* can really be authorized by Xenophon's text itself, taking as a starting point the passage 5.1, where Hiero asserts that the tyrant fears the *sophoi*, and which would be, according to Leo Strauss, the "central" passage of the dialogue.

KEYWORDS

Strauss, *Hiero*, Xenophon.



BIBLIOGRAPHIE

- BANDINI, M. & DORION, L.-A. **Xénophon**: Mémoires, tome I: Introduction et Livre I, (Collection des Universités de France). Paris: Les Belles Lettres, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Xénophon**: Mémoires, tome II-1: Livres II-III, (Collection des Universités de France). Paris: Les Belles Lettres, 2011a.
- \_\_\_\_\_. **Xénophon**: Mémoires, tome II-2: Livre IV, (Collection des Universités de France). Paris: Les Belles Lettres, 2011b.
- \_\_\_\_\_. **Xénophon**: Hiéron, (Collection des Universités de France). Paris: Les Belles Lettres, 2021.
- BURNS, T.W.; FROST, B.P. (éds.). **Philosophy, History, and Tyranny**. Reexamining the debate between Leo Strauss and Alexandre Kojève. Albany, N.Y.: SUNY Press, 2017.
- BUZZETTI, E. A guide to the study of Leo Strauss' *On Tyranny*. In: BURNS, T.W. (éd.). **Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought**. Leiden: Brill, 2015, p. 227-257.
- CASEVITZ, M. **Xénophon**: Constitution des Lacédémoniens, Agésilas, Hiéron, suivi de Pseudo-Xénophon, Constitution des Athéniens. Paris: Les Belles Lettres, 2008.
- CHAMBRY, P. **Xénophon**: Cyropédie, Hipparque, Équitation, Hiéron, Agésilas, Revenus. Paris, Flammarion, 1932.
- DANZIG, G. **Apologizing for Socrates**: how Plato and Xenophon created our Socrates. Lanham, Md.: Lexington Books, 2010.
- DORION, L.-A. L'exégèse Straussienne de Xénophon: le cas paradigmatique de *Mémoires* IV 4, **Philosophie Antique** (1) p. 87-118, 2001. — Traduction anglaise: DORION, L.-A. The Straussian exegesis of Xenophon: the paradigmatic case of *Memorabilia* IV 4. In: GRAY, V.J. (éd.). **Xenophon**. Oxford Readings in Classical Studies. Oxford: O.U.P., 2010, p. 283-323.
- \_\_\_\_\_. **L'Autre Socrate**. Études sur les écrits socratiques de Xénophon. Paris: Les Belles Lettres, 2013.
- \_\_\_\_\_. Fundamental parallels between Socrates' and Ischomachus' positions in the *Oeconomicus*. In: MOORE, C.; STAVRU, A. (éds.). **Socrates and the Socratic Dialogue**. Leiden: Brill, 2018, p. 521-543.
- EDMOND, M.-P. Strauss, Leo (1899-1973): *De la tyrannie* (une interprétation du *Hiéron* de Xénophon), 1948. In: CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER, É. (éds.). **Dictionnaire des Œuvres Politiques**. Paris: P.U.F., 1989, p. 1004-1017.
- FISTETTI, F. La tirannide degli antichi e dei moderni: una controversia tra L. Strauss e A. Kojève, **Quaderni di Storia** (53), p. 175-207, 2001.
- GAILE-IRBE, A. **Réformer la Tyrannie**: étude du Hiéron de Xénophon. Université de Strasbourg: Doctorat de Lettres classiques, 2011, 2 vol.

- GOUREVITCH, V. Philosophy and politics, I-II, **Review of Metaphysics** (22), p. 58-84 et 281-328, 1968.
- GRANT, G.P. Tyranny and wisdom: a comment on the controversy between Leo Strauss and Alexandre Kojève, **Social Research** (31), p. 45-72, 1964.
- GRAY, V.J. Xenophon's *Hiero* and the meeting of the wise man and tyrant in Greek literature, **Classical Quarterly** (36), p. 115-123, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Xenophon on Government**. Cambridge, C.U.P., 2007 [cf. Appendix I: "The ironic reading of *Hiero*", p. 211-213].
- GUIBAL, F. Défis politico-philosophiques de la mondialité: le débat Strauss-Kojève et sa "relève" par E. Weil, **Revue Philosophique de Louvain** (95), p. 689-730, 1997.
- HATZFELD, J. Note sur la date et l'objet du *Hiéron* de Xénophon, **Revue des Études Grecques** (59-60), p. 54-70, 1946-47.
- HIGGINS, W.E. **Xenophon the Athenian**. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1997.
- JOHNSON, D.M. Strauss on Xenophon. In: TUPLIN, C.; HOBDEN, F. (éds.). **Xenophon: ethical principles and historical enquiry**. (Mnemosyne Supplements, vol. 348). Leiden: Brill, 2012, p. 123-160.
- KOJÈVE, A. L'action politique des philosophes, **Critique** (6), p. 46-55, 138-155, 1950.
- LICHTHEIM, G. Xenophon versus Hegel, **Commentary** (36), p. 412-416, 1963.
- LOUIS, A. Leo Strauss et la question de la tyrannie. L'argumentation de *On tyranny*, **Archives de Philosophie** (73), p. 469-490, 2010.
- LUCCIONI, J. **Xénophon: Hiéron**. Paris: Ophrys, 1948.
- MARCHANT, E.M. **Xenophon: Scripta minora**. (Loeb Classical Library, 183). Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1925.
- NEE, L.D. The city on trial: Socrates' indictment of the gentleman in Xenophon's *Oeconomicus*, **Polis** (26), p. 246-270, 2009.
- PANGLE, T. Socrates in the context of Xenophon's political writings. In: VANDER WAERDT, P. (éd.). **The Socratic Movement**. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 127-150.
- PIPPIN, R.B. Being, time, and politics: the Strauss-Kojève debate, **History and Theory** (2), p. 138-161, 1993.
- RAYMOND, F. La philosophie et la place publique: Strauss vs Kojève, **Horizons Philosophiques** (8), p. 63-80, 1998.
- SINGH, A. **Eros Turannos**. Leo Strauss and Alexandre Kojève. Debate on tyranny. Lanham, Md.: UPA. 2005.
- STEVENS, J.A. Friendship and profit in Xenophon's *Oeconomicus*. In: Vander Waerdt, P.A. (éd.). **The Socratic Movement**. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 209-237.

- STRAUSS, L. **The Political Philosophy of Hobbes: its basis and genesis.** Oxford: Clarendon Press, 1936.
- \_\_\_\_\_. Persecution and the art of writing, **Social Research** (8) p. 488-504, 1941.
- \_\_\_\_\_. **On Tyranny.** An interpretation of Xenophon's Hiero. Glencoe, Il.: The Free Press, 1948.
- \_\_\_\_\_. **De la Tyrannie.** Paris: Gallimard, 1954.
- \_\_\_\_\_. **Xenophon's Socrates.** Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Le Discours Socratique de Xénophon,** suivi de *Le Socrate de Xénophon.* Combas: Ed. de l'Éclat, 1992.
- \_\_\_\_\_. **La Renaissance du Rationalisme Politique Classique.** Paris: Gallimard, 1993.
- \_\_\_\_\_. **De la Tyrannie,** suivi de: Correspondance avec Alexandre Kojève (1932-1965). Paris: Gallimard, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften,** Band 2: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe, Herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier. Stuttgart–Weimar: Metzler Verlag, 2001.
- VEGETTI, M. Da Ierone a Stalin. La discussione fra Strauss e Kojève sullo Ierone di Senofonte. In: GASTALDI, S.; PRADEAU, J.-F. (éds.). **Le Philosophe, le Roi, le Tyran.** Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2009, p. 189-201.
- VLASTOS, G. c.r. de Strauss 1948, **The Philosophical Review** (60), p. 592-594, 1951.
- VOEGELIN, E. **The Review of Politics** (11), p. 241-244, 1949.
- WATERFIELD, R. **Hiero the Tyrant and Other Treatises.** Londres: Penguin Books, 1997.
- ZUOLO, F. Hiero: hiding Socrates to reform tyranny. In: MOORE, C.; STAVRU, A. (éds.). **Socrates and the Socratic Dialogue.** Leiden: Brill, 2018, p. 564-576.

- <sup>1</sup> Lettre de Strauss à A. Kojève, 20 juillet 1950 (= STRAUSS, 1997, p. 297).
- <sup>2</sup> Cf. Johnson 2012, p. 129: “Strauss knew that his reading of Xenophon would meet with scepticism from the philologists, whom he once labels “unbeschreibliche Idioten” because of their misreading of Xenophon (“indescribable idiots”: STRAUSS, 2001: 569)”. Voir aussi STRAUSS, 1993, p. 193: “Bien que la critique moderne de Xénophon ne soit d’aucune valeur [...]”.
- <sup>3</sup> Une exception notable est Johnson (2012), qui est beaucoup plus sympathique que je ne le suis à l’interprétation que Strauss donne de *Mém.* IV 4, tout en formulant des critiques à l’endroit de certains aspects de cette interprétation.
- <sup>4</sup> Cf. BANDINI; DORION, 2000.
- <sup>5</sup> Cf. DORION, 2001.
- <sup>6</sup> Cf. BANDINI; DORION, 2021.
- <sup>7</sup> Cf. déjà GAILE-IRBE, 2011, p. 295: “[L]a plupart des critiques qui ont écrit sur l’ouvrage de Strauss ont considéré que sa valeur réside précisément dans l’échange philosophique sur la nature de la tyrannie entre Strauss et un de ses premiers lecteurs, Kojève”. La longue étude que Kojève a consacrée à *On Tyranny* a été publiée en 1950 et elle a ensuite été intégrée à la traduction française du commentaire de Strauss (1954). Sur le débat entre Strauss et Kojève, voir LICHTHEIM, 1963; GRANT, 1964; GOUREVITCH, 1968; PIPPIN, 1993; GUBAL, 1997; RAYMOND, 1998; FISTETTI, 2001; SINGH, 2005; VEGETTI, 2009, et finalement le recueil d’études publié par BURNS; FROST, 2017.
- <sup>8</sup> Les commentateurs qui osent interroger et critiquer l’interprétation straussienne du *Hiéron* sont très peu nombreux (cf. surtout VLASTOS, 1951; GRAY, 2007, p. 211-213; GAILE-IRBE, 2011, p. 283-295).
- <sup>9</sup> Dans une lettre de 1936, Kojève fait ce commentaire stupéfiant de l’ouvrage de Strauss sur Hobbes (1936): “Certes, je ne connais pas Hobbes, mais votre interprétation est évidente: il ne peut en être autrement, et on n’éprouve aucun besoin de vous contredire” (STRAUSS, 1997, p. 272). Ce commentaire de Kojève est malheureusement représentatif de la grande complaisance des lecteurs de Strauss à l’endroit des interprétations qu’il développe. En ce qui me concerne, si l’on me permet de paraphraser Kojève, “je crois connaître un peu Xénophon et l’interprétation que Strauss donne du *Hiéron* est loin d’être évidente: il peut en être autrement et j’éprouve le vif besoin de le contredire”.
- <sup>10</sup> Dans son compte rendu de *On Tyranny*, E. Voegelin (1949) ne trouve absolument rien à redire à l’interprétation que Strauss donne du *Hiéron* (“The interpretation as such, resting on the solid basis of impeccable erudition (sic), is a model of careful analysis”, p. 241) et il accomplit un véritable tour de force en consacrant trois des quatre pages de son compte rendu (p. 241-244) aux quelques lignes du commentaire de Strauss qui concernent le rapport entre Xénophon et Machiavel. Dans une étude intitulée “Leo Strauss et la question de la tyrannie. L’argumentation de *On Tyranny*”, Louis (2010) ne confronte jamais la lecture straussienne du *Hiéron* au texte même de ce dialogue et il se contente d’analyser l’argumentation de Strauss, comme si cette dernière était digne d’intérêt en elle-même, indépendamment du texte du *Hiéron*. Il en va de même pour Buzzetti (2015), dont l’étude consiste en une exégèse de l’exégèse straussienne du *Hiéron*. Le texte du *Hiéron* est le grand absent de l’étude de Buzzetti; à preuve, on ne relève que deux furtives références au texte du *Hiéron* dans une note de bas de page (p. 245 n. 16), et aucune citation du dialogue, dans cette étude qui compte 30 pages. La même observation s’applique à l’étude que Edmond (1989) a consacrée au commentaire de Strauss sur le *Hiéron*.
- <sup>11</sup> Cf. Platon, *Lettre* II, 311a; Aristote, *Rhét.* II 16, 1391a8; Athénée, XIV 656c-e; Pausanias, I 2, 3; Cicéron, *De nat. deor.* I 22, 60; Élien, *VH*, IV 15, IX 1, XII 25.
- <sup>12</sup> 1997, p. 61 (= 1948, p. 20). Voir aussi 1997, p. 62 (= 1948, p. 21). — Je citerai toujours la traduction française révisée (= STRAUSS, 1997) plutôt que la première

édition de cette traduction (= STRAUSS, 1954) et j'indiquerai entre parenthèses la référence correspondante à la première édition anglaise (= STRAUSS, 1948).

<sup>13</sup> Chambry (1932) et Luccioni (1948) traduisent également cette occurrence de σοφός par “savant”.

<sup>14</sup> L'occurrence de σοφός, en XI 10, ne désigne pas un homme, mais une chose dont on veut faire étalage.

<sup>15</sup> Les traductions de mes prédécesseurs vont dans le même sens: “habiles” (CHAMBRY, 1932; LUCCIONI, 1948), “astucieux” (CASEVITZ, 2008), “clever” (WATERFIELD, 1997). Je tiens également à souligner que ces traducteurs ne rendent pas par le même terme les deux occurrences de σοφός en I 1 et V 1: respectivement “savant” et “habiles” (CHAMBRY, 1932; LUCCIONI, 1948); “sage” et “astucieux” (CASEVITZ, 2008); “learned person” et “clever people” (Waterfield 1997). Marchant (1925) fait figure d'exception, puisqu'il traduit les deux occurrences de σοφός par “wise”. Comme on le voit, je ne suis donc pas le seul traducteur à considérer que le terme σοφός n'a pas la même signification en I 1 et V 1 et que c'est donc une erreur de traduire ces deux occurrences par un même terme, en l'occurrence “sage” (*wise*) dans le cas de Strauss.

<sup>16</sup> Cf. “La nature et le statut de la *sophía* dans les *Mémorables*”, in Dorion 2013, p. 123-146.

<sup>17</sup> Sur la signification du verbe μηχανᾶσθαι chez Xénophon, voir Gray (2007, p. 128 *ad loc.*) et les notes qui accompagnent *Mém.* III 1, 6 (= BANDINI; DORION, 2011a, p. 60 n. 3), III 11, 5 (= BANDINI; DORION, 2011a, p. 101 n. 8), IV 3, 1 (= BANDINI; DORION 2011b, p. 20 n. 2).

<sup>18</sup> *Contra*, cf. HIGGINS 1977, p. 61: “No less tell-tale are Hiero's constant use of the first-person pronoun, by which he promotes himself more than the argument”. Higgins souligne en note (1977, p. 61 n. 6) que Hiéron emploie ἐγώ à six reprises dans le premier chapitre, ce qui confirmerait l'emploi constant (*constant use*) de ce pronom par Hiéron. Il est exact qu'il emploie ce pronom plus souvent que Simonide dans le premier chapitre – sept occurrences dans la bouche de Hiéron (I 1, I 3, I 7, I 10, I 23, I 33, I 34) contre trois pour Simonide (I 2, I 4, I 16) –, mais cela tient plutôt au fait que Simonide invoque justement son expérience personnelle des deux conditions (I 2). Enfin, Higgins ne s'est pas du tout aperçu que le sujet des affirmations de Hiéron, dans le premier chapitre, est beaucoup plus souvent ὁ τύραννος ou οἱ τύραννοι que ἐγώ (voir notes suivantes).

<sup>19</sup> Cf. I 7, I 15, I 28, I 29, I 30, I 37, II 10, II 11, II 12, II 17, II 18, IV 2, IV 6, IV 7, IV 9, V 3, V 4, VII 10, VII 12, VII 13.

<sup>20</sup> Cf. I 8, I 11, I 12, I 13, I 18, I 21, I 38, II 4, II 6, II 7, II 8, II 9, II 12, II 14, III 1, III 6, III 8, IV 5, IV 8, IV 9, IV 11, V 1, V 2, VI 8, VI 10, VI 14.

<sup>21</sup> Cf. II 4, V 3, VII 12.

<sup>22</sup> I 27, I 38, VI 12.

<sup>23</sup> En outre, s'il est vrai que le tyran craint les sages, pourquoi aurait-il invité Simonide à séjourner auprès de lui? Les *sophoi* que le tyran craint, d'après V 1, ne sont pas les savants étrangers qu'il invite à sa cour, mais les hommes habiles parmi ses concitoyens.

<sup>24</sup> 1997, p. 62 (= 1948, p. 21). Sur le passage “central” du *Hiéron*, voir aussi 1997, p. 65 n. 33 (= 1948, p. 24 n. 33).

<sup>25</sup> Le *Hiéron* est divisé en 11 chapitres qui comptent au total 152 paragraphes. Le centre du traité se situerait donc au 76<sup>e</sup> paragraphe, lequel correspond, de fait, à V 1.

<sup>26</sup> Cf. Strauss 1992, p. 127 (= 1972, p. 58): “Nous avons remarqué plus d'une fois dans les *Mémorables* et ailleurs que le point qui est littéralement au centre est d'une importance spéciale”; 1993, p. 217: “[L]a partie centrale de l'*Économique* est occupée par une confrontation directe de la vie du parfait gentilhomme, Ischomaque, et de la vie de Socrate. Les deux modes de vie sont présentés

comme incompatibles”. — Ce qui serait vrai des auteurs anciens le serait également de Strauss lui-même: “Strauss takes up this delicate question [*scil.* la question de savoir si la vertu est possible dans une tyrannie] in what is literally the central paragraph of the central section of *On Tyranny*” (BUZZETTI, 2015, p. 248). Assez curieusement, Buzzetti fait plusieurs fois référence à ce qui occupe une position “centrale” dans le commentaire de Strauss (cf. 2015, p. 238, 242, 246, 248, 249), mais il ne dit absolument rien de l’importance que Strauss accorde au paragraphe central du *Hiéron* (v 1). Buzzetti se livre à une exégèse straussienne du commentaire de Strauss et le texte même du *Hiéron* ne retient pas son attention (cf. aussi *supra*, n. 10). Autrement dit, le texte du commentateur se substitue au texte de l’auteur.

<sup>27</sup> Sur la numérogie de Strauss, cf. JOHNSON, 2012, p. 129.

<sup>28</sup> Cf. 1997, p. 61 (= 1948, p. 21): “Il [*scil.* Hiéron] ne fait jamais confiance aux hommes et sera particulièrement méfiant dans ses rapports avec un homme doué de capacités exceptionnelles. Ainsi donc, il est peu probable qu’il soit parfaitement franc”. Voir aussi 1997, p. 85, 110 (= 1948, p. 41, 63). Dans le même sens, cf. HIGGINS, 1977, p. 62, qui est tributaire de Strauss: “The absence of *πίστις* in Hiero’s regime should induce caution about trusting the sincerity of his remarks. He protests too much”.

<sup>29</sup> Cf. 1997, p. 66 (= 1948, p. 25): “Toute sa réponse [*scil.* de Hiéron] aura très concrètement pour but de dissuader Simonide de considérer les tyrans avec un mélange d’admiration et d’envie”. Voir aussi 1997, p. 78 (= 1948, p. 35): “Hiéron [...] s’efforce de dissuader Simonide d’être jaloux des tyrans ou d’aspirer à la tyrannie”. GRAY 2007, p. 211: “In this reading [*scil.* la lecture de Strauss], Hiero wants to hold on to power, and his argument against tyranny is insincere, since he is merely attempting to dissuade Simonides from taking it”.

<sup>30</sup> Strauss souligne à plusieurs reprises que le portrait des malheurs du tyran, par Hiéron, est “exagéré”: “D’autre part, Hiéron a tout intérêt à exagérer le réquisitoire contre la tyrannie” (1997, p. 67 = 1948, p. 26); “certains indices précis donnent à penser que le procès que Hiéron fait à la tyrannie est, d’après Xénophon, exagéré” (1997, p. 67 = 1948, p. 26). Voir aussi 1997, p. 70 n. 48 (= 1948, p. 28 n. 48).

<sup>31</sup> Selon Strauss, “le réquisitoire passionné de Hiéron” contre la tyrannie “ne pourrait s’appliquer à la lettre qu’à la forme la pire de la tyrannie” (1997, p. 98 = 1948, p. 52). Cette affirmation me paraît nettement excessive car le portrait du tyran, dans la *République*, est beaucoup plus sombre.

<sup>32</sup> Je renvoie ici le lecteur à mon Introduction au *Hiéron* (Bandini & Dorion 2021).

<sup>33</sup> Cf. STRAUSS, 1997, p. 41-42 = 1948, p. 4 (cité et commenté *infra*, p. 000).

<sup>34</sup> Cf. *Banq.* IV 44 ; *Écon.* VII 1 ; *Mém.* III 9, 9 ; GRAY 2007, p. 106

<sup>35</sup> Sans faire expressément référence à v 1, Strauss y fait certainement allusion lorsqu’il emploie, entre guillemets, l’expression “ourdir quelque chose” (cf. 1997, p. 81 et 131 = 1948, p. 38 et 82) pour désigner la capacité de Simonide à fomenter un complot pour renverser le tyran.

<sup>36</sup> 1997, p. 65 (= 1948, p. 23-24). Strauss expose en ces termes en quoi consiste “l’opinion populaire de la sagesse”: “L’aptitude caractéristique qui permet à un homme de devenir et de rester tyran est identifiée par le peuple à la sagesse. [...] En se fondant sur la notion populaire de la sagesse, il est parfaitement plausible d’arriver à la conclusion que le sage aspirera à la tyrannie ou, s’il est déjà tyran, qu’il s’efforcera de conserver sa position” (1997, p. 64 = 1948, p. 23). Voir aussi 1997, p. 65-66 (= 1948, p. 24): “Il [*scil.* Hiéron] ne connaît pas exactement le dessein du sage; il n’est donc pas convaincu que le sage soit un tyran virtuel; il n’est pas davantage convaincu du contraire. Il hésite entre deux opinions diamétralement opposées sur la sagesse, celle du peuple et celle du sage. Le

choix qu'il fera entre ces deux opinions dépendra de l'attitude de la personne sage avec laquelle il s'entretient. En ce qui concerne Simonide, la question est résolue par le fait qu'il adopte l'opinion commune d'après laquelle la vie du tyran est plus désirable que la vie privée. Du moins dans sa conversation avec Simonide, Hiéron sera gêné par le soupçon que le sage pourrait être un tyran virtuel ou le conseiller virtuel de rivaux possibles".

<sup>37</sup> Cf. 1997, p. 101 (= 1948, p. 55): "L'opinion de Xénophon se reflète dans l'assertion *implicite* de Hiéron, suivant laquelle les sages ne s'intéressent pas à la liberté" (je souligne).

<sup>38</sup> Cf. 1997, p. 99, 101 (= 1948, p. 53-54, 55).

<sup>39</sup> STRAUSS, 1993, p. 208: "Le non-dit est plus important que ce qui est dit".

<sup>40</sup> 1997, p. 66 = 1948, p. 24-25 (je souligne). Voir aussi 1997, p. 66 (= 1948, p. 25): "Sa crainte ou sa méfiance [*scil.* de Hiéron] à l'égard de Simonide seront renforcées et confirmées par l'attitude de Simonide qui semble croire que la vie du tyran est plus désirable que la vie privée".

<sup>41</sup> Cf. *Mém.* II 3, 14: "[Socrate] le plus bel éloge que l'on puisse se mériter va, de l'avis général, à l'homme qui s'empresse de faire du mal à ses ennemis, et du bien à ses amis"; II 6, 35: "[Socrate] tu reconnais que la vertu d'un homme (ἀνδρὸς ἀρετήν) consiste à l'emporter sur ses amis en bons traitements, et sur ses ennemis en mauvais".

<sup>42</sup> Cf. 1997, p. 66-67 (= 1948, p. 25-26).

<sup>43</sup> 1997, p. 66 n. 35 (= 1948, p. 24 n. 35).

<sup>44</sup> Ou, si l'on préfère, "pervers". Je souscris entièrement à ce jugement lapidaire de V. Gray: "L. Strauss, *Xenophon on Tyranny* (repr. Ithaca, 1972) is as perverse as one could be" (1986, p. 116 n. 4).

<sup>45</sup> Cf. VI 10 (voir aussi STRAUSS, 1997, p. 79 n. 85 = 1948, p. 36 n. 37). Hiéron emploie également "vous" (ὕμᾱς) en II 5 alors qu'il s'adresse à Simonide, mais Strauss récuse cette occurrence, sous prétexte qu'elle désigne les sages et non les simples particuliers (cf. 1997, p. 66 n. 35 = 1948, p. 24 n. 35).

<sup>46</sup> Cf. I 14, I 16, I 24, I 26, VII 2, VIII 7.

<sup>47</sup> 1997, p. 70 n. 48 (= 1948, p. 28 n. 48).

<sup>48</sup> "[Hiéron] Eh bien, cette attitude de confiance à l'égard d'autrui, le tyran en a une part infime."

<sup>49</sup> 1997, p. 66 n. 35 (= 1948, p. 24 n. 35).

<sup>50</sup> Cf. 1997, p. 80 (= 1948, p. 36): "Il paraît impossible de douter plus longtemps que Simonide, qui est de l'aveu général un homme véritable (*who is admittedly a real man*), désire ardemment le pouvoir du tyran". Je ne comprends pas ce qui permet à Strauss d'affirmer que Simonide est *reconnu* comme un homme véritable.

<sup>51</sup> Pour la distinction entre ἀνθρωποι (êtres humains) et ἄνδρες (hommes accomplis), cf. Hérodote, VII 210 (πολλοὶ μὲν ἀνθρωποὶ εἶεν, ὀλίγοι δὲ ἄνδρες) et Isocrate, *Philippé* (v), 139, qui oppose le Barbare, en tant qu'il n'est qu'un être humain (ὑπ' ἀνθρώπου βαρβάρου), au Grec, qui incarne l'homme accompli (ὑπ' ἀνδρὸς Ἑλληνος). Cette distinction entre ἀνθρωπος et ἀνὴρ est sous-entendue lorsque le terme ἀνὴρ est employé seul de façon emphatique: "[Cyaxare] et à tout le monde, notamment à mes propres sujets, nous apparaissions, toi [*scil.* Cyrus] comme un grand homme (σὺ μὲν ἀνὴρ φαίνῃ), et moi comme indigne de commander (ἐγὼ δ' οὐκ ἄξιος ἀρχῆς)" (*Cyrop.* v 5, 33). Pour cet emploi intensif de ἀνὴρ, voir aussi *Hiéron*, II 1 (citée *infra*, p. 000); *Cyrop.* I 6, 25; *Anab.* I 7, 4; VII 1, 21; *Hell.* VII 1, 24; Platon, *Rép.* VIII 550a1.

<sup>52</sup> Cf., entre autres, 1997, p. 76-77, 80, 131, 134 (= 1948, p. 33-34, 36, 38 n. 44, 82, 84).

<sup>53</sup> La leçon ὄψων des manuscrits n'est guère satisfaisante, puisque le couple ὄψων (tout ce que l'on peut manger avec du pain) / σῖτος (pain) (voir par ex. *Mém.* III

14, 2-4) n'est pas compatible avec l'autre couple σίτα (σιτία) / ποτά (nourritures / boissons). La correction ὕψου peut s'autoriser des passages suivants: *Mém.* I 5, 1; I 6, 8; II 6, 1; *Écon.* IX 11; *Cyrop.* I 5, 11-12. Sur cette correction, cf. BANDINI; DORION, 2021, *ad loc.*

<sup>54</sup> 1997, p. 76 (= 1948, p. 33).

<sup>55</sup> Cf. *Mém.* II 1, 2-3; voir aussi II 1, 17-18.

<sup>56</sup> Cf. *Mém.* I 5, 1; I 6, 8; II 1, 1-3; IV 5, 9.

<sup>57</sup> Cf. *Mém.* I 5, 1; II 1, 7; IV 5, 12; *Agés.* X 2.

<sup>58</sup> Cf. 1997, p. 70 n. 48 (= 1948, p. 28 n. 48).

<sup>59</sup> Cf. Strauss 1997, p. 66 (= 1948, p. 24-25).

<sup>60</sup> 1997, p. 111 (= 1948, p. 64).

<sup>61</sup> Strauss présente comme un “fait” (*fact*) “que le but du *Hiéron* (*the purpose of the Hieron*) est d'opposer le souverain, non seulement aux particuliers en général, mais au sage” (1997, p. 116 = 1948, p. 68).

<sup>62</sup> 1997, p. 47 (= 1948, p. 8).

<sup>63</sup> 1997, p. 47-48 (= 1948, p. 8).

<sup>64</sup> *Anab.* VII 7, 28.

<sup>65</sup> *Mém.* II 1, 9.

<sup>66</sup> II 1, 10.

<sup>67</sup> Cf. *Mém.* III 4, 12; III 6, 14.

<sup>68</sup> La réponse à cette question est développée en profondeur dans une étude antérieure (cf. “Socrate et la politique: les raisons de son abstention selon Platon et Xénophon”, in DORION, 2013, p. 171-193).

<sup>69</sup> Cf. “Socrate et la *basilikè téchnè*”, in DORION, 2013, p. 147-169.

<sup>70</sup> Cf. *Mém.* I 6, 15.

<sup>71</sup> Cf. *Mém.* I 2, 14-15, où Xénophon oppose très nettement le mode de vie autarcique de Socrate et la compétence politique qu'il transmettait à ses disciples.

<sup>72</sup> Cf. *Mém.* I 6, 10.

<sup>73</sup> Selon Zuolo (2018, p. 566-567), le but du dialogue (“the purpose of the dialogue”) est de démontrer la fausseté de l'opinion commune suivant laquelle le tyran est le plus heureux parce qu'il peut jouir de tous les biens. Il me paraît abusif et réducteur d'affirmer que c'est là le but du dialogue car la démonstration du malheur du tyran n'occupe que la première partie du dialogue. Cette démonstration fait partie d'un but qui est plus large, qui occupe tout le dialogue, et qui consiste à montrer que la vie d'un bon dirigeant est plus agréable que celle du simple particulier.

<sup>74</sup> Je suis donc en complet désaccord avec cette affirmation de Strauss: “Le but que se propose le *Hiéron* n'est exposé nulle part par son auteur. [...] L'intention de l'œuvre ne se dégage pas immédiatement de son contenu” (1997, p. 47 = 1948, p. 8). Selon Hatzfeld (1946, p. 54), Xénophon est un “auteur enclin à taire ses intentions”. Un tel jugement, qui est évidemment partagé par les interprètes d'inspiration straussienne, me paraît très discutable.

<sup>75</sup> 1997, p. 107 (= 1948, p. 60-61).

<sup>76</sup> 1997, p. 122 (= 1948, p. 73-74).

<sup>77</sup> Ce fait est d'ailleurs reconnu de Strauss lui-même (cf. 1997, p. 90 n. 115, 93 = 1948, p. 45 n. 67, 48).

<sup>78</sup> Cf. *Mém.* III 9, 10: “Quant aux rois et aux dirigeants, il affirmait que ce ne sont pas ceux qui portent un sceptre, ni ceux qui ont été choisis par les premiers venus, ni ceux qui ont été tirés au sort, ni ceux qui ont eu recours à la force ou à la ruse, mais ceux qui savent gouverner”.

<sup>79</sup> Strauss insère ici une note (1997, p. 107 n. 49 = 1948, p. 60 n. 48), dont le lecteur espère qu'elle révèle l'identité de ce tyran “en apparence heureux”. Cette



note n'est finalement qu'un simple renvoi à *Cyrop.* I 3, 18, où Cyrus et Mandane s'entretiennent de la différence entre la royauté et la tyrannie.

<sup>80</sup> Cf. STRAUSS 1997, p. 53 n. 21 (= 1948, p. 13 n. 21): "Pour le moment, il suffit de remarquer que, d'après Xénophon, Cyrus n'est pas un tyran mais un roi"; 1997, p. 209: "Mais il ne faut pas négliger la différence essentielle qui existe entre le gouvernement de Cyrus et la tyrannie, distinction qui ne s'efface jamais. Cyrus est et reste un souverain légitime".

<sup>81</sup> Sur le bonheur de Cyrus, tout au long de sa vie, cf. *Cyrop.* VIII 7, 6.

<sup>82</sup> Strauss reconnaît à plusieurs reprises que cette opposition est le sujet ou le thème du *Hiéron* (cf. 1997, p. 110, 119 et 122 = 1948, p. 63, 71 et 73), mais il refuse d'admettre que le *skapós* du dialogue découle directement de ce thème.

<sup>83</sup> Strauss intitule "Les deux manières de vivre" (*The two ways of life*) le chapitre V de son commentaire (1997, p. 110-128 = 1948, p. 63-79). Ce chapitre ne traite pas, comme l'on aurait pu s'y attendre, de l'opposition entre la vie du souverain et celle du simple particulier, mais de l'opposition entre la vie politique et la vie philosophique.

<sup>84</sup> Cf. JOHNSON, 2012, p. 124: "One of Strauss's grand themes is the conflict between philosophy and the city, a conflict whose *locus classicus* is the trial of Socrates". Strauss évoque ce conflit dans son Introduction au commentaire du *Hiéron*: "La société tentera toujours de tyranniser la pensée. La rhétorique socratique est le moyen classique de déjouer continuellement ces tentatives" (1997, p. 43 = 1948, p. 6).

<sup>85</sup> Cf. STRAUSS, 1993, p. 217 (cité *supra*, n. 24).

<sup>86</sup> Voir aussi DANZIG, 2010, p. 247: "Rather than an appropriate symbol of the upstanding gentleman, Socrates, in a sense, was the anti-gentleman of Athens [...] The most serious theme of the *Oeconomicus* is [...] the investigation of the mutual antagonism between Socrates the philosopher and Ischomachus the respectable citizen of Athens". Voir aussi PANGLE, 1994, p. 130.

<sup>87</sup> Outre le titre même de l'article de Nee (2009), cf. STEVENS, 1994, p. 212; NEE, 2009, p. 263, 265, 270 ; DANZIG, 2010, p. 250, 257.

<sup>88</sup> Cf. DORION, 2018, qui est une critique de l'interprétation straussienne de l'*Économique*.

<sup>89</sup> Cf. GAILE-IRBE, 2011, p. 295: "Strauss néglige de tirer toutes les conséquences de la seule opposition que Xénophon met explicitement en avant, celle du tyran et du simple particulier".

<sup>90</sup> 1997, p. 122 (= 1948, p. 73). Dans un autre texte, Strauss affirme exactement la même chose à propos de l'*Économique*: "Xénophon a présenté la tension entre les deux modes de vie, celle qui est politique et celle qui transcende le politique, de la manière la plus claire dans l'*Économique* qui est son discours socratique *par excellence*" (1993, p. 216).

<sup>91</sup> Cf. 1997, p. 119 (= 1948, p. 71): "Le *Hiéron* garde le silence sur la nature de la sagesse. Bien qu'il soit très explicite sur les différentes sortes de plaisirs, il garde le silence sur les plaisirs particuliers des sages tels que, par exemple, la discussion amicale. Il ne dit rien sur la manière de vivre du sage".

<sup>92</sup> 1997, p. 121 (= 1948, p. 72).

<sup>93</sup> 1997, p. 122 (= 1948, p. 73).

<sup>94</sup> 1997, p. 41-42 (= 1948, p. 4).

<sup>95</sup> Voir aussi 1997, p. 65-66 = 1948, p. 24 (cité *supra*, n. 36), où Strauss attribue à Hiéron plusieurs attitudes psychologiques (absence de conviction, hésitation, attentisme, gêne, soupçon) qui n'ont *aucun* fondement textuel.

<sup>96</sup> Strauss lui-même n'est pas toujours fidèle à ce principe exégétique. Ainsi n'hésite-t-il pas à fonder une grande partie de son interprétation de l'*Économique* sur une anecdote rapportée par Andocide (*Mystères*, 124-127) et dont il n'est pas du tout assuré qu'elle concerne la femme d'Ischomaque (cf. DORION, 2018,

p. 537-539).

<sup>97</sup> Je souscris entièrement à cette observation de Vlastos: “The plusses and minuses to the text with which he [*viz.* Strauss] seeks to redeem Xenophon’s Socratic virtue would have astonished the retired colonel who was nothing if not plain spoken and straightforward” (1951, p. 592). Vlastos fait ici référence à ce passage du commentaire de Strauss: “Pour saisir l’enseignement de Xénophon, il est nécessaire que le lecteur ajoute des éléments et en retranche d’autres aux discours de Hiéron et de Simonide”. (1997, p. 95 = 1948, p. 50)

# The Straussian Reception of Xenophon's *Cyropaedia*

William Henry Furness Altman

## ABSTRACT

In *On Tyranny*, Leo Strauss wrote about Xenophon's *Cyropaedia*: "This work has never been studied by modern historians with even a small fraction of the care and concentration it merits and which is needed if it is to disclose its meaning." Thanks in part to his students, this is no longer true, and this article reviews the Straussian reception of the *Cyropaedia* between 1969 and 2015. But it begins with Strauss, who could scarcely have recognized the difficulties involved in disclosing "its meaning" unless that meaning had disclosed itself to him, and it is the elusive nature of that disclosure that has given his students the interpretive freedom to reach conclusions that are sometimes diametrically if not explicitly opposed to Strauss's own. An investigation of those differences sheds light on both Strauss and his followers, and also on the distinction between Strauss's interpretive methods and his political philosophy.

## KEYWORDS

Leo Strauss; *On Tyranny*; Straussian; Xenophon; *Cyropaedia*.

SUBMISSÃO 6.6.2020 | APROVAÇÃO 25.6.2020 | PUBLICAÇÃO 31.8.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i40.35318>

W

hether as an exercise in political philosophy or intellectual history, the Straussian reception of Xenophon's *Cyropaedia* – *i.e.*, the attempt of Leo Strauss and his followers to interpret this enigmatic and important work – may be considered not altogether unworthy of scholarly attention.<sup>1</sup> Although swirling in controversy, Strauss himself is presently considered one of the pre-eminent political theorists of the twentieth century; this invites investigation. But Strauss is notoriously difficult to understand, and some of his followers have protected his legacy in ways that make his views anything but transparent.<sup>2</sup> For the sake of gaining clarity, this paper uses the Straussian reception of a single work to illuminate some issues of more general concern.

The reception of Xenophon's *Cyropaedia* is particularly revealing because Strauss himself, despite his well-known interest in this classical author,<sup>3</sup> never published either a book or an article on this important work. In the absence of the master's *ipse dixit*, his followers were forced to think for themselves, and the ways in which they did so are of particular interest because even though Strauss *seems* never to have explicated the way he understood Xenophon's *Cyropaedia* in print, he not only managed to do so, but did so in a manner that is for the most part incompatible with some of the problems with which his followers would subsequently struggle. Nor should this surprise us: Strauss himself distinguished “a hard center” of a school of thought from its “flabby periphery”.<sup>4</sup> It is also illuminating to observe how some of his more independent followers, by failing to understand Strauss, came closer than Strauss had done to understanding Xenophon.

There would appear to be only two major schools of thought as to how Xenophon relates to the character Cyrus in his *Cyropaedia*, and the “sunny” reading – that Cyrus is Xenophon's hero throughout and that his deeds are uniformly defensible as opposed to reprehensible – plays no part in the Straussian

reception of this work.<sup>5</sup> Although proponents of this “sunny” reading tend to regard all Straussian readings as “dark”,<sup>6</sup> in fact the Straussian reception splits into two streams. This paper will document that split and its purpose is to show what non-Straussians can learn from it. Only one stream is what should truly be called “dark”, and that’s the one that makes a moral distinction between Xenophon and Cyrus. This reading could also be called “ironic”, because while Xenophon is apparently praising Cyrus and celebrating his accomplishments, he is really criticizing and even deploring him and them “between the lines”. The use of this phrase captures what all non-Straussians understand about Strauss, and it would therefore be logical to assume that Strauss’s reading of *The Education of Cyrus* was “ironic” and “dark” in this sense. I will show that this is an error. Although some of Strauss’s followers would read *Cyropaedia* in this way, a consideration of Strauss’s own published remarks on *The Education of Cyrus* will show that his reading was “sunny” in the decisive sense: even if Cyrus’s deeds were what *others* might consider morally reprehensible, they are *nevertheless* defensible, and more importantly, Strauss’s Xenophon is defending them throughout. In short, while a traditionally “sunny” reading defends Cyrus as Xenophon’s ideal despite any objectionable practices, a more Machiavellian approach will celebrate him because of them.

By examining this split between Strauss and some of his followers, I hope to separate a vital and useful hermeneutic method from the morally reprehensible purposes that Strauss himself advanced by using it. There are, I believe, good reasons why Strauss is a controversial figure, and even for deploring his influence. But there are equally good reasons for a more nuanced approach to his legacy, and more specifically for an approach that separates what outsiders regard as characteristically “Straussian” methods like reading between the lines and finding ongoing irony in ancient texts from Strauss’s own conception of political philosophy.<sup>7</sup> In order for there to be an irreconcilable gap between philosophy and the city, Strauss famously construed philosophy itself as inherently subversive; because it was and always will be so,

philosophers must practice “an art of writing” that shields their subversion from view. But even if this nexus of ideas was bedrock for Strauss, the hermeneutic methods he used to illustrate it admit other uses, and some of them are the opposite of immoral and subversive. To take Xenophon’s *Cyropaedia*, for example: if reading this text proves that Xenophon is rejecting Cyrus on *moral* grounds, and that the author deplors his character’s subversive speeches and actions, then we are not reading this text in accordance with Strauss’s published views and hints. But the fact that some of his self-professed followers read the text in this way proves my basic point: one can read like a Straussian without being one,<sup>8</sup> for what make Strauss justifiably controversial are not his methodological means but rather his political ends.

Strauss reveals his understanding of Xenophon’s *Cyropaedia* in *On Tyranny*, and more specifically in the synergy between his discussion of *Hiero* in the text of that work and his references to *Cyropaedia*, primarily in the notes.<sup>9</sup> To be sure, Strauss mentions *The Education of Cyrus* in other works.<sup>10</sup> For example, it is only in *Thoughts on Machiavelli* that he records the important fact that Machiavelli, who “if I am not mistaken mentions Xenophon in the *Principe* and in the *Discorsi* more frequently than he does Plato, Aristotle, and Cicero taken together”,<sup>11</sup> “refers only to the *Hiero* and the *Education of Cyrus*, not to the *Oeconomicus* or to any other of Xenophon’s Socratic writings”.<sup>12</sup> Although this later notice certainly helps us to better understand *On Tyranny*, Strauss’s interpretation can be ascertained from that text alone, for it gradually becomes manifest that no interpretation of *Hiero* is possible except in juxtaposition with *The Education of Cyrus*. As revealed in *On Tyranny*, Strauss’s reading of Xenophon’s *Cyropaedia* turns on three distinctions: between tyrants and kings, between a theoretical work and a practical one, and between *Hiero* and *The Education of Cyrus*.

From the start, Strauss *almost* insists that one of these two works deals only with a perfect king, and not, like Xenophon’s *Hiero*, with a tyrant: “The *Education of Cyrus* may be said to be devoted to the perfect king in contradistinction to the tyrant,

whereas the *Prince* is characterized by the deliberate disregard of the difference between king and tyrant”.<sup>13</sup> As should already have become clear, the route to understanding Strauss’s interpretation of *Cyropaedia* will run through Machiavelli. It should therefore also be evident that Strauss’s “may be said” does not entirely rule out the possibility that Xenophon’s *The Education of Cyrus*, if only because it illuminates his *Hiero*, is not entirely “devoted to the perfect king in contradistinction to the tyrant”. This is not to say that Strauss’s reading of *Cyropaedia* is Machiavellian to the extent that it too, like the *Prince*, “is characterized by the deliberate disregard of the difference between king and tyrant”; it is sufficient to keep in mind that what Strauss calls “tyranny at its best” does not disclose itself as tyranny.<sup>14</sup> But let’s not get ahead of ourselves: for now, consider the passage that introduces *The Education of Cyrus*, and is then immediately followed by the sentence quoted at the start of this paragraph:

Instead one should concentrate on the only mirror of princes to which he emphatically refers and which is, as one would expect, the classic and the fountainhead of this whole genre: Xenophon’s *Education of Cyrus*. This work has never been studied by modern historians with even a small fraction of the care and concentration it merits and which is needed if it is to disclose its meaning.<sup>15</sup>

Strauss is pointing out that both Machiavelli’s *Prince* and Xenophon’s *Cyropaedia* belong to the same genre, thus indicating that the prince of one may not be quite so different from the prince of the other as the sequel might suggest to those who regard as truth merely what Strauss tells us “one might say”. Be that as it may, a review of the Straussian reception between 1969 and 2015 will demonstrate, simply on a historical basis, that thanks to Strauss himself, *we* can no longer say that *The Education of Cyrus* “has never been studied [...] with even a small fraction of the care and concentration it merits”. But no one should imagine that Strauss’s point here is that it will be thanks to those “modern historians” – even if they should include or rather be joined by a

large number of his own followers – that *Cyropaedia* will “disclose its meaning”. In order for Strauss to know the kind of effort “which is needed” for such a project, he must have already expended it, and made it disclose that meaning to him.

Naturally the effort needed to disclose Strauss’s own meaning will require reading his notes with care, and he will supplement his “one might say” in the text with the following in a note: “For the moment, it suffices to remark that according to Xenophon, Cyrus is not a tyrant but a king”.<sup>16</sup> Although the caveat is only present in the note, the text still maintains the distinction:

The reader is left wondering whether experience offered a single instance of a tyrant who was happy because he was virtuous [note 21, attached here, has just been quoted]. The corresponding question forced upon the reader of the *Oeconomicus* is answered, if not by the *Oeconomicus* itself,<sup>17</sup> by the *Cyropaedia* and the *Agesilaus*. But the question of the actual happiness of the virtuous tyrant is left open by the *Corpus Xenophonticum* as a whole. And whereas the *Cyropaedia* and the *Agesilaus* set the happiness of the virtuous kings Cyrus and Agesilaus beyond any imaginable doubt by showing or at least intimating how they died, the *Hiero*, owing to its form, cannot throw any light on the end of the tyrant Hiero.<sup>18</sup>

At this point, then, Strauss is “for the moment” upholding the conventional view that Cyrus is not only a king but also a virtuous king, thus upholding a “sunny” reading of *Cyropaedia*. Clouding this appearance will be Strauss’s subsequent rejection of Agesilaus as a virtuous king,<sup>19</sup> but we won’t need to wait that long. Quite apart from what happened to Persia after his death,<sup>20</sup> Cyrus dies happy, and does not die as a tyrant, however theatrical he may have become.<sup>21</sup> Meanwhile, Strauss permits himself a deliberate self-contradiction by pointing out a few pages later: “Xenophon, however, describes the tyrant Astyages as securely enjoying those pleasures [sc. ‘of gay companionship’] to the full”.<sup>22</sup>

Mediating between tyranny and “tyranny at its best” is what Strauss calls “beneficent tyranny”,<sup>23</sup> and the third time he



uses this term, he begins to reveal “in what light a tyrant should appear to his subjects”, *i.e.*, as not only a king but a virtuous king:

Simonides' praise of beneficent tyranny thus serves the purpose not merely of comforting Hiero (who is certainly much less in need of comfort than his utterances might induce the unwary reader to believe), but above all of teaching him in what light the tyrant should appear to his subjects: far from being a naive expression of a naive belief in virtuous tyrants, it is rather a prudently presented lesson in political prudence [note 66]. Simonides goes so far as to avoid in this context the very term 'tyrant'.<sup>24</sup>

Likewise, Xenophon never mentions the term “tyrant” in the context of Cyrus, for the *Cyropaedia* – on Strauss's reading, that is – is “a prudently presented lesson in political prudence.” Note 66 suggests this:

As for bewitching tricks to be used by absolute rulers, see *Cyropaedia* VIII 1.40-42; [8.]2.26; [8.]3.1. These less reserved remarks are those of a historian or a spectator rather than of an adviser. Compare Aristotle, *Politics* 1314a40: the tyrant ought to *play* the king.<sup>25</sup>

What allows Strauss himself to be “less reserved” is that he prudently presents Xenophon as merely *describing* Cyrus's bewitching tricks,<sup>26</sup> while Simonides is *advising* Hiero “to play the king”. He promptly undermines the basis of *this* distinction by applying the word “ought” to Aristotle, which rather suggests advising a tyrant than describing one. Meanwhile, his use of the umbrella term “absolute rulers” tends to weaken the more fundamental distinction between Cyrus as virtuous king and something else it would be imprudent and thus improper to call him.

What makes it somewhat less imprudent is Strauss's improvement on “beneficent tyranny”, *i.e.*, “tyranny at its best”. Naturally the word “contradistinction” will once again play a part in blurring distinctions:

Tyranny is defined in contradistinction to kingship: kingship is such rule as is exercised over willing subjects and is in accordance with the laws of the cities; tyranny is such rule as is exercised over unwilling subjects and accords, not with laws, but with the will of the ruler [the attached note cites *Cyrop.* 1.3.18]. This definition covers the common form of tyranny, but not tyranny at its best. Tyranny at its best, tyranny as corrected according to Simonides' suggestions, is no longer rule over unwilling subjects. It is most certainly rule over willing subjects. But it remains rule 'not according to laws,' *i.e.*, it is absolute government.<sup>27</sup>

One might be forgiven for thinking that Simonides is the relevant agent here, and *Hiero* the relevant text. But as Strauss will point out on the next page, "Simonides does not go so far in his praise of beneficent tyranny as to call it 'paternal' rule",<sup>28</sup> as a friend of Cyrus's – an observer, not an advisor – will describe Cyrus's rule. And five pages after that, Strauss creates a new term (italicized in what follows) to explain why "tyranny at its best" can dispense with laws without becoming tyrannical in contradistinction to kingship:

If justice is then essentially translegal,<sup>29</sup> rule without laws may very well be just: *beneficent absolute rule* is just. Absolute rule of a man who knows how to rule, who is a born ruler,<sup>30</sup> is actually superior to the rule of laws, in so far as the good ruler is 'a seeing law,' [note 46] and laws do not 'see,' or legal justice is blind. Whereas a good ruler is necessarily beneficent, laws are not necessarily beneficent.<sup>31</sup>

Naturally, the passage cited in note 46 cites *Cyropaedia*,<sup>32</sup> and will be quoted in Wayne Ambler's translation, itself an important turning point in the Straussian reception of *The Education of Cyrus*:

He [sc. Cyrus] thought he perceived human beings becoming better even through written laws, but he believed that the good ruler was a seeing law for human beings, because he is

sufficient to put into order, to see who is out of order, and to punish.<sup>33</sup>

With note 46 attached to page 74 – between the eleventh and twelfth of the fifteen references to “tyranny at its best” – the denouement comes on 75, following the fifteenth:

In the *Hiero* as well as in the *Memorabilia* [sc. ‘the two thematic treatments of tyranny at its best which occur in his works’], the tyrant is presented as a ruler who needs guidance by another man in order to become a good ruler: even the best tyrant is, as such, an imperfect, an inefficient ruler [note 50].<sup>34</sup>

Cyrus is so advanced in the relevant art that *Cyropaedia* does not treat tyranny *even at its best* because unlike Hiero, Cyrus needs no advice or guidance. The attached note spells this out:

The tyrant needs essentially a teacher, whereas the king (Agesilaus and Cyrus, *e.g.*) does not. We need not insist on the reverse side of this fact, *viz.*, that the tyrant rather than the king has any use for the wise man or the philosopher (consider the relation between Cyrus and the Armenian counterpart of Socrates in the *Cyropaedia*). If the social fabric is in order, if the regime is legitimate according to the generally accepted standards of legitimacy, the need for, and perhaps even the legitimacy of, philosophy is less evident than in the opposite case. Compare note 46 above and V, note 60 below.<sup>35</sup>

To unpack this note would require a paper of its own; several of its more salient points – “the relation between Cyrus and the Armenian counterpart of Socrates”,<sup>36</sup> the importance of the earlier note 40,<sup>37</sup> and of the later note 60<sup>38</sup> – will therefore be no more than noted. As for the conceivable illegitimacy of philosophy in the case of a “legitimate” regime, the less said about that the better. But consider what Strauss writes next in the text:

Being a tyrant, being called a tyrant and not a king, means having been unable to transform tyranny into kingship, or to

transform a title which is generally considered defective into a title which is generally considered valid [note 51].<sup>39</sup>

Lest we miss the forest for the trees, the important point is that Strauss is offering an interpretation of *The Education of Cyrus* while appearing to be interpreting Xenophon's *Hiero*, and he does so first and primarily in the notes of *On Tyranny*.<sup>40</sup> Strauss will never call Cyrus a tyrant, excellent or otherwise, for if he were to do so, his Cyrus would have failed "to transform a title which is generally considered defective into a title which is generally considered valid". In fact, Xenophon's Cyrus himself has no need to effect such a transformation in the strict sense: he is or rather becomes Persia's legitimate King.<sup>41</sup> But this does not mean that Persia itself isn't transformed into "beneficent tyranny" or "tyranny at its best" in everything but name. The two major poles in the business of interpreting *Cyropaedia* are a "dark" as opposed to a "sunny" reading of it: the latter insists that Xenophon regards Cyrus throughout as the perfect and virtuous king, the other shows how Xenophon's praise of Cyrus is ironic, for Cyrus has transformed Persia into tyranny and leaves it in shambles. Strauss's interpretation subverts this polarity: he is fully aware of the phenomena that make Persia recognizable as a tyranny but insists that Xenophon, who is describing a King rather than advising a tyrant – as his Simonides does in *Hiero* – is in no way rejecting or even criticizing Cyrus's accomplishments. This is why Strauss insists that Cyrus is a legitimate King, and thus insists: "But Cyrus is not a tyrant strictly speaking".<sup>42</sup>

All of this – including the distinction between "a historian or a spectator" and "adviser"<sup>43</sup> – is closely connected to Strauss's insistence that *The Education of Cyrus* is a theoretical work, not a practical one.<sup>44</sup> If it were the latter, it might be read as a wise adviser's guide to effecting the aforementioned transformation. But for reasons already indicated, including but not limited to the important and obvious circumstance that it is not Xenophon's *Hiero*, this it cannot be. But the necessity of this insistence must also be located in *Cyropaedia* itself, and above all in response to the

principal basis for every “dark” reading of it: Persia falls apart after Cyrus’s death, and thus the “sunny” portrait is called into question in the book’s last chapter. Although he says nothing about this chapter in *On Tyranny* proper,<sup>45</sup> his later “Restatement” uses it to distinguish the book’s “explicit intention”<sup>46</sup> from its implicit one:

As for the implicit intention of the *Cyropaedia*, it is partly revealed by the remark, toward the end of the work, that ‘after Cyrus died, his sons immediately quarreled, cities and nations immediately revolted, and all things turned to the worse.’ If Xenophon was not a fool, he did not intend to present Cyrus’ regime as a model.<sup>47</sup>

And it is on this same page that Strauss is forced to grant the legitimate basis of every “dark” reading of Xenophon’s *Cyropaedia*:

The Persia in which Cyrus was raised was an aristocracy superior to Sparta. The political activity of Cyrus—his extraordinary success—consisted in transforming a stable and healthy aristocracy into an unstable ‘Oriental despotism’ whose rottenness showed itself at the latest immediately after his death.<sup>48</sup>

It is this “practical” demonstration of the ultimate failure of Cyrus’s “political activity” that causes Strauss to insist: “beneficent tyranny is theoretically superior and practically inferior to the rule of laws and legitimate government”.<sup>49</sup> And Strauss also provides himself with another line of defense: even as “seeing law”, Cyrus is in any case a legitimate king, and no matter how beneficent, his is therefore “strictly speaking” no tyranny.

But Strauss’s description of Cyrus’s “political activity” in his later “Restatement” indicates that if he, as Persia’s legitimate king, had no need “to transform tyranny into kingship”, he did manage to effect what might be styled the reciprocal transformation:

The first step in this transformation [sc. ‘transforming a stable and healthy aristocracy into an unstable ‘Oriental despotism’] was a speech which Cyrus addressed to the Persian nobles and in which he convinced them that they ought to deviate from the habit of their ancestors by practicing virtue no longer for its own sake, but for the sake of its rewards.<sup>50</sup>

The speech in question – hereafter “the Subversive Speech” – plays a major role in the Straussian reception of Xenophon’s *Cyropaedia*, and for the sake of economical clarity, it will play *the* central role in my discussion of that reception. Quite apart from that later reception, there is the important fact that Strauss refers to this passage in *On Tyranny* itself, albeit only in two notes,<sup>51</sup> and it is with some critical comments on what Strauss says about *Cyropaedia* 1.5.9 in one of them that I will conclude the discussion of Strauss as opposed to the Straussians. But first, of course, there is the text to which the note is attached:

To point, therefore, to facts which are perhaps less ambiguous, Xenophon no more than his Simonides contends that virtue is the most blessed possession; he indicates that virtue is dependent on external goods and, far from being an end in itself, ought to be in the service of the acquisition of pleasure, wealth, and honors [note 48].<sup>52</sup>

Quite apart from note 48, this is a remarkable text: it makes a claim about Xenophon himself that Strauss is well-advised to mark as merely “perhaps less ambiguous”. Anyone with even a passing knowledge of Xenophon’s writings would demand proof of this claim on the spot; the note’s purpose is to provide that proof. But consider first what Strauss wrote at the end of his life about one of the passages he will cite as proof, and which he had already described in “Restatement” as quoted above:

In the first speech the adult Cyrus addressed to the Persian nobility, he persuaded them that virtue ought not to be practiced as it was hitherto practiced in Persia, for its own sake, but for the sake of great wealth, great happiness, and

great honors. That is to say, he persuaded them to cease being perfect gentlemen.<sup>53</sup>

“Great wealth, great happiness, and great honors” is a more faithful translation of the last triad in *Cyropaedia* 1.5.9 than “pleasure, wealth, and honors” in *On Tyranny*, and it will be this triad that informs the Straussian reception of this crucial passage, as we will see.<sup>54</sup> But the important point for now – in addition, that is, to the mention of pleasure – is that Strauss is clearly aware that it was *Cyrus* who persuaded his audience along these lines, and thus that it would run counter to perhaps the principal benefit wrought by Strauss’s own approach to reading classic authors – *i.e.*, the necessity of distinguishing authors from their characters<sup>55</sup> – to jump from how *Cyrus* regards virtue to how *Xenophon* regards it, the amazing and illegitimate jump Strauss will make in note 48:

Compare *Hiero* 11.15 with *Anabasis* VII 7.41. See *Anabasis* II 1.12 (cf. Simonides fr. 5 Bergk) and *Cyropaedia* I 5.8-10; also *Agesilaus* 10.3.<sup>56</sup>

As was the case with note 50, it would require a separate article to unpack this note but for now it is only the citation of *Cyropaedia* that is relevant. Regardless of what *Xenophon* may say of *Agesilaus*,<sup>57</sup> or even about himself in *Anabasis*<sup>58</sup> – to say nothing of what *Simonides* says<sup>59</sup> – the only legitimate way to cite 1.5.8-10 in this context would be to prefix it with a “cf.”, *i.e.*, to *compare* what *Xenophon*’s *Cyrus* thinks about virtue to what other texts prove or suggest that *Xenophon* himself may have thought about it. In short: by no manner of means is it acceptable interpretive practice to derive what *Xenophon* thought about virtue from what *Cyrus* says about it in 1.5.9. But what makes this (deliberate) error something far more serious than an error – for surely Strauss knows why 1.5.8-10 is not “strictly speaking” apposite, and for precisely the reason I have indicated – is his documented awareness of the role *Cyrus*’s Subversive Speech played in “transforming a stable and healthy aristocracy into an unstable ‘Oriental despotism’”. By *suggesting* that *Xenophon* shares *Cyrus*’s

views on virtue, and by *stating* the role those views played in transforming Persia – albeit not in *On Tyranny* itself – Strauss has nevertheless revealed his interpretation of *The Education of Cyrus*, an interpretation that combines the salient characteristics of both a “dark” and a “sunny” reading of this enigmatic text.

It would better honor Strauss’s own conceptions of the intersection between his methods and his views to force his readers to spell out exactly what that interpretation is for themselves; his own version of “subversion” demands “moderation” and thus a certain degree of opacity. Suffice it to say that Strauss justifies the transformation that Cyrus wrought in theory but not practice. The reason Cyrus cannot be said to have transformed Persia’s aristocracy into “tyranny at its best” is that Persia was already a monarchy and that its prince became king legitimately rather than “by force and fraud”. As for the revealing gulf between *Hiero* and *The Education of Cyrus*, it is in the latter where Xenophon – as merely “a historian or a spectator” – describes a king who required no advisers, the way Hiero required Simonides, to do what he did. This gulf might well seem less great than it appears, but only if we understand the distinction will we realize how Strauss’s interpretation of *Cyropaedia* unites the two works on the theoretical plane. In any case, Strauss’s views are not expressed so clearly in the notes to *On Tyranny* that his followers knew exactly how to follow him,<sup>60</sup> and this is what makes the subsequent Straussian reception worthy of study.

As already indicated, Strauss repeatedly refers to the old Persia that Cyrus will transform as an “aristocracy”<sup>61</sup> and indeed it is somewhat surprising – given the interpretive necessity of presenting Xenophon’s Cyrus as a legitimate king<sup>62</sup> – that he does not call it by its rightful name: Cyrus can’t be a legitimate king unless Persia is a monarchy; at the utmost stretch, it is a “constitutional” monarchy.<sup>63</sup> It therefore marks an important turning point in the Straussian reception of Xenophon’s *Cyropaedia* that Christopher Bruell, as already indicated in the second sentence of his 1969 doctoral dissertation,<sup>64</sup> then made thematic in two of its chapters,<sup>65</sup> and only implicitly defended in one of them,<sup>66</sup> would



begin calling the old or pre-Cyrus Persia “Republican Persia”. Leaving aside whether Strauss approved of this change – even if he did, he would never have allowed himself to use this language in 1948<sup>67</sup> – Bruell’s nomenclature would stick, and a “sunny” reading of Cyrus’s “The Transformation of Republican Persia”<sup>68</sup> might easily be mistaken as a radicalization of Strauss. But Bruell’s is by no means a straightforwardly “sunny” reading, and when he was tasked some years later with contributing an article on Xenophon to the canonical *History of Political Philosophy*, he concludes on a “dark” note that shows just how radically he misunderstood Strauss: “Xenophon has led us to suspect that Cyrus himself lacked an education of this highest [*sc.* Socratic] kind”.<sup>69</sup> And Cyrus’s limitations are difficult to separate from praise, however qualified, of “the stable if austere politics of the republican regime”.<sup>70</sup>

In addition to the shift from “aristocracy” to “republic”, Bruell set in motion two other significant changes to the reception of *Cyropaedia*. He began to shift the blame for “Cyrus’ corruption of the Persians”<sup>71</sup> away from Cyrus himself – exactly what a “dark” reading would not do – to the inadequacies of “Republican Persia”.<sup>72</sup> Bruell suggests that it was the faulty sub-Socratic pedagogy of the old regime that was also to blame for Cyrus’s success. But because Bruell’s reading is by no means “sunny” despite this new approach to subverting a “dark” reading, he introduces an ingenious solution to “a curse on both your houses” reading of *Cyropaedia*, *i.e.*, one that attends to both the (pedagogical) inadequacies of “the republic” and the (despotic) excesses – leading directly to the regime’s post-Cyrus degeneration – of “the empire”.

The *Education of Cyrus*, by uncovering the failure of Cyrus, thus appears to point to Socrates as, by making manifest the failure of Cyrus’ empire, it appeared to point to republican Persia, or more generally, the aristocratic republic.<sup>73</sup>

At this early stage, Bruell remains consistent with Strauss to this extent: he is looking to philosophy to see whether “Socrates was able to discover a pursuit of excellence which is intrinsically pleasant”,<sup>74</sup> and thus to find a Socratic justification for the instrumental virtue that Strauss had attributed to Xenophon.<sup>75</sup> As a result, he remains closer to Strauss’s spirit than Christopher Nadon, who would find in the turn to philosophy the only way to escape the insoluble political problem presented by the twinned inadequacies of both “republic” and “empire”.<sup>76</sup>

But more than twenty-five years separate Bruell’s thesis from Nadon’s article, and there were important developments both in the non-Straussian reception of Xenophon’s *Cyropaedia* – and which would prove to be of decisive importance to Nadon – and also, albeit to a lesser degree, in the Straussian reception. The preeminent figure in the latter is Waller R. Newell, who completed a dissertation at Yale on “Xenophon’s *Education of Cyrus* and the Classical Critique of Liberalism” in 1981,<sup>77</sup> and he will receive independent consideration in a moment. But lest the 1970s vanish entirely, it is worth mentioning that W. E. Higgins, who published a study of Xenophon in 1977 that includes a chapter on *Cyropaedia*, expressed his gratitude to Strauss, albeit as an outsider.<sup>78</sup> The next decade was more productive quite apart from Newell: citing the dissertations of Bruell and Newell, along with Higgins, Leslie G. Rubin pointed forward to Nadon by drawing inspiration from non-Straussian sources as well as by relying on her own good sense.<sup>79</sup> But not least of all because of his return to Machiavelli – who had presumably led Strauss to Xenophon in the first place – Newell is the key figure in the 1980s.

“That Cyrus can shatter some twenty-five years of painstaking habituation in a speech of about fifteen minutes’ length may be taken as Xenophon’s comment on just how naturally choiceworthy republican virtue is for its own sake”.<sup>80</sup> The seeds planted by Bruell have sprouted in Newell: on the basis of the Subversive Speech, he is now prepared to find in *Cyropaedia* “The Critique of the Virtuous Republic”.<sup>81</sup> But if “the virtuous republic” or even “classical republicanism as a whole”<sup>82</sup> carries

within it the seeds of its own subversion – the post-Bruell mainstay of the “sunny” reading – Newell also emphasizes equally the basis of the “dark” reading:

But Cyrus’s perfection of the use of fear to elicit ‘willing’ obedience is the very reason for the empire’s precipitate decline after his death, indicating that, in Xenophon’s own mind and as he represents it in the cumulative progression of the pseudohistory, this speculative experiment proved to be a failure.<sup>83</sup>

It is “Xenophon’s unusual and equivocal position”<sup>84</sup> that accounts for Machiavelli’s “reservations about Xenophon”,<sup>85</sup> and the proof that Newell, for all his expertise in Machiavelli, has failed to understand Strauss’s account of what might be styled Xenophon’s prudent “reserve” is that he is willing to situate Cyrus in proximity to tyranny,<sup>86</sup> exactly what Strauss’s emphasis on legitimacy and the lack of advisers had been designed to preclude. Finally with Newell’s concluding comment that “within the realm of politics strictly speaking, however, it appears that the longing for the noble can have no issue”,<sup>87</sup> the ground is prepared for Nadon’s claim that *The Education of Cyrus* is “a critique of politics and political life tout court”.<sup>88</sup>

But as already indicated, interest in Xenophon’s *Cyropaedia* was flourishing outside of the Straussian orbit, and by the time Nadon published *Xenophon’s Prince: Republic and Empire in the Cyropaedia* (2001), it had become necessary for him to respond to three monographs on the subject that had been published between 1989 and 1993.<sup>89</sup> But “necessary” is far too strong: after all, Bruell had not cited any secondary sources in his thesis, and Nadon – who subsequently translated an intellectual biography of Strauss written in French<sup>90</sup> – shows an unusual interest not only in Strauss, but also in non-Straussian scholars. Moreover, Nadon’s 1996 article had not cited Newell, so it seems likely that his “curse on both your houses” reading of both “republic” and “empire”, along with his conclusion that Xenophon had offered “a critique of politics”, resulted from the otherwise irreconcilable readings of

Bodil Due, James Tatum, and Deborah Gera. In any case, Nadon's argument is breathtaking, and explains "Xenophon's reluctance to criticize Cyrus" on the basis of two equally improbable claims: that Xenophon foresaw the extinction of the polis along with the resulting rise of "empire on the Asiatic model", and therefore muted his criticism of empire so that his book would survive in the environment whose rise he foresaw.<sup>91</sup>

Nevertheless, Nadon's *Xenophon's Prince*, beginning with a magisterial discussion of Machiavelli's various remarks about Cyrus, must stand out as a landmark.<sup>92</sup> Of particular interest is the chapter on "Transformation," and especially its section on Cyaxares, the king Cyrus defeats in Herodotus and merely outsmarts in Xenophon.<sup>93</sup> Having made the apt observation that "Xenophon is a writer capable of putting sound arguments into the mouths of otherwise disreputable characters",<sup>94</sup> he makes a more important point about Xenophon's ability to do the opposite, *i.e.*, to place unsound arguments in the mouths of characters of highest repute:

Like most of Cyrus's deeds, this, too, does not lack a colorable pretext or honorable justification: loyalty to long-standing and faithful soldiers can hardly be faulted in general. Yet the quiet and indirect way in which he leads and manipulates even the Persians causes us to wonder whether his fellow countrymen, no less than the allies, are mere tools or instruments to his own ends (cf. 5.3.46-51).<sup>95</sup>

An apt observation of this kind causes us to wonder if Xenophon was really as reluctant to criticize Cyrus as Nadon claims that he was.

In any case, thanks to both Nadon and Wayne Ambler, 2001 was the *annus mirabilis* in the Straussian reception of Xenophon's *Cyropaedia*. It is not simply because most Straussians would henceforth use Ambler's translation but because his introduction, evidently based on an unusually comprehensive knowledge of the text, concludes with a nice statement of why it is an error to think that Xenophon was offering a critique of the

political life.<sup>96</sup> More importantly, Ambler points to the proper solution of the “sunny”/“dark” polarity: we begin with the first; closer examination, *i.e.*, “Cyrus’ Successes Reconsidered”,<sup>97</sup> points to the second:

Whereas we were at first pleased to see a man of such apparent virtue as Cyrus’ come to acquire political power and begin to set the world aright, we have come to doubt that Cyrus’ virtues and benefactions are genuine. And although it is not a pretty sight, the dissolution of Cyrus’ empire should neither shock nor cause dismay.<sup>98</sup>

I regard Ambler’s “at first” as the post-Straussian highpoint of the Straussian reception of *The Education of Cyrus*, which is itself an education, provided by the story of Cyrus,<sup>99</sup> in how to read Xenophon: naively “sunny” at first, attuned to his “dark” bewitchments on rereading.<sup>100</sup>

Now armed with Ambler’s translation, two Straussians would offer more valuable readings of *Cyropaedia* than had their predecessors in the new century’s first decade, although it should also be mentioned that Paul Rasmussen followed in Newell’s footsteps as well.<sup>101</sup> In a lengthy chapter in *The Case for Greatness* called “Imperial Grandeur and Imperial Hollowiness: Xenophon’s Cyrus the Great”,<sup>102</sup> Robert Faulkner strikes the properly dyadic note from the start, and opens the floodgates wide to a reading that would appear to any non-Straussian to be Straussian without being in any way compatible with Strauss’s own approach in *On Tyranny*: “Xenophon’s Cyrus is at once a conspicuous model and a model questioned inconspicuously”.<sup>103</sup> In other words, a careful reading or better yet an Ambler-inspired and indeed “Strauss-styled” rereading will find a critique of Cyrus beneath the showy and praise-filled surface.<sup>104</sup> Emphasizing the shock-value of the final chapter,<sup>105</sup> and addressing the important question, raised earlier by Due, of the work’s audience or audiences,<sup>106</sup> Faulkner confirms Rubin’s long-forgotten insights about the critical sunlight that Panthea and Abradatas bring to the darkness of Cyrus.<sup>107</sup>

Even better is one of the two articles that Joseph Reiser published on *The Education of Cyrus* in 2009. But even the weaker of the two begins with a usefully false claim: “Xenophon presents Socrates and Cyrus the Great as exemplars of the alternative candidates for the best way of life known to ancient philosophy: philosophy and political rule”.<sup>108</sup> As indicated by the conclusion of Ambler’s Introduction, and flagged as anachronistic from Solon to the Allegory of the Cave, an Aristotle-based polarity between the active and contemplative lives is being systematically read back into Xenophon, who chose neither because he combined both. The same anachronism also infects Strauss’s insistence that *Cyropaedia* is a theoretical as opposed to a practical work, and anyone who fails to realize that we are continuously being taught a series of best practices about hunting, horsemanship, eating, drinking, sweating,<sup>109</sup> urinating, and self-control, is already, as it were, trying to reread what has not yet been read. But Reiser’s “Ambition and Corruption in Xenophon’s *Education of Cyrus*” is virtually unimpeachable from beginning to end, combining scholarship that surpasses Nadon’s with the necessary distinction: “Xenophon’s description of Cyrus’ rise to power and rule is so attractive that his critique of Cyrus can be difficult to perceive”.<sup>110</sup> And his remarks on the Subversive Speech, especially its deployment in support of an exculpatory portrait of an already rotten “Persian republic,” are a model of good sense.<sup>111</sup> To top it all off, there is this:

Perhaps the most chilling things about Xenophon’s portrait of the perfect tyrant who passes publicly for a legitimate king are Cyrus’ own apparent sincerity in his professions of benevolence and the eagerness with which we, as readers, tend to believe him.<sup>112</sup>

At this point, it is tempting to return to Strauss in order to spell out just how radically inconsistent with his own interpretation of *The Education of Cyrus* Reiser’s statement – a model of good sense and close reading on my account – really is, but to “moralize this spectacle” can be left to the discerning reader, for the contrast

speaks for itself. The only point about Strauss that is worth making in this context is that it is by no manner of means “Cyrus’ own apparent sincerity in his professions of benevolence and the eagerness” that persuaded *him* that Cyrus was “a legitimate king” and not “the perfect tyrant”. In short, Strauss’s is anything but a naïve “first reading”.

But the spirit of Strauss will live on despite the achievements of some of his followers, and I will end the forward progress of this account with Robert C. Bartlett’s “How to Rule the World” (2015). Offered to Faulkner on the occasion of his eightieth birthday,<sup>113</sup> and thus presumably representing a token of respect, it in fact negates precisely what makes Faulkner’s “dark” reading luminous, twice using his own words against him.<sup>114</sup> Giving Danzig his due,<sup>115</sup> Bartlett adds a generous helping of the theological-political problem to his “sunny” defense of what allows others to find what is “dark” in Cyrus.<sup>116</sup> And without citing Reiser, he does his best to disarm the same passage the latter had used to defend “the republic” from the instant (Newell’s “fifteen minutes”) effect of the Subversive Speech in order to perform a *reductio ad absurdum*—via a rhetorical question—on the kind of virtue that aims at something higher than securing the ability to πλέον ἔχειν,<sup>117</sup> *i.e.*, to take advantage. The passage is worth quoting at length, for it illustrates that Strauss’s spirit still lives:

In response to Chrysantas’ concern that Cyrus is giving no exhortation to his men as the leader of the Assyrians has just given to his, Cyrus assures him that no single speech or argument (*logos*), uttered on a single day, is sufficient to improve men’s souls, not even if it should be ‘nobly spoken’ (3.3.55, end). No such *logos*, that is, could fill the men with the requisite respect or sense of awe (*aidōs*) or keep them from ignoble acts, just as it could not urge them to take upon themselves every toil and every risk ‘for the sake of praise’ (3.3.51). No *logos*, moreover, could prompt the soldiers to ‘grasp firmly, by means of the judgments {they form}, that it is more choiceworthy to die while fighting than to save themselves by fleeing’ (3.3.51). This last formulation is especially striking, since Cyrus has never

uttered and will never utter such a thought, in such blunt terms, to his men – that is, to prefer ‘death’ (*apothnēiskein*) to flight and to do so only for the good that is ‘praise’ (compare the immediately preceding remarks of the Assyrian leader: 3.3.45 [*apothnēiskousi*]). Is this the whole of the ‘profit’ or ‘advantage’ [cf. πλεονεξία and πλεον ἔχειν] including the pleasure, that actions in accord with the peak of nobility procure for one?<sup>118</sup>

Here then is the central question of virtue: is it a means to an end or is it to be treasured and cultivated for its own sake? I have shown that at a critical moment of his interpretation of *Cyropaedia* in *On Tyranny*, Strauss claimed that Xenophon shared the instrumental conception of virtue that his Cyrus had used to corrupt what later Straussians – albeit not Strauss himself – would call “the republican regime”. In opposition to Faulker’s celebration of Panthea’s nobility,<sup>119</sup> Bartlett has kept that spirit alive, and he therefore ridicules the notion that it is “praise” that would persuade someone “to prefer ‘death’ to flight”. The negation involved here is extreme, and therefore revealing, for it is not praise, let alone pleasure, that motivates the philosopher’s excellence: it is not so that Xenophon and Plato will praise and remember him that Socrates died in prison.<sup>120</sup> Both of the great Socratics did their level best to create the kind of λόγοι that Cyrus uses a rhetorical question to prove do not exist.<sup>121</sup> In any case, the dialogue between Bartlett and Faulkner illustrates the two poles of the Straussian reception: Faulkner is critical of Cyrus whereas Bartlett follows the clues buried in *On Tyranny* and aligns Xenophon’s intentions with the achievements and methods of his Cyrus.

There is a historical coda to the story, one that creates an interesting counterpoint with Ambler’s salutary view that Xenophon expected us to give a “sunny” reading to his text *at first*. Shortly after coming to the United States in 1938, Strauss included a section “On Xenophon’s *Education of Cyrus*” in an unpublished essay called “On the Study of Classical Political Philosophy”,<sup>122</sup> and claimed, immediately after his initial encounter with the text, that Xenophon’s “apparent praise of Cyrus’ apparently marvelous



achievement actually is a most stringent censure of a thoroughly bad management of public affairs: the whole *Education of Cyrus* is thoroughly ironical".<sup>123</sup> There is no trace here of "Xenophon's most perfect ruler",<sup>124</sup> just as there is no trace in *On Tyranny* of "the hatefulfulness of barbarism".<sup>125</sup> The contrast is especially evident in the following:

Xenophon's descriptions of the (original) Persian constitution and the Median constitution do not leave the slightest doubt that he judged the former to be absolutely superior to the latter: the Median spirit is characterized by a barbarian coarseness and servility; the Persian spirit apparently unites all which is best in both Sparta and Athens.<sup>126</sup>

Whereas Ambler made a "dark" reading the product of second thoughts, in Strauss's case it would be an initially "dark" reading that would later become something like "sunny".

Since this fragment was only published in 2018, none of the Straussians reviewed in this article had access to it. But it is astonishing to discover that Strauss's first impression of the text anticipates the critical readings of Rubin, Faulkner, and Reisert rather than supporting the more Cyrus-friendly approach that informs Bruell, Newell, and Bartlett. Leaving aside the important question of why Strauss's views changed in the decade between 1938 and 1948 – given the period in question, the obvious explanation is the Second World War – the important point for now is simply that his first reading of the text was unquestionably "dark". There is comfort in that: perhaps a Strauss-inspired method of reading will eventually triumph over Strauss's own political ends. Until then, these recent discoveries now add the master's own voice – however inaudible it was to his followers, and however inconsistent it is with his own remarks in *On Tyranny* – to a sensibly ironic reading of *Cyropaedia*,<sup>127</sup> a reading that finds no legitimacy in Cyrus, no support for his subversion of "the republican regime", and therefore gives no ground whatsoever to "tyranny at its best".

RESUMO

Em *Sobre tirania*, Leo Strauss escreveu sobre *Cirópédia* de Xenofonte: “Essa obra nunca foi estudada por historiadores modernos com sequer uma fração mínima de cuidado e de concentração que ela merece e que é preciso para revelar o seu significado.” Em parte, graças aos seus estudantes, isso não é mais verdade, e esse artigo examina a recepção straussiana de *Cirópédia* entre 1969 e 2015. Contudo, tudo começa com Strauss, que dificilmente deve ter reconhecido as dificuldades envolvidas em revelar “o seu significado”; se não foi o caso de esse significado ter se relevado por si mesmo para ele. É justamente a natureza elusiva dessa revelação que deu aos seus estudantes a liberdade interpretativa para alcançar conclusões que, às vezes, são diametralmente, se não explicitamente, opostas àquelas de Strauss. Uma investigação dessas diferenças ilumina tanto Strauss quanto os seus sucessores como também a distinção entre os métodos interpretativos de Strauss e sua filosofia política.

PALAVRAS-CHAVE

Leo Strauss; *Sobre tirania*; straussiano; Xenofonte; *Cirópédia*.

BIBLIOGRAPHY

- AMBLER, W. Introduction. In: XENOPHON. **The Education of Cyrus**. Translated and Annotated by W. Ambler. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001, p. 1-18.
- BARTLETT, R.C. How to Rule the World: An Introduction to Xenophon's *The Education of Cyrus*. **American Political Science Review**, v. 109, n. 1, p. 143-154, 2015.
- BRUELL, C. **Xenophon's Education of Cyrus**. Ph.D dissertation. Chicago: University of Chicago, 1969.
- \_\_\_\_\_. Xenophon. In: STRAUSS, L.; CROUSEY, J. (Eds.). **History of Political Philosophy**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987, p. 90-117.
- DANZIG, G. Big Boys, Little Boys: Justice and Law in Xenophon's *Cyropaedia* and *Memorabilia*. **Polis**, v. 26, n. 2, p. 242-266, 2009.
- \_\_\_\_\_. The Best of the Achaemenids: Benevolence, Self-Interest and the 'Ironic' Reading of *Cyropaedia*. In: HOBDEN, F.; TUPLIN, C. (Eds.). **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden; Boston: Brill, 2012, p. 499-439.
- DUE, B. **The Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods**. Aarhus: Aarhus University Press, 1989.
- FARBER, J. The *Cyropaedia* and Hellenistic Kingship. **American Journal of Philology**, v. 100, n. 4, p. 496-514, 1979.
- FAULKNER, R. **The Case for Greatness: Honorable Ambition and Its Critics**. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.
- FIELD, L.K. Xenophon's *Cyropaedia*: Educating our Political Hopes. **Journal of Politics**, v. 74, n. 3, p. 723-738, July 2012.
- GERA, D.L. **Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique**. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- GLENN, G.D. Cyrus' Corruption of Aristocracy. In: BRAITHEWAITE, W.T.; MURLEY, J.A.; STONE, R.L. (Eds.), **Law and Philosophy: The Practice of Theory**. volume 1. Athens: Ohio University Press, 1992, p. 146-163.
- GRAY, V. **Xenophon's Mirror of Prince**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- 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.
- JOHNSON, D.H. Review of *Xenophon's Mirror of Princes: Reading the Reflections* by Gray. **Classical Philology**, v. 108, n. 1, p. 82-86, Jan. 2013.
- MINOWITZ, P. **Straussophobia: Defending Leo Strauss and Other Straussians Against Shadia Drury and Other Accusers**. Lanham, MD: Lexington, 2009.

- NADON, C. From Republic to Empire: Political Revolution and the Common Good in Xenophon's *Education of Cyrus*. **American Political Science Review**, v. 90, n. 2, p. 361-374, Jun. 1996.
- \_\_\_\_\_. **Xenophon's Prince**: Republic and Empire in the *Cyropaedia*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- NEWELL, W.R. Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's *Education of Cyrus*. **Journal of Politics**, v. 45, n. 4, p. 889-906, Nov. 1983.
- \_\_\_\_\_. Machiavelli and Xenophon on Princely Rule: A Double-Edged Encounter. **Journal of Politics**, v. 50, n. 1, p. 108-130, Feb. 1988.
- \_\_\_\_\_. **Tyranny**: A New Interpretation. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013.
- PANGLE, T.L. **The Socratic Way of Life**: Xenophon's *Memorabilia*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- \_\_\_\_\_. Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings. In: VANDER WAERDT, P.A. (Ed.), **The Socratic Movement**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995, p. 127-150.
- RASMUSSEN, P.J. **Excellence Unleashed**: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundations of Politics. Lanham, MD: Lexington, 2009.
- RAY, J. The *Education of Cyrus* as Xenophon's 'Statesman'. **Interpretation**, v. 19, n. 3, p. 225-242, Spring 1992.
- REISERT, J. Xenophon on Gentlemanliness and Friendship. In: KRAUSE, S.R.; MCGRAIL, M.A. (Eds.), **The Arts of Rule**: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield. Lanham, MD: Lexington, 2009, p. 23-41.
- \_\_\_\_\_. Ambition and Corruption in Xenophon's *Education of Cyrus*. **Polis**, v. 26, n. 2, p. 296-315, 2009b.
- RUBIN, L.G. Love and Politics in Xenophon's *Cyropaedia*. **Interpretation**, v. 16, n. 3, p. 391-413, Spring 1989.
- STRAUSS, L. The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon. **Social Research**, v. 6, n. 4, p. 502-536, November 1939.
- \_\_\_\_\_. On Classical Political Philosophy (1945). In: STRAUSS, L. **What is Political Philosophy?** And Other Studies. Glencoe, IL: Free Press, 1959, p. 78-94.
- \_\_\_\_\_. **On Tyranny**: An Interpretation of Xenophon's *Hiero*. Foreword by A. Johnson. New York: Political Science Classics, 1948.
- \_\_\_\_\_. Restatement on Xenophon's *Hiero*. In: **On Tyranny**: An Interpretation of Xenophon's *Hiero*. Foreword by Alvin Johnson. New York: Political Science Classics, 1948b, p. 177-212.
- \_\_\_\_\_. **Thoughts on Machiavelli**. Glencoe, IL: Free Press, 1958.

- \_\_\_\_\_. Relativism. In: PANGLE, T.L. (Ed.), **The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1989, p. 13-26.
- \_\_\_\_\_. **The City and Man**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1964.
- \_\_\_\_\_. Xenophon (1963). **Leo Strauss Transcripts**, Session 16: (Cyropaedia VIII), no date, Chicago, The Leo Strauss Center. Available at: <<http://leostrasstranscripts.uchicago.edu/navigate/8/16/>>
- \_\_\_\_\_. Greek Historians. **Review of Metaphysics**, v. 21, n. 4, p. 656-666, Jun. 1968.
- \_\_\_\_\_. **Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus** [originally published in 1970]. Preface by A. Bloom, Foreword by C. Bruell, with a new, literal translation of the *Oeconomicus* by C. Lord. South Bend, IL: St. Augustine's Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Xenophon's Socrates** [originally published in 1972]. Foreword by C. Bruell. South Bend, IL: St. Augustine's Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. **On Tyranny**; Revised and Expanded Edition; Including the Strauss-Kojève Correspondence. Edited by V. Gourevitch and M. S. Roth. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften**, Band 3; Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften—Briefe. Edited by H. Meier, with the editorial assistance of W. Meier. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2002.
- \_\_\_\_\_. On Xenophon's *Education of Cyrus* (1938). In: COLEN, J.A.; MINKOV, S. (Eds.). **Toward Natural Right and History: Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937-1946**. Chicago: University of Chicago Press, 2018, p. 138-146.
- TAMIOLAKI, M. Xenophon's *Cyropaedia*: Tentative Answers to an Enigma. In: FLOWER, M.A. (ed.). **The Cambridge Companion to Xenophon**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017, p. 174-194.
- \_\_\_\_\_. Being or Appearing Virtuous? The Challenges of Leadership in Xenophon's *Cyropaedia*. In: KAMPAKOGLU, A.; NOVOKHATKO, A. (Eds.). **Gaze, Vision, and Visuality in Ancient Greek Literature**. Berlin; Boston: de Gruyter, 2018, p. 308-330.
- \_\_\_\_\_. Straussian Readings of the *Cyropaedia*. Challenges and Controversies." In: JACOBS, B.; ROLLINGER, R. (Eds.). **Xenophon's Cyropaedia**. Proceedings of a Conference Held at Marburg in Honour of Christopher Tuplin, December 1-2, 2017. Leipzig: Harrassowitz, Forthcoming.
- TANGUAY, D. **Leo Strauss: An Intellectual Biography**. Translated by C. Nadon. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.
- TATUM, J. **Xenophon's Imperial Fiction**, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

VOEGELIN, E. **On Tyranny** [a review of *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's Hiero* by Leo Strauss]. **The Review of Politics**, v. 11, n. 2, p. 241-244, April 1949.

XENOPHON. **Xenophontis Opera Omnia**, five volumes. Edited by E.C. Marchant. Oxford: Clarendon Press, 1900-1920.

\_\_\_\_\_. **The Education of Cyrus**. Translated and Annotated by W. Ambler. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **The Shorter Writings**. Edited by G.A. McBrayer. Ithaca; NY; London: Cornell University Press, 2018.

ZUCKERT, C.H.; ZUCKERT, M. P. **The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2008.

<sup>1</sup> Cf. Tamiolaki (forthcoming).

<sup>2</sup> ZUCKERT, 2008.

<sup>3</sup> Beginning with Strauss, *The Spirit of Sparta* (1938), then followed by Strauss, *On Tyranny* (originally published 1948), Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse* (originally published in 1972), and Strauss, *Xenophon's Socrates* (originally published in 1970).

<sup>4</sup> See STRAUSS, 1989, p. 24.

<sup>5</sup> For the principal proponent of this reading, see Gray (2011, p. 56, 247) for “dark” and “darker.” For “sunny” – Gray prefers “innocent” (2011, p. 5) – see Johnson (2013, p. 82): “For Gray’s second goal is to persuade us that we ought not to be tempted by interpretations in which Xenophon’s presentation of leadership is less transparent, more nuanced, and less sunny.”

<sup>6</sup> Cf. TAMIOLAKI, 2017, p. 190.

<sup>7</sup> Strauss (1959, p. 93-94): “From this point of view the adjective ‘political’ in the expression ‘political philosophy’ designates not so much a subject matter as a manner of treatment; from this point of view, I say, ‘political philosophy’ means primarily not the philosophic treatment of politics, but the political, or popular, treatment of philosophy, or the political introduction to philosophy – the attempt to lead qualified citizens, or rather their qualified sons, from the political life to the philosophic life.” For Strauss’s “On the Study of Classical Political Philosophy” (1938), see Colen; Minkov (2018, p. 126-151); the portion of this only recently published fragment that deals with the *Cyropaedia* will be considered at the end.

<sup>8</sup> TAMIOLAKI, 2017, p. 194: “scholars who discern a greater subtlety in Xenophon are not necessarily Straussian”.

<sup>9</sup> See especially Strauss, *On Tyranny*, chapter 4. First published as Strauss, *On Tyranny; An Interpretation of Xenophon's Hiero* (1948), I will cite the new edition. It also includes Strauss, “Restatement”.

<sup>10</sup> See especially Strauss (1998, p. 96, n. 7, p. 145, n. 6, p. 155, n. 2, p. 203, p. 205, n. 1); also mentioned in Strauss (1939) and Strauss (1998b).

<sup>11</sup> STRAUSS, 1948, p. 106, n. 3; cf. Strauss (1958, p. 291): “For him [*sc.* Machiavelli] the representative par excellence of classical political philosophy is Xenophon, whose writings he mentions more frequently than those of Plato, Aristotle, and Cicero taken together or those of any other writer with the exception of Livy. Xenophon’s *Education of Cyrus* is for him the classic presentation of the imagined prince”.

<sup>12</sup> STRAUSS, 1948, p. 291.

<sup>13</sup> Idem, *ibidem*, p. 24.

<sup>14</sup> The fifteen uses of “tyranny at its best,” beginning at Strauss (1948, p. 68), and reaching a resolution on page 75 (along with the supporting notes) make this the most important passage in the book for understanding Strauss’s reading of *Cyropaedia* (hereafter, *Cyr.*).

<sup>15</sup> STRAUSS, 1948, p. 24.

<sup>16</sup> Idem, *ibidem*, p. 108, n. 21.

<sup>17</sup> Xenophon’s *Oeconomicus* ends with a vivid description of the difference between kingly and tyrannical rule (21.11-12); all citations of Xenophon will be based on Marchant, *Xenophontis Opera Omnia*. Other abbreviations are *Ag.* (*Agesileus*), *An.* (*Anabasis*), *Mem.* (*Memorabilia*), and *Oec.* (*Oeconomicus*).

<sup>18</sup> STRAUSS, 1948, p. 34.

<sup>19</sup> See Idem, 1968, p. 665: “But it is necessary to pursue this theme much further, *i.e.*, Xenophon’s concealed and serious judgment on Agesilaus. I would not hesitate to say that Agesilaus was not a man after Xenophon’s heart. How could a man with Xenophon’s lack of pomposity and even gravity have unqualifiedly liked a man as absurd, as pompous, as theatrical as the Agesilaus of

Xenophon's description (as distinguished from his explicit judgments)?"

<sup>20</sup> *Cyr.*, 8.8.2.

<sup>21</sup> Cf. *Cyr.* 8.3.13-14, which implements 8.1.40-41.

<sup>22</sup> STRAUSS, 1948, p. 46. The attached note cites *Cyr.* 1.3.10 and 1.3.18. He formally retracts the objectionable claim on 75: "It is true, in the *Education of Cyrus* he occasionally refers to a tyrant who was apparently happy; he does not say, however, that he [sc. Astyages] was beneficent or virtuous".

<sup>23</sup> Strauss (1948) mainly the pages 45, 59, 62, 69, 74-76 (note the overlap with "tyranny at its best"), 99 (three times), and p. 120, n. 46 (which cites *Cyrop.* 8.1.22 and is attached to page 74).

<sup>24</sup> STRAUSS, 1948, p. 62.

<sup>25</sup> Idem, *ibidem*, p. 117, n. 66.

<sup>26</sup> One wonders for whom? Cf. STRAUSS, 1948, p. 29-30: "At first glance, the work as a whole [*sc. Hiero*] clearly conveys the message that the life of a beneficent tyrant is highly desirable. But it is not clear what that message means since we do not know to what type of men it is addressed. If we assume that the work is addressed to tyrants, its intention is to exhort them to exercise their rule in a spirit of shrewd benevolence. Yet only a very small part of its readers can be supposed to be actual tyrants. The work as a whole may therefore have to be taken as a recommendation addressed to properly equipped young men who are pondering what way of life they should choose—a recommendation to strive for tyrannical power, not indeed to gratify their desires, but to gain the love and admiration of all men by deeds of benevolence on the greatest possible scale [note 2]". The attached note cites, among others, *Cyr.* 8.2.12, a description of "the eyes and ears of the king", on which see Bartlett (2015, p. 151): "There he [*sc. Cyrus*] attempts to make up for his lack of knowledge by means of the so-called "Ears and Eyes of the King" – that is, a clandestine network of informants who report whatever it may be useful for him to know. The result of this, which Stalin could approve of, is that the people "are everywhere afraid to say what is not advantageous to the King, just as if he himself were listening, and to do whatever is not advantageous, just as if he himself were present" (8.2.10–12).

<sup>27</sup> STRAUSS, 1948, p. 68.

<sup>28</sup> Idem, *ibidem*, p. 69.

<sup>29</sup> For the importance of *Cyr.* 1.3.16-17 in establishing this principle, see Danzig (2009); although not identifiable as a Straussian – his advisor at Chicago was Arthur W. H. Adkins – Danzig is closer in spirit to Strauss's Xenophon than are most of the Straussians considered in this article. See Strauss (1948, p. 120, n. 38), and Strauss (1998, p. 96, n. 7), for *Cyr.* 1.3.17.

<sup>30</sup> In addition to *Cyr.* 1.2.1, see Strauss (1948b, p. 182): "It must here suffice to note that Cyrus' second step is the democratization of the army, and that the end of the process is a regime that might seem barely distinguishable from the least intolerable form of tyranny. But one must not overlook the essential difference between Cyrus' rule and tyranny, a distinction that is never obliterated. Cyrus is and remains a legitimate ruler".

<sup>31</sup> STRAUSS, 1948, p. 74.

<sup>32</sup> Idem, *ibidem*, p. 120, n. 46.

<sup>33</sup> Xenophon, *Cyr.* 8.1.22. See Ambler's translation and annotations of *The Education of Cyrus* (2001, p. 237).

<sup>34</sup> STRAUSS, 1948, p. 75.

<sup>35</sup> Idem, *ibidem*, p. 121, n. 50.

<sup>36</sup> Cf. *Cyr.* 3.1.40 (Ambler): "And Cyrus said, 'But by the gods, Armenian, the wrongs you have committed [*i.e.*, killing 'the Armenian Socrates'] seem to me to be human. Tigranes, have sympathy for your father". Cf. RAY, 1992, p. 239:



“Cyrus does not show any interest in an Armenian philosopher”.

<sup>37</sup> See Strauss (1948, p. 120, n. 40), begins by citing *Cyr.* 8.1.22 (quoted above); for elucidation of the connection between this passage and the sentence, apparently a non sequitur, that follows it (“Simonides recommends honors for those who discover something useful for the city”), cf. *Cyr.* 8.1.29 and 8.2.27.

<sup>38</sup> STRAUSS, 1948, p. 125-126, n. 60; this note refers to “Xenophon’s most perfect ruler, the older Cyrus”, and compares him to Socrates with respect to beauty. But it ends by referring the reader back to page 121, n. 50, the very note that leads us to it: “Does Hiero’s education explain why he is not a perfect ruler? [Yes, it does; unlike ‘Xenophon’s most perfect ruler,’ he requires an education, *i.e.*, as a tyrant, he requires instruction]. Only the full understanding of the education of Cyrus [*i.e.*, that he required none] would enable one to answer this question. Compare IV, note 50 above.” Strauss’s interpretation of *The Education of Cyrus* hinges on “the full understanding of the education of Cyrus” not only in a tautological sense, thanks to page 120, n. 50: “The tyrant needs essentially a teacher, whereas the king does not.” It is therefore characteristic of Strauss’s Xenophon that he did not name his *Hiero* “The Education of Hiero” even though that is what it depicts.

<sup>39</sup> STRAUSS, 1948, p. 75.

<sup>40</sup> Naturally Strauss (1948, p. 121, n. 51) also cites *Cyr.* (1.3.18 and 1.2.1).

<sup>41</sup> See Glenn (1992), a useful piece that challenges Strauss’s claims about Cyrus being a legitimate king beginning on 146-47: “But while this ‘may be said’ [he has just quoted Strauss, *On Tyranny*, 24], it contradicts part of what Xenophon thinks kinship is”. Glenn’s observation that Xenophon does not call Cyrus a king until the end of the book (on *Cyr.* 8.2.13; see p. 150 and p. 160, n. 3) is easily overlooked and deserves consideration, as do the first and second criticisms of Strauss (GLENN, 1992, p. 162, n. 24).

<sup>42</sup> STRAUSS, 1948, p. 104.

<sup>43</sup> See *Idem*, *ibidem*, p. 117, n. 66.

<sup>44</sup> STRAUSS, 1948, p. 107, n. 2.

<sup>45</sup> It is mentioned only once; see STRAUSS, 1948, p. 119, n. 15.

<sup>46</sup> STRAUSS, 1948b, p. 181: “Its explicit intention is to make intelligible Cyrus’s astonishing success in solving the problem of ruling human beings”.

<sup>47</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 181.

<sup>48</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 181.

<sup>49</sup> *Idem*, 1948, p. 99.

<sup>50</sup> Strauss (1948b, p. 181) cites *Cyr.* 1.5.5-14 in the parenthesis that follows, with this sentence (1948b, p. 181-82) intervening: “The destruction of aristocracy [note that Strauss never refers to the old Persia as a republic or republican] begins, as one might expect, with the corruption of its principle”. The principle in question is that virtue is to be pursued for its own sake, not for the sake of other goods.

<sup>51</sup> The only other time *Cyr.* 1.5 is cited in Strauss (1948, p. 123, n. 28) (*Cyr.* 1.5.12).

<sup>52</sup> STRAUSS, 1948, p. 100.

<sup>53</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 203.

<sup>54</sup> But the mention of “pleasure” is necessary for Strauss; cf. Strauss (1948, p. 93): “If Simonides [*sc.* in Hiero] can be said to recommend virtue at all, he recommends it, not as an end, but as a means. He recommends just and noble actions to the tyrant as means to pleasure. In order to do this, Simonides, or Xenophon, had to have at his disposal a hedonistic justification of virtue”. For attention to this important passage, see Ray (1992, p. 242, n. 6). As indicated by this attention, Ray’s article is *sui generis*, and discussion of it will be confined to the notes. But to return to the issue at hand, Strauss will make the most of this

“have at his disposal” when he makes the jump between Cyrus and Xenophon below.

<sup>55</sup> See Strauss (1964, p. 50): “If someone quotes a passage from the dialogues in order to prove that Plato held such and such a view, he acts about as reasonably as if he were to assert that according to Shakespeare life is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing”.

<sup>56</sup> STRAUSS, 1948, p. 130, n. 48.

<sup>57</sup> The “also” is vitiated by Xenophon, *Ag.* 10.3 (translated by Bartlett): “what belongs less to lamentation than a life of renown and a death in due season?” For the translations here and in the following note, see Xenophon, *The Shorter Writings* (2018).

<sup>58</sup> Xenophon (*An.* 7.7.41) describes himself telling Seuthes that for “a man and especially for a leader”, there is no possession “more beautiful” or “more luminous” than “virtue, and justice, and nobility”, a text impossible to square with a merely instrumental justification of virtue, whereas the last words of Simonides (*Hiero*, 11.15) clearly present happiness (“without being envied,” as per David K. O’Connor) as “the finest and most blessed of all the possessions of human beings”. As for Theopompus (Xen. *An.* 2.1.12), it is neither our weapons nor “the good things” of others that make our virtue good.

<sup>59</sup> Simonides, fragment 5 (Bergk) is, of course, the poem that Socrates interprets in Plato’s *Protagoras*; it would require an interpretation of that text – and of the exegesis of Simonides just past its center – to determine whether Socrates is endorsing or ridiculing a strictly instrumental account of virtue.

<sup>60</sup> The most astute comment on *On Tyranny* remains Voegelin (1949, p. 242): “Both works [*sc.* *Hiero* and *Cyr.*] fundamentally face the same historical problem [naturally Strauss does not regard the problem as simply historical; see his response in “Restatement”, 180] of the new leadership; and it is again perhaps only the lack of an adequate vocabulary that makes the two solutions of the perfect king and the improved tyrant more opposed to each other than they really are”. It is, however, less a matter of vocabulary than the fact that by contrasting the two works – by making them appear to be “more opposed to each other than they really are” – Strauss is interpreting Xenophon to be offering “a prudently presented lesson in political prudence”.

<sup>61</sup> After defining it at Strauss (1948, p. 71) (“aristocracy, the aim of which was said to be virtue”), Strauss applies it to Persia at page 119, n. 25 (the only time in *On Tyranny*, it should be remarked), and at pages 181-182 (five times). See also Strauss (1958, p. 291): “Xenophon’s *Hiero* is the classic defense of tyranny by a wise man, and the *Education of Cyrus* describes how an aristocracy can be transformed by the lowering of the moral standards into an absolute monarchy ruling a large empire”.

<sup>62</sup> For Strauss’s (“the lady doth protest too much”) insistence on this point in “Restatement”, see 182: “But one must not overlook the essential difference between Cyrus’ rule and tyranny, a distinction that is never obliterated (except, that is, by Machiavelli), cf. Strauss (1948, p. 24). Cyrus is and remains a legitimate ruler. He is born as the legitimate heir to the reigning king, a scion of an old royal house. He becomes the king of other nations through inheritance or marriage and through just conquest, for he enlarges the boundaries of Persia in the Roman manner: by defending the allies of Persia [note that the later reception will repeatedly puncture this pose, characteristic of the ‘sunny’ reading]. [...] [deleting some remarks on English history]. Xenophon did not even attempt to obliterate the distinction between the best tyrant and the king because he appreciated too well the charms, nay, the blessings of legitimacy”.

<sup>63</sup> For the use of this term, never explicitly connected to the old Persia, see STRAUSS, 1948, p. 178-180. Cf. GERA, 1993, p. 290: “While we cannot conclude

from Cambyses' statement [*sc.* in *Cyr.* 8.5.24] that Cyrus is to be considered a tyrant, it is clear that Xenophon is distinguishing here between two distinct regimes—the traditional Persian 'constitutional monarchy' described in Book I and Cyrus' more despotic rule over his empire, as outlined in Books 7 and 8 of the *Cyropaedia*".

<sup>64</sup> Bruell (1969): "That the *Education of Cyrus* by Xenophon is today a proper subject of study for a student of political science, insofar as the subject matter of the book is concerned, no one who has read it will, I believe, dispute. For it deals with republican rule and absolute monarchy and how the one regime is transformed into the other". Strauss left Chicago for California in 1968.

<sup>65</sup> See Bruell (1969), chapter 2 ("Republican Persia") and chapter 4 ("The Transformation of Republican Persia").

<sup>66</sup> In the chapter on "Republican Persia," Bruell momentarily steps back in "Dissertation" (1969, p. 18), when he refers to "the oligarchical Persian regime" (but cf. "the Persian republic" on page 16) before settling the issue as follows: "It is perhaps not too much to say that that corruption [*sc.* Cyrus's] appeared for a time to be a solution to the problem of republican Persia, a problem manifested both in the defectiveness of its education to justice and in its oligarchical regime. It is above all Cyrus' apparent solution to the problem of republican Persia and what is represented by republican Persia that constitutes his 'solution' to the political problem".

<sup>67</sup> But he would later do so in the classroom; see Leo Strauss, "Xenophon" (1963), session 16: "Cyrus was just crown prince in a very limited monarchy, in fact a republic" at <<http://leostrasstranscripts.uchicago.edu/navigate/8/16/>> (accessed August 10, 2020).

<sup>68</sup> The first section of this chapter ("Cyrus' Speech to the Persians") deals with the Subversive Speech; note that he quotes the triad – as Strauss had before him – at the end of *Cyrp.* 1.8.9 in Bruell (1969, p. 27): "they may win for themselves and the city much wealth, much happiness, and great honors (*Cyr.* 1.5.8-9)".

<sup>69</sup> BRUELL, 1987, p. 102.

<sup>70</sup> NADON, 1996, p. 373: "Certainly, Xenophon's description of the short-lived and hollow splendor of the empire and the particularly dire consequences of its collapse is meant to provide a defense of the stable if austere politics of the republican regime (BRUELL, 1987, p. 101-2)".

<sup>71</sup> BRUELL, 1969, p. 95.

<sup>72</sup> There is only a hint of this move in Strauss (1948b, p. 182): "The quick success of Cyrus' first action [*sc.* the Subversive Speech] forces the reader to wonder whether the Persian aristocracy was a genuine aristocracy; or more precisely, whether the gentleman in the political or social sense is a true gentleman".

<sup>73</sup> BRUELL, 1969, p. 131; cf. p. 132: "The *Education of Cyrus* points above all to the necessity of a study of those writings [*sc.* Xenophon's Socratic writings]".

<sup>74</sup> Idem, *ibidem*, p. 133: "We would hope to learn from a study of the Socratic writings whether Socrates was able to discover a pursuit of excellence which is intrinsically pleasant, or whose natural attractiveness confirms it to be truly human and thus to effect such a union of the noble understood as the virtuous and the noble understood as the splendid or beautiful as Cyrus seemed to aim at".

<sup>75</sup> As "proved" by STRAUSS, 1948, p. 130, n. 48. Note that Strauss's claim that "Xenophon is more explicit than Aristippus in praising the pursuit of sensual pleasure" (1948, p. 100) is proved by Xenophon, *Mem.* 1.3.8-13 (1948, p. 130, n. 47), the pre-Socratic youngster Socrates calls a fool because he *fails* to realize how strong is the allure of sensual pleasure (1.3.13).

<sup>76</sup> NADON, 1996, p. 373: “The *Education of Cyrus* does not present so much a comparison of the strengths and weaknesses of republican and imperial politics as an elaboration of the contradictions and limitations of the attainment of justice and the common good in both regimes: in other words, a critique of politics and political life tout court”.

<sup>77</sup> Unfortunately, I have been unable to obtain this document, and my discussion of will depend on Newell (1983) and Newell (1988).

<sup>78</sup> HIGGINS, 1977, p. xiii: “the respect and enthusiasm of such a keen mind for Xenophon’s thought have been for a younger reader sharing this attitude a constant encouragement”. Higgins takes the view that *Cyrop.* 8.8 indicates the transitory nature of all human achievements (1977, p. 59) and thus does not reflect badly on Cyrus; his is therefore a traditionally “sunny” reading.

<sup>79</sup> Rubin (1989) is much aided in her “dark” reading by both Glenn (1992) and Farber (1979, esp. p. 499-501) on ἀρετή (virtue), the strictly instrumental aspects of which he illuminates without celebrating. Rubin’s thesis is stated on page 411: “In the end Xenophon does not endorse Cyrus’ approach to rule”, and she breaks with the spirit of Strauss earlier on the same page by pointing out the obvious without palliating it: “The end of Cyrus’ virtue is his own self-interest”. She is quite perfect on the implications of 8.8 (1989, p. 480) and brilliant on page 412: “Not only does Cyrus display a spurious virtue, he renders his political subjects incapable of practicing or even of recognizing true virtue”. For the ablest defense of self-interested virtue as anything but spurious, see Danzig (2012). For inconclusive references to “true virtue” – unless, that is, it is “the view that virtue is for its own sake” (2012, p. 230) – see Ray (1992, p. 228, 242, n. 9).

<sup>80</sup> NEWELL, 1983, p. 897. So fond is Newell of this insight that he repeats it in Newell (2013, p. 202), the culmination of his most recent comments on the Subversive Speech (2013, p. 198-202).

<sup>81</sup> The title of a section in Newell (1983, p. 893-98); for another example of even less linguistic restraint than Bruell, see “Xenophon’s critique of the republican regime” on Newell (1983, p. 896).

<sup>82</sup> NEWELL, 1983, p. 893: “In keeping with classical republicanism as a whole, Xenophon’s idealized Persia [note that he is here referring to pre-Cyrus Persia] does not merely coerce obedience, but assumes that this gentlemanly way of life is naturally the most fulfilling [there is not a shred of textual evidence in *Cyr.* to support this claim]. The most important level of Xenophon’s critique centers on the regime’s failure to satisfy the nature of Cyrus, its own most distinguished product”. Instead of seeing Lincoln’s “man of towering ambition” as a threat to the republic, Newell finds a critique of republicanism in “the regime’s failure to satisfy” him.

<sup>83</sup> NEWELL, 1983, p. 904.

<sup>84</sup> Idem, 1988, p. 126: “Xenophon’s unusual and equivocal position—less republican than Plato and Aristotle, less ‘princely’ than Machiavelli—explains the double-edged relationship of his political thought to Machiavelli’s”.

<sup>85</sup> Idem, *ibidem*, p. 121: “Xenophon’s reservations about the methods and character of a ruler like Cyrus help to explain Machiavelli’s reservations about Xenophon as an analyst of princely success”.

<sup>86</sup> Cf. Idem, *ibidem*, p. 126: “This mixture of admiration for Cyrus [*i.e.*, the ‘sunny’ reading] and reservations about him [*i.e.*, the ‘dark’ reading] makes Xenophon unwilling to depict Cyrus either as an out-and-out tyrant or as morally flawless” with Newell (1983, p. 900): “But neither is Cyrus a king conventionally speaking. He floats somewhere between being a king and a tyrant according to Xenophon’s conventional definitions of those terms, for although he rules over willing subjects in accordance with knowledge, he could never

have founded his rational empire without abrogating the laws of Persia and terrorizing the vanquished”.

<sup>87</sup> NEWELL, 1983, p. 905; last word.

<sup>88</sup> NADON, 1996, p. 373.

<sup>89</sup> Due (1989, p. 234-235) is a reliably “sunny” interpretation nevertheless illuminated by her remarks on “Xenophon’s Audience”. Tatum (1989) is a “mixed-message” reading at the opposite end from Strauss’s. Gera (1993, p. 290) is of altogether higher caliber, and her emphasis on *πλεονεξία* in Cambyses’ final address to Cyrus (*Cyr.* 8.5.24) opens the door to the proper reading of the Subversive Speech, *i.e.*, one that emphasizes *πλέον ἔχωσιν* at 1.5.9, not the final triad (cf. NEWELL, 1983, p. 901; NADON, 1996, p. 365).

<sup>90</sup> See Tanguay (2007). Note that the most careful account (and defense) of Strauss’s reading of *Cyropaedia* in *On Tyranny* by a Straussian is in a book about Strauss, not about Xenophon; see Minowitz (2009, p. 75-76, esp. p. 94-95, n. 95).

<sup>91</sup> See Nadon (2001, p. 164): “He [*sic*. Xenophon] therefor mutes his criticisms of empire so as to increase the likelihood that his works will be preserved in the coming political order”. On the previous page, he has claimed: “Xenophon both foresees the passing away of the polis and its distinctive way of life and explores the consequences of the almost inevitable emergence of empire on the Asiatic model”.

<sup>92</sup> NADON, 2001, p. 13-25.

<sup>93</sup> Idem, *ibidem*, p. 87-100.

<sup>94</sup> Idem, *ibidem*, p. 89.

<sup>95</sup> Idem, *ibidem*, p. 107.

<sup>96</sup> Ambler (2001, p. 18) last word: “And in his *Anabasis* we see Xenophon himself become a ruler and do so to the advantage of all concerned. Cyrus reduced more men to obedience than did anyone else, and Machiavelli testifies to the usefulness of his education about how to rule. But Xenophon puts this impressive accomplishment in the context of other achievements still more worthy of admiration and study”. Cf. RAY, 1992, p. 241), especially “the complete man”.

<sup>97</sup> AMBLER, 2001, p. 11.

<sup>98</sup> Idem, *ibidem*, p. 18.

<sup>99</sup> Cf. Bartlett (2015, p. 154) last word: “The ‘education’ of the title may include not only the education that Cyrus received but also the education that he makes possible for us, thanks to the artfulness of Xenophon”. Cf. RAY, 1992, p. 226: “The title is, however, not without ambiguity, for Cyrus both receives and education and imparts (inflicts) an education”.

<sup>100</sup> The honor is shared; see Nadon (2001, p. 142): “There is absolutely nothing in the *Cyropaedia* to suggest that its author wished or thought its meaning to be apparent on a single, cursory reading, while there is much in both its contents and peculiar narrative structure [Nadon is discussing 8.8] to indicate the contrary”.

<sup>101</sup> Rasmussen (2009). The chapter on “Cyrus’ Socratic Education” is cited and praised in Newell (2013, p. 226, n. 16), and it not surprisingly echoes Bruell and Newell near the end on page 95: “Nevertheless, Xenophon’s ability, as a philosopher, to benefit the city is ultimately limited by his awareness of the gap between the inevitably contradictory beliefs and requirements of the city and the philosophic understanding of the universal and transpolitical nature of human excellence”. I hope I have sufficiently indicated the role this move plays in a “sunny” response to the “dark”.

<sup>102</sup> FAULKNER, 2007, p. 127-176.

<sup>103</sup> Idem, *ibidem*, p. 128.

<sup>104</sup> FAULKNER, 2007, p. 130: “There is no doubt, however, that Xenophon begins with the benefits and the grandeur, and this corresponds to a reader’s broad impression that Xenophon’s Cyrus is of virtue without defect”.

<sup>105</sup> Idem, *ibidem*, p. 132.

<sup>106</sup> Idem, *ibidem*, p. 133.

<sup>107</sup> Idem, *ibidem*, p. 151-158; the opening paragraph of this section will be quoted below. He does not cite Rubin; hence “long forgotten”.

<sup>108</sup> REISERT, 2009, p. 23. Cf. RAY, 1992, p. 242, n. 12.

<sup>109</sup> See GERA, 1993, p. 291, n. 47.

<sup>110</sup> REISERT, 2009b, p. 308: “The ill effects on the character of those subject to Cyrus’ rule are nothing other than the natural consequences of the institutions Cyrus established”.

<sup>111</sup> See Idem, *ibidem*, p. 302-310, esp. p. 303. (“Cyrus and the Corruption of the Peers”): “It is clear, as Newell and Nadon observe, that Cyrus’ first speech to his army is an attempt to corrupt his troops by teaching that virtue is not to be practiced for its own sake but only in order to secure external goods. They suggest that Cyrus’ success with the Peers suggests that the Persian education did not produce genuine lovers of virtue but only succeeded in inspiring the Peers with the love of honor. Certainly, they are right to doubt whether a single speech could make good men bad, since Xenophon’s Cyrus so pointedly, and persuasively, reflects on the impossibility of making bad men good by a single address ([*Cyr.*] 3.3.50–54) [a brilliant point that makes my ‘good sense’ inadequate]. At a minimum, Cyrus’ success demonstrates that at least some of the [hand-picked by Cyrus] Persian Peers had not come to love virtue for its own sake; it need not demonstrate the failure of the educational regime as a whole”.

<sup>112</sup> REISERT, 2009b, p. 310.

<sup>113</sup> BARTLETT, 2015, p. 143.

<sup>114</sup> Idem, *ibidem*, p. 146: “Just as those who fail to see Cyrus’s calculating nature misunderstand him, so too do those who see in all his actions nothing but such calculation: ‘Cyrus’s outlook cannot be reduced simply to the instrumental’ (FAULKNER, 2007, p. 152)”. Also Bartlett (2015, p. 150, n. 9): “‘One will not grasp the problem of a Cyrus if one does not grasp his grandeur, that is, what makes him stand out from boyhood as admirable and attractive as well as able and intimidating’ (FAULKNER, 2007, p. 134–35)”.

<sup>115</sup> BARTLETT, 2015, p. 147 and p. 153.

<sup>116</sup> Idem, *ibidem*, p. 149: “Still, the fact that Cyrus sees in pious observance a certain political utility does not by itself establish the insincerity of his practice of it, as little as his conviction of the utility of virtue means that his is a strictly low or mercenary view of virtue.” For the theological-political problem, see “The Piety of Cyrus” (BARTLETT, 2015, p. 148-49) – cf. Ray (1992, p. 239) – and “The Providential Rule of Cyrus” generally (BARTLETT, 2015, p. 149-150, esp. p. 149): “In such circumstances, one can even say, Cyrus takes on the role of a providential god; he attempts to do here and now what the gods evidently do not”.

<sup>117</sup> See Ambler’s (2001, p. 279-280) glossary on “Advantage”, especially “the disposition to get more”. Cf. Ray (1992, p. 242, n. 7).

<sup>118</sup> BARTLETT, 2015, p. 147; the {}’s are in the original, as always, the []’s are mine. For well-placed attention to the importance of honor to Cyrus, see Ray (1992, p. 230): “The hedonism of Cyrus is qualified by the nobility of his chief pleasure, honor.” (It is to this claim that Ray attaches page 242, n. 6, which references *On Tyranny*, p. 93). See also his remarks on “the love of praise” on page 231.

<sup>119</sup> Cf. FAULKNER, 2007, p. 151: “But what of nobility? In particular, what of the grand and almost selfless deeds in which human virtue seems to shine most? The words of Panthea to the husband she so loves bring to mind the shining moment of the *Education*. That moment is not Cyrus’s. Abradatas, honor-bound as he thinks to repay Cyrus for protecting his wife and gleaming with gold and bronze above even Cyrus, leads a spectacular chariot charge on the center of the enemy’s line – and is killed. The book contains no other incident of such noble pathos. It shows the grandeur of nobility – and a certain foolishness. I consider this event at length, partly for the light and the shadows thus cast on Cyrus’s rather cool pursuit of his advantage. Cyrus’s advancement of himself may make him ‘world famous,’ admired by many, and even admired by friends who know him. But is he noble in the precise sense, in the sense of one whose actions involve sacrifice of things important to him for something admirable? Does Cyrus’s focus on his own advantage make him disinclined to sacrifice – and thus not noble and even ignoble?”.

<sup>120</sup> Cf. PANGLE, 2018, p. 211-214. I should also mention Pangle, “Socrates” which discusses *The Education of Cyrus* in “Cyrus as the Alternative to Socrates” (2018, p. 147-50), climaxing with the familiar (“unforgettable”) lesson distinction on page 150.

<sup>121</sup> See *Cyr.* 3.3.51. Cf. RAY, 1992, p. 236, 242, n. 14.

<sup>122</sup> See Colen and Minkov (2018).

<sup>123</sup> STRAUSS, 2018, p. 143.

<sup>124</sup> Idem, 1948, p. 126, n. 60; note the back reference there to page 121, n. 50.

<sup>125</sup> Strauss to Jacob Klein (November 27, 1938) in Strauss (2002, p. 559) (translation mine): “The *Cyropaedia* is a highly un-barbaric depiction of the hatefulness of barbarism, *i.e.*, of its lack of παιδεία, and thereby a most highly ‘educated’ (εὐχαριστότατος) προτρεπτικός το παιδεία”. The Greek might be translated: “a most elegant exhortation to παιδεία”.

<sup>126</sup> Idem, 2018, p. 143.

<sup>127</sup> See Field (2012) and Tamiolaki (2018).

# O melhor dos aquêmidas: benevolência, interesse próprio e a leitura ‘irônica’ da *Ciropédia*<sup>1</sup>

Gabriel Danzig

## RESUMO

Críticos argumentam que, apesar de manter uma aparência de benevolência, em realidade, Ciro busca incansavelmente o seu próprio interesse. Isso, porém, é uma dicotomia falsa. Para Xenofonte, a busca dos próprios interesses não contradiz nem a benevolência nem a beneficência. Ao contrário, a benevolência e a beneficência contribuem para a obtenção dos objetivos de interesse próprio e, portanto, a busca por interesses próprios requer ambas (cf. *Memorabilia* 3.1.10, *Oeconomicus* 12.15). Isso porque as posses mais úteis são os amigos e eles são adquiridos por atos de benevolência. A questão mais complicada é o conflito entre o interesse próprio e os interesses de amigos e aliados. Contudo, conflitos entre interesses sinceros, em oposição a desejos e vontades, não precisam surgir com frequência, uma vez que diferentes indivíduos merecem e se beneficiam de coisas diferentes. Essa compatibilidade de interesses é ilustrada, particularmente, quando Ciro leva a melhor sobre seu tio Ciaxares. Em vez de o fato tê-lo prejudicado, ele avança sobre os interesses de ambos simultaneamente.

## PALAVRAS-CHAVE

Antiguidade Clássica; Xenofonte; *Ciropédia*; benevolência; ironia; Ciro.

SUBMISSÃO 27.4.2021 | APROVAÇÃO 12.7.2021 | PUBLICAÇÃO 1.9.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i41.43364>



#### INTRODUÇÃO

A

*Ciropédia* de Xenofonte apresenta o relato histórico-ficcional de como Ciro fundou o império persa. É fácil presumir que, na composição desse relato, Xenofonte atribui a Ciro todas as melhores qualidades do seu líder ideal. Contudo, um número surpreendentemente grande de pesquisadores tem argumentado que existe uma ironia neste retrato e que, na verdade, Xenofonte tem fortes reservas e objeções ao comportamento e ao modo de governo que ele atribui a Ciro.<sup>2</sup>

Este argumento foi apresentado primeiro por Carlier (1978) e tem sido repetido e desenvolvido por muitos outros pesquisadores.<sup>3</sup> O argumento de Carlier foi, talvez, o mais satisfatório do ponto de vista teórico, porque ele deu uma explicação para o retrato negativo de Ciro. Aceitando a ideia mais antiga de que a *Ciropédia* concerne uma possível conquista grega do leste, Carlier argumenta que, ao invés de oferecer uma visão favorável desse prospecto, Xenofonte oferece uma visão desfavorável. Enquanto Ciro, de fato, tem êxito em conquistar seus inimigos, argumenta Carlier, ele também subjuga seus amigos e aliados, privando-os de liberdade e independência, estabelecendo um regime tirânico. Para embasar esse argumento, Carlier considerou por volta de nove características do regime de Ciro que parecem confirmar seu caráter tirânico ou mau.

Escritores mais recentes deixaram de lado a suposição de que Xenofonte estaria se referindo à possibilidade de uma invasão oriental e se restringem às observações das características negativas do comportamento de Ciro ou de seu regime.<sup>4</sup> Gera<sup>5</sup> lista por volta de treze características negativas e chega à conclusão moderada de que Ciro é um déspota benevolente. Ela acrescenta que o despotismo pode ser necessário para o governo de um império e é, talvez, possível ver nessa conclusão um reflexo do argumento de Carlier – que a conquista em si é uma ideia ruim.

Podemos distinguir quatro argumentos gerais que aparecem nessas críticas de Ciro. Um é que o regime persa original

já era um regime ideal. Uma vez que só pode haver um regime ideal, aquele instituído por Ciro não pode sê-lo.<sup>6</sup> O segundo é que o capítulo final, que delinea a degeneração da Pérsia depois da morte de Ciro, mostra a insuficiência dessas instituições.<sup>7</sup> O terceiro é que os modos de governo que Ciro estabelece, especialmente depois da conquista da Babilônia, são tirânicos ou opressivos com relação aos seus amigos, aliados e dependentes.<sup>8</sup> O quarto é que, apesar da aparência de benevolência, Ciro na verdade está motivado por uma ambição pessoal implacável.<sup>9</sup> Depois de comentários breves sobre os três primeiros argumentos, irei concentrar minha atenção no quarto argumento, isto é, que Ciro não foi benevolente de fato.

(1) O regime original persa não prevê um padrão a partir do qual é possível criticar o regime estabelecido por Ciro por três razões:

a) A assunção de que só pode haver um único regime ideal é injustificável. Não somente é concebível que mais de um regime pode ser ideal para uma comunidade em particular, mas também é praticamente inevitável que diferentes regimes sejam ideais para comunidades diferentes (cf. Aristóteles, *Política* 3.7, 4.2-13). Enquanto o regime original persa, possivelmente, é ideal para uma pequena comunidade em estado de paz, ele não seria suficiente para um império no modelo que Ciro construiu.

b) Existem algumas características negativas do regime original que foram melhoradas no regime (ou regimes) fundado(s) por Ciro. A mais relevante é o equilíbrio entre as distinções de classe e a introdução de uma forma de justiça distributiva baseada na meritocracia. Como Nadon<sup>10</sup> aponta, Feraulas é um exemplo de uma pessoa simples que pôde mostrar sua virtude somente devido às reformas de Ciro.<sup>11</sup>

c) Mesmo se a monarquia constitucional, tal como praticada na Pérsia, fosse uma forma ideal de governo e as mudanças feitas por Ciro fossem, de algum modo, mudanças para pior, elas são apresentadas como necessárias para encarar a ameaça de uma invasão assíria. Nem a Pérsia nem a Média teriam sobrevivido sem essas mudanças; quaisquer que sejam as suas

qualidades ideais, um regime que não pode sobreviver não vale muito, certamente não para alguém como Xenofonte.<sup>12</sup>

(2) A degeneração da Pérsia depois da morte de Ciro serve como uma crítica a Ciro somente se assumirmos que a medida de um bom líder é a habilidade de criar instituições duradouras. Gera<sup>13</sup> argumenta que sim, e cita o fato de que Xenofonte, frequentemente, credita Ciro pelas boas práticas duradouras. Contudo, esses comentários servem primariamente para: a) mostrar continuidade entre o Ciro ficcional e a realidade histórica; b) mostrar que esses costumes contemporâneos se originaram de maneira inteligente. Eles não visam demonstrar, necessariamente, o mérito de Ciro ao apresentar as virtudes da Pérsia contemporânea e, portanto, eles não entram em conflito com o retrato da degeneração da Pérsia apresentada no último capítulo.

De todo modo, Xenofonte rechaça a questão do regime no capítulo inicial do seu livro, quando nota que nenhum dos regimes reconhecidos é estável. Xenofonte não acredita que as instituições políticas são uma fonte confiável de um bom governo na ausência de uma inteligência viva governante (*blepon nomos*).<sup>14</sup> Como Xenofonte diz com relação a Pérsia: “Quando a pessoa em controle é melhor, a lei é observada com maior pureza. Quando ele é pior, ela é observada de modo inferior”.<sup>15</sup>

Um paralelo de sua defesa de Sócrates é pertinente. Na *Memorabilia* 1.2, Xenofonte argumenta que Sócrates não é responsável pelo mau comportamento de seus alunos, depois que eles abandonaram sua companhia. Assim como Dorion (2002) argumenta, se Sócrates não foi considerado responsável pela degeneração de seus alunos, por que Ciro deveria ser responsável pela degeneração da Pérsia? Isso é o que sempre acontece quando um grande líder está ausente. Seria errado, então, culpar Ciro por não realizar o que ele nunca quis realizar e pelo que seria impossível de o fazer.

O capítulo final pode ser explicado da seguinte maneira: 1) uma concessão necessária à realidade histórica: a Pérsia não parecia perfeita na época de Xenofonte, então algum declínio deve ter ocorrido e 2) como uma forma de elogio a Ciro.<sup>16</sup> Tal como na

*Iliada* (22.477-514), a descrição do dano causado pela perda do herói é uma forma de elogio. O fato de o declínio começar imediatamente após a morte de Ciro não mostra que Ciro falhou em educar seus filhos.<sup>17</sup> Esse é um assunto que, praticamente, não é tocado no livro.

(3) Aqueles que julgam o regime de Ciro uma tirania, geralmente, não fazem um esforço para mostrar que Ciro também julgaria dessa forma. Será que Ciro encoraja *proskunesis* em um grau excessivo? É errado que Ciro se faça inacessível enquanto rei? Será que Xenofonte considera que o uso de eunucos é repugnante? O fato de uma prática não ser calorosamente aprovada na Grécia não prova que Xenofonte não aprovava.<sup>18</sup> Ele tinha grande admiração pelos que se afastavam de um julgamento convencional – não somente no caso de Sócrates, mas também, por exemplo, no caso de Licurgo (*Constituição de Esparta* 2). Ele frequentemente dá conselhos que entram em conflito com opiniões estabelecidas na Grécia (e.g. *Poroi*, *Hiero*).

Embora eu não possa discutir aqui em detalhes as muitas práticas de Ciro que foram objetadas, meu argumento geral é que Xenofonte ou as aprova, ou as considera intrigantemente plausíveis, apesar ou mesmo devido ao fato de algumas delas serem problemáticas para o leitor grego médio. Muitas boas observações sobre o valor das práticas que Ciro inaugura podem ser encontradas no subtilizado estudo de Breebaart (1983). Newell<sup>19</sup> sugeriu que o regime que Ciro estabelece é uma tirania reformada, uma na qual existe uma soberania sobre pessoas que a aceitam de forma voluntária, e que é fundada não na lei, mas de acordo com o conhecimento.<sup>20</sup> Tuplin<sup>21</sup> descreve o regime de Ciro como um despotismo benevolente. Isso é aceitável, desde que não tomemos despotismo no sentido negativo. Tuplin também nota a importância em distinguir entre a Pérsia reformada e o império (p. 87-95).

Ainda melhor, o governo de Ciro pode se encaixar no conceito aristotélico de *pambasileus* (*Política* 3.16),<sup>22</sup> com o entendimento de que Xenofonte não compartilha a crença de Aristóteles de que mesmo o melhor dos homens deve usar a lei

(3.15.6) ou coloca-o dentre os casos nos quais essa obrigação deve ser dispensada (3.17.7). Entretanto, é impossível concluir que o império se conforma ao padrão de tirania, que, para Xenofonte, é representado por um regime muito diferente do rei da Assíria. Xenofonte certamente concorda com Platão (*República* VIII) e Aristóteles (*Política* 5.10.7-10) que um regime é distinguido não somente pela sua estrutura, mas, essencialmente, pela intenção de seus governantes. E, como veremos, Ciro claramente tem boas intenções.

Embora James Tatum não seja um dos que apresenta interpretações irônicas ou avaliações negativas de Ciro, seu trabalho tem o mérito de claramente delinear muitas das características pelas quais Ciro é criticado pelos outros; acima de tudo, sua busca focada por um interesse próprio. Tatum dedica seu trabalho, em grande parte, para mostrar como Ciro manipula todos os que encontra a fim de servir seus próprios objetivos políticos.<sup>23</sup>

Em muitos casos, o comportamento discutível de Ciro lembra o do mestre de Xenofonte, Sócrates. Por exemplo, Tatum (1989) comenta:

Embora as amplas divisões da família, amigos e inimigos são reais o suficiente, é difícil encontrar qualquer diferença no tratamento que Ciro dá à sua família, aos seus amigos e inimigos. Em todas as fases de sua carreira e em todos os níveis de envolvimento com os outros, ele tem um curioso desapego com relação às outras pessoas, mesmo quando ele se faz famoso ao redor do mundo por sua bondade e generosidade através de atos calculados de filantropia (p. 71).

As primeiras vítimas...são sua mãe Mandane e seu avô Astiages...eles são as primeiras pessoas que experienciam a sua genialidade para manipular os outros de modo em interesse próprio (p. 97).

Essa descrição da indiferença de Ciro à família pode ser aplicada com pequenas diferenças no Sócrates de Xenofonte. Sócrates foi acusado de alienar os sentimentos dos jovens em relação aos pais e de ensinar que as opiniões dos pais não

mereciam nenhuma consideração especial (*Memorabilia* 1.2; e cf. *Apologia* 20). Xenofonte não nega que Sócrates fez essas coisas, nem o critica por tê-lo feito. Ao contrário, ele defende a atitude como sendo razoável: respeito é devido aqueles que têm conhecimento e não aos que têm relação de parentesco. (*Memorabilia* 1.2.51-55). Mais adiante, na *Memorabilia*, ele retrata Sócrates promovendo essa atitude de indiferença aos laços familiares. Em 2.2, ele persuade seu filho Lamprocles a apreciar o temperamento irascível de sua mãe, ao compará-la com um animal selvagem. Em 2.3, ele repreende Caerecrates por não reconhecer as vantagens a serem ganhas em ser amigo do próprio irmão. E, com tudo isso, é possível defender que Ciro, sim, dá um tratamento preferencial aos familiares: ele sempre trata o seu pai com respeito e, possivelmente, seu tio também se beneficia de um tratamento preferencial, como veremos adiante.

De acordo com Tatum,<sup>24</sup> Ciro também tem uma relação problemática com a lei e com as convenções. “Aparentemente obediente a cada uma das leis... [Ciro] é friamente interesseiro e subversivo do *status quo*”. De fato, Ciro frequentemente altera leis e costumes persas ainda que essas alterações sejam sempre apresentadas como melhorias. Ciro cria um sistema de governo no qual a lei tem um lugar inferior ao que ela tinha na Pérsia de seu pai. Aqui, novamente, a atitude encontra paralelos com Sócrates. Tanto em Platão quanto em Xenofonte, Sócrates demonstra uma atitude mista em relação à lei. Na *República*, Sócrates concebe um regime no qual o sábio, e não uma lei inflexível, rege. Em resposta ao acusador que alegou que Sócrates havia criticado o método de escolher certos oficiais por sorteio, Xenofonte não nega a acusação, mas, ao invés disso, louva Sócrates por cultivar sabedoria (*Memorabilia* 1.2.9-11).<sup>25</sup> A ideia de que a sabedoria é um padrão superior ao da lei parece ser um *motif* socrático comum e não é surpreendente se Ciro, que tem a possibilidade de estabelecer um governo baseado na sabedoria, não o faria, e não há razão para crer que Xenofonte o critica por isso.

Sendo assim, Tatum está correto em dizer que Ciro tem uma busca interesseira em cada passo que dá. Mesmo em seus

momentos que mais parecem ser altruístas, é possível vermos essa busca interesseira. Por exemplo, quando ele persegue os persas para permitir que as tropas hircanianas dividam os espólios, ele diz que isso servirá os seus próprios interesses (4.3.42-45). Quando ele recusa a mulher mais bela da Ásia, ele o faz por razões interesseiras (5.1.8); quando ele distribui a maior parte de sua riqueza aos amigos, ele assim o faz por razões interesseiras (8.2.15-23); quando ele ganha a aliança do rei armênio para seu tio, isso é vantajoso para ele (3.3.3, 3.3.5).<sup>26</sup> Como Nadon<sup>27</sup> comenta: “A benevolência de Ciro não é desinteressada. Suas ações são todas calculadas para aumentar sua honra ou influência”.<sup>28</sup>

Sendo assim, será que Ciro deve ser criticado pela busca por interesse próprio?<sup>29</sup> Tatum<sup>30</sup> não o critica. Carlier encoraja o leitor a fazer uma inferência negativa. Pangle,<sup>31</sup> Gera<sup>32</sup> e Nadon,<sup>33</sup> por outro lado, não contam a busca interessada de Ciro como uma marca contra ele, mas nenhum deles oferece um argumento para mostrar que Xenofonte desaprova a busca por interesse próprio de Ciro. Para ser considerada uma crítica, a descrição do comportamento de Ciro deve contradizer um ideal que o próprio Xenofonte mantém e não somente um que o leitor moderno tenha. Onde Xenofonte fala explícita ou implicitamente que a busca interesseira é errada?

Somente Ambler<sup>34</sup> traz um argumento para mostrar que Xenofonte vê a busca por interesse próprio de Ciro negativamente. Ele nota que, às vezes, personagens no livro louvam Ciro por virtudes que ele não possui. Em especial, Gadatas expressa um ideal de comportamento abnegado que contradiz a virtuosidade de Ciro, visto que é um ideal que ele mesmo não alcança. Depois que Ciro o resgatou do rei assírio, Gadatas agradece nos seguintes termos:

Eu não sei o que você precisa de mim agora, nem você me prometeu que faria essas coisas, nem você experienciou nada de bom através de minhas mãos, ao menos não você pessoalmente. Contudo, como parece para você que será um pouco benéfico aos seus amigos, você me ajudou

entusiasticamente de modo que – embora sozinho eu estaria acabado – eu fui salvo graças a você (5.4.11).

Na visão de Ambler, Ciro não está a par do louvor. Ele não age desinteressadamente e mesmo o ousado resgate de Gadatas não foi feito por razões altruístas. Como Ambler<sup>35</sup> nota, Ciro falou das vantagens que ele espera ganhar ao ajudar Gadatas (5.3.31-33). É vantajoso ajudar Gadatas tanto porque ele se opõe a um inimigo comum quanto, ao agir assim, Ciro ganha uma reputação que é útil para ajudar seus amigos e prejudicar os inimigos (cf. 5.3-20, em que os hircanianos expressam sua gratidão aos deuses por encontrar um homem benevolente como Ciro).

Mas, existem vários problemas nessa linha de argumentação. Em primeiro lugar, não há razão para tomarmos as palavras de Gadatas como um reflexo dos valores e crenças do autor para além do que tomaríamos de qualquer outro personagem. Gadatas tem uma posição de autoridade na obra muito menor do que o próprio Ciro ou o pai de Ciro e, ambos, assim como Sócrates, veem a busca por interesse próprio de forma favorável. Além disso, enquanto Gadatas louva Ciro, ele não o louva por agir de forma altruísta ou nega que ele age por interesse próprio. Ele diz que *não está ciente* de qual necessidade imediata Ciro pode ter dele, mas ele não *nega* que Ciro possa ter essa necessidade. Mais ainda, ter uma necessidade *imediata* é somente um motivo de interesse próprio possível para salvá-lo do rei assírio. Outros motivos possíveis incluem ter um motivo de longo prazo, desejar afugentar o rei da Assíria da região e criar a impressão de lealdade a um aliado, todos os quais são bastante relevantes. Isso pode parecer um subterfúgio, mas, como veremos, não é o único lugar onde somos recompensados por entender Xenofonte de forma literal.

Gadatas também louva Ciro por agir sem nenhuma obrigação de fazê-lo. Mesmo que isso seja verdadeiro, obviamente isso não implica que Ciro estava motivado por uma benevolência abnegada: o interesse próprio pode estar presente mesmo quando a obrigação não está. E Gadatas sabe muito bem que havia uma obrigação: ele arriscou sua vida duas vezes para ajudar os esforços



de Ciro em derrotar o rei da Assíria. Em primeiro lugar, ele entrou e traiu uma fortaleza local (5.3.9-19); em segundo lugar, quando ele voltou para a sua terra com um pequeno grupo para se opor às forças da Assíria (5.3.26-28). Ciro admite publicamente a grande dívida que ele tem para com Gadatas (5.3.19; 5.3.30-33) e seria surpreendente, e falso, se Gadatas negasse a existência de uma obrigação prévia. Ele não o faz. Ele somente a minimiza dizendo que isso beneficia os amigos de Ciro (os hircanianos; cf. 5.3.11). Mesmo assim, é Gadatas que provê a oportunidade a Ciro de dar esse benefício aos seus amigos.<sup>36</sup>

A alegação de Gadatas, a de que Ciro nunca prometeu ajudá-lo, é completamente falsa, uma vez que Ciro fez essa promessa (5.3.28). Já que Gadatas não está, de fato, alegando que Ciro agiu de forma altruísta, ele o louva com relação a quê? O que há de tão admirável em ajudar a defender um valioso aliado para o qual já há uma dívida, enquanto ambos estão diante de um inimigo comum e depois de prometer que iria fazê-lo? Possivelmente, Gadatas admira Ciro por ter uma visão de longo prazo a respeito dos benefícios que ele pode ter ou, então, por reconhecer o valor de um agente aparentemente insignificante. Mas, podemos também suspeitar que Gadatas tem outros motivos para falar bem de Ciro. Ele pode exagerar as ações de Ciro, pois deseja cimentar a relação com ele, de modo a amplificar o grau de sua própria dívida e obrigação futura. Suas palavras também são uma expressão da sua própria gratidão para com Ciro. O louvor em si constitui uma forma de pagamento ao favor que Ciro fez, uma vez que aumenta o seu prestígio. Ao deixar implícito que Ciro ainda não se beneficiou, suas palavras aumentam a dívida de Gadatas e, assim, encoraja Ciro a continuar apoiando-o e a fazer uso dele. De fato, Gadatas vai, posteriormente, provar-se um aliado inestimável. Em vez de mostrar um tributo ao altruísmo, a passagem mostra o valor em conceder favores aos homens honrados como Gadatas, fazendo investimentos que certamente pagarão dividendos.

No restante dos escritos de Xenofonte, existem vários indícios que ele aprova, completamente, a busca por interesse próprio. Xenofonte frequentemente louva Sócrates por beneficiar

seus amigos (*Memorabilia* 1.3.1). O principal benefício que Sócrates provê é o conselho em como eles podem fazer sua busca interesseira de forma mais efetiva. Se isso é louvável, então a busca interesseira bem-sucedida, necessariamente, é uma coisa boa. O pai de Ciro, uma das vozes de maior autoridade na *Ciropédia*, também tem uma atitude similar. Assim como o Sócrates de Xenofonte, ele está, acima de tudo, preocupado com a função utilitária, aconselhando seu filho em como atingir seus próprios objetivos, mesmo falando longamente de *pleonexia* como um objetivo valoroso (1.6.26-46). Entre outras coisas, ele argumenta que fazer atos de benevolência podem contribuir para a busca de seus próprios objetivos (1.6.24), o que é exatamente o que os críticos de Ciro o acusam de fazer.<sup>37</sup>

Na visão de Xenofonte, não há nada de errado em fazer um ato de benevolência em prol do interesse próprio. Atos de benevolência são úteis para avançar os próprios interesses e Xenofonte, constantemente, mostra Ciro fazendo bom uso deles. Como Ciro fala “enriquecendo e beneficiando os homens, eu adquirei boa-vontade e amizade e desses eu colho segurança e glória.” (8.2.22). A transparência de Ciro sobre isso diminui a força da alegação de que isso é uma marca contra ele. Mais ainda, se fosse errado ser beneficente por razões interesseiras, não poderíamos esperar ver Ciro encorajando outros a agir dessa mesma forma para com ele. Mas é isso que ele faz. Por exemplo, ao recompensar Crisantas (4.1.3-4; 8.4.10-11), por fazer coisas que nunca foram perguntadas, ele explica que deseja encorajar outros a fazer o mesmo (8.4.12). Ele não parece nem um pouco preocupado que esse futuro ato de generosidade para com ele possa ser motivado por interesses próprios. Ao contrário, ao apresentar a prospecção de uma recompensa por tais atos, ele encoraja seus subordinados a agir por interesse próprio benevolentemente para com ele. Sendo assim, Ciro não encoraja ações altruístas em seus soldados, tal como o fazem muitos educadores e líderes modernos. Ao invés disso, ele os encoraja a servir os outros como um meio de promover o interesse próprio.

Se ele encoraja os outros a servi-lo por razões egoístas, por que seria errado que ele beneficie outros pelos mesmos motivos?<sup>38</sup>

PHILANTHROPIA SINCERA

Comportamento altruísta não é um padrão que vemos em Xenofonte e, portanto, seria errado criticar Ciro pela ausência dele. Mas, ainda assim, podemos questionar se a busca incansável pelos próprios interesses não vem às custas de outros valores que Xenofonte considera como muito importantes: justiça, por exemplo, ou benevolência (*philanthropia*). É praticamente autoevidente para um leitor moderno que a busca interesseira incansável implica a falta de preocupação com o bem-estar alheio e, portanto, que a *philanthropia* interesseira de Ciro não é sincera. Azoulay<sup>39</sup> comenta: “*La philanthropia est assurément une technè de gouvernement et non une générosité “spontanée et authentique”*”.<sup>40</sup> Mas será verdade que Xenofonte considera essas duas opções mutuamente excludentes?

Uma coisa que não podemos duvidar: o Ciro de Xenofonte tem, naturalmente, *philanthropia*. Quando Xenofonte descreve a natureza de Ciro pela primeira vez, ele lista uma característica física, a beleza, e três características de sua alma, *philotimia*, *philomatheia* e *philanthropia* (“amor aos seres humanos”) (1.2.1).<sup>41</sup> Não há justificativa para ignorar essa afirmação explícita, que dá o tom para todo o livro de que *philanthropia* era uma parte inerente à natureza de Ciro.

No final da *Ciropédia*, Xenofonte volta ao tema do por que *philanthropia* é um traço de caráter importante para um líder político:

Em primeiro lugar, ele continuamente fez a benevolência de sua alma ser visível tanto quanto ele pode, pois ele acreditava que assim como não é fácil amar aqueles que parecem nos odiar ou querer bem a quem nos quer mal, assim também aqueles conhecidos como amáveis e bem-intencionados não poderiam odiar aqueles que os amavam (8.2.1).

Ciro certamente fez um esforço para impressionar os outros com sua benevolência e tinha bons e práticos motivos para tal. Mas Xenofonte não diz meramente que Ciro agiu de forma benevolente para com os outros. Ele diz que Ciro lhes mostrou a benevolência de sua alma (*philanthropia tes psuches*). Como ele poderia fazê-lo se não tivesse nenhuma?

Enquanto um leitor moderno pode achar que há algo de mercenário ou degradante nessa demonstração interesseira de virtude, não há nenhum sinal aqui, ou em qualquer outro lugar, de que Xenofonte pensava assim. Ao contrário, ele louva Ciro por mostrar sua *philanthropia* e recomenda essa prática. O fato de Ciro se beneficiar do amor que ele tem das pessoas de forma alguma implica que ele não as ama de fato. Xenofonte, então, atribui a Ciro uma incansável busca interesseira que, de algum modo, coexiste com a preocupação genuína pelo bem alheio. Ele parece ver ambas como motivações psicológicas compatíveis. Em seu discurso para suas tropas, a respeito de Gadatas, Ciro dá uma expressão eloquente a essa ideia:

Agora, então, homens, parece-me que estaremos fazendo algo nobre se, entusiasticamente, ajudarmos Gadatas, um homem que é nosso benfeitor. Também estaremos fazendo o que é justo, ao devolvermos o favor que ele deu. Porém, parece-me que isso também é vantajoso para nós mesmos (5.3.31).

Aqui, Ciro encoraja seus homens a ajudar Gadatas por uma série de motivos. De seu ponto de vista, não há contradição entre agir por uma razão nobre e justa e agir por seu próprio interesse. Por que, então, seria impossível agir tanto com benevolência quanto de modo interesseiro?

Alguém poderia levantar a questão de que, se a aparência da benevolência que é útil, por que Xenofonte insiste em atribuir uma benevolência real a Ciro?<sup>42</sup> A questão fica ainda mais forte quando observamos que a benevolência está inclusa na lista de qualidades que não são apenas admiráveis, mas também úteis. Isso é óbvio no caso do amor ao conhecimento e do amor à honra e Xenofonte, até mesmo, faz um esforço especial para mostrar como

a beleza de Ciro foi útil para ele em ganhar as tropas de seu tio (4.1.22).<sup>43</sup> O fato de Xenofonte listar *philanthropia* como uma das características notáveis em Ciro (1.2.1; cf. 8.2.1, 8.7.25 e 8.4.7-8) implica que ela também é útil para ele em promover seu avanço político. Mas por que a benevolência genuína é necessária? Será que uma pretensa benevolência não seria suficiente?

Xenofonte não lida diretamente com essa pergunta. Mas, se levarmos em conta o que ele fala sobre as virtudes, podemos facilmente ver o que ele diria. Xenofonte, frequentemente, enfatiza a importância de uma boa aparência. Se um líder parece ser virtuoso e sábio, as pessoas não de querer segui-lo. (*Mem.* 3.3.9; *Cyr.* 1.6.22, 3.1.20). Qual é a melhor forma de passar essa impressão? Xenofonte, consistentemente, afirma que a melhor forma de parecer ser virtuoso é, de fato, ser virtuoso (*Mem.* 2.6.36-39, 3.3.9-10, 3.6; *Cyr.* 1.6.22-23). Por analogia, a melhor forma de dar a impressão de que alguém se importa com os outros é, efetivamente, importar-se com eles.<sup>44</sup> Alguém pode argumentar que é possível conseguir algo pelo mero fingimento, mas a benevolência genuína é mais efetiva. Ciro foi abençoado, desde o nascimento, com um sincero amor pela humanidade e isso, junto a outras características, permitem que ele ultrapasse os demais em generosidade e, como resultado, ganhe mais seguidores do que qualquer outro homem.

#### CONFLITO DE INTERESSES?

Se substituirmos justiça por benevolência, Morrison (2008) elabora um argumento similar, baseado em premissas completamente diferentes. Baseando-se no material socrático da *Memorabilia*, ele argumenta que Sócrates acreditava que os homens são motivados por dois impulsos contrários simultaneamente. De acordo com o Sócrates de Xenofonte, *todas* as ações são feitas de acordo com o interesse próprio (*Memorabilia* 3.9.4).<sup>45</sup> Mas, ao mesmo tempo, todos sempre fazem o que lhes parece ser justo (4.6.6). Juntando tudo, isso implica que todos sempre agem por interesse próprio e justiça simultaneamente.<sup>46</sup>

Como uma proposição puramente psicológica, essa tese não encontra nenhuma dificuldade. Tudo que ela requer é que todas as pessoas identifiquem seu interesse próprio com o que lhes parece justo. Enquanto admitirmos que os indivíduos podem estar iludidos quanto a um ou outro, não há nenhuma dificuldade em supor que os dois motivos sejam compatíveis: as pessoas podem assumir que qualquer coisa que elas queiram é justa. Obviamente, isso não vai prevenir que eles não se choquem um com o outro no dia a dia.

Contudo, e os que não se iludiram? Eles podem somente buscar a justiça e o interesse próprio se nenhum conflito realmente existir. Isso significa que eles nunca devem frear sua busca interesseira por preocupação com os direitos dos outros. Xenofonte afirma uma tese ainda mais forte – a compatibilidade da beneficência (fazer bem aos outros), e não somente justiça, com o interesse próprio. Essa é uma tese mais forte, porque alguém envolvido com a beneficência deve evitar causar mal aos outros, mesmo um mal justificado – embora, para os gregos, a quem justiça e beneficência estão sempre estreitamente relacionadas, a diferença não é muito grande.

De forma compreensível, comentadores da *Ciropédia* não operam com a presunção de que esses conflitos não existem. Por isso, muitos deles não descrevem a carreira de Ciro como uma série de atos justos ou benevolentes. Mesmo Tatum,<sup>47</sup> que nunca diz que há qualquer coisa errada com a busca interesseira de Ciro, diz que ele atinge seus objetivos “às custas das outras pessoas ao invés de si próprio”.<sup>48</sup> Em si mesmo, isso não implica uma crítica, uma vez que o mundo pode ser visto como um lugar de competição no qual a busca de vantagem própria às custas dos outros é um empreendimento legítimo e próprio. Isso não necessariamente implica que Ciro comete injustiça: ele pode estar sendo justo ao causar danos aos outros. Mas implica um conflito entre o interesse próprio e os interesses dos outros, e esse conflito pode fazer da benevolência algo problemático.

Em que medida os interesses estão em conflito? Enquanto Xenofonte nunca tenta mostrar que não é possível que haja

nenhum conflito genuíno, ele mostra que muitos dos conflitos comuns podem ser evitados. Ser um líder ideal, representado por Ciro, é poder, quase que sempre, ajudar os outros enquanto ajuda a si próprio.<sup>49</sup> Xenofonte diz que para Ciro:

As funções de um bom pastor e de um bom rei são similares, pois ele disse que tanto como os pastores devem tratar seu rebanho de modo a fazê-lo feliz (na felicidade de uma ovelha, claro), o rei deve similarmente tratar as cidades e as pessoas de modo a fazê-las felizes<sup>50</sup> (8.2.14).

Isso é, de fato, o que Ciro geralmente faz. Mas existem ocasiões em que Ciro parece causar dano aos outros. No mínimo, ele tira coisas boas de alguns de seus amigos e aliados, bem como de seus inimigos. Isso não contradiz a benevolência sincera, uma vez que o amor sincero dos outros é, sem dúvida, compatível com um amor maior de si próprio.<sup>51</sup> Mas pode mostrar um conflito de interesses no qual Ciro resolve colocar o seu interesse próprio à frente dos outros.

Para entendermos o motivo de não ser assim, precisamos lembrar que tirar coisas boas dos outros não é o mesmo do que causar um dano a eles. Isso era um lugar-comum na filosofia grega. Como Aristóteles diz, nem toda coisa boa é boa para todos, e ao invés de rezar para ter coisas boas, a pessoa deve rezar para que as coisas sejam boas para si. (*Ética a Nicômaco* 5.1.9). Como Platão diz, a mesma carne não é boa para nós e para Polidamas (*República* 338c). Quando uma coisa não é boa para alguém, tirar isso dessa pessoa pode ser interesse de todos (cf. *República* 331c, 332a-b; *Memorabilia* 4.2.17). Na *Ciropédia*, Xenofonte fornece uma anedota que expressa essa ideia perfeitamente: a anedota dos grandes e pequenos garotos. Como um juiz, Ciro aprovou as ações de um garoto grande, que pegou a túnica grande de um garoto pequeno e deu a sua própria túnica, que era menor (1.3.17). Enquanto a interpretação do episódio pode estar aberta ao debate, ela nos dá uma clara ilustração das diferenças naturais entre as pessoas e as implicações da justiça distributiva. Em particular, ela mostra que, às vezes, é melhor que alguém ganhe menos do que deseja. Tal

como Ciro explica em sua decisão: “[E]ra melhor para ambos que cada um tivesse uma túnica que coubesse” (1.3.17). Enquanto seu professor, de fato, discorda do meio usado para efetuar a troca, Ciro não objeta a esse ponto óbvio. Uma túnica menor é preferível a uma túnica maior para um garoto pequeno, mesmo se o garoto pequeno não reconheça isso, pois “uma túnica grande não irá caber propriamente”.

Essa imagem serve como uma chave para entender os atos posteriores de redistribuição que Ciro faz. Ele, frequentemente, priva indivíduos e grupos mais privilegiados de seus privilégios excessivos. Ele demove Sacas, ao menos temporariamente, da corte de seu avô; ele elimina privilégios das classes superiores na Pérsia; ele restringe a liberdade e a independência do rei armênio. Com a exceção parcial do primeiro caso,<sup>52</sup> as redistribuições são justas e vantajosas para todos os envolvidos.

A perda de privilégios das classes persas superiores significa uma competição genuína entre todos os membros da sociedade, um maior grau de justiça e benefício na distribuição de bens e cargos e a transformação de homens simples em poderosos e úteis aliados. A subjugação do rei da Armênia é mais generosa do que o tratamento que ele merece (morte) e traz-lhe mais benefícios do que sua liberdade poderia dar, como ele mesmo reconhece (3.2.15-16). Tal como o escravo natural de Aristóteles, ele está melhor sob o domínio de outro. O tratamento de Ciro ao rei da Armênia traz benefícios ao rei, ao povo da Armênia e da Caldeia, ao seu tio Ciaxares e, claro, ao próprio Ciro. Esse é o modelo de um bom governo político.

#### EU E MEU TIO

O exemplo mais proeminente, complexo e problemático da privação que Ciro faz das coisas boas a um amigo é o tratamento dado a seu tio, Ciaxares. Nadon (2001) nos oferece o esforço mais detalhado para retratar esse episódio sob uma luz negativa.<sup>53</sup> Ele defende que o argumento inicial de Ciaxares contra uma segunda campanha era razoável (p. 89-90); que Ciro, ao



persuadir seu tio a emprestar tropas, engana-o sobre o seu destino último (p. 91); que ele falha em alertar Ciaxares sobre a chegada dos hircanianos (p. 92-93, 98), que ele assume riscos enormes e injustificados com a tropa de seu tio (p. 93); que ele, deliberadamente, interpreta a carta irada de seu tio de forma errada (p. 94); que ele ignora as ordens de seu tio de retornar à cavalaria (p. 95); que ele abandona seu tio em território inimigo (p. 95); que sua oferta de tropas adicionais é ultrajante (p. 95); que a carta que ele envia a seu tio é ultrajante (p. 95-96); que ele se aproveita do desequilíbrio no poder que ele criou (p. 96); e se recusa a obedecer a uma ordem direta (p. 96). Na reconciliação final, Ciro usa de falsidade para persuadir seu tio de sua justiça. Ciaxares fica em silêncio não porque ele reconhece a verdade nas palavras de Ciro, mas sim porque ele ficou desnortado com a audácia das fabricações de Ciro (p. 97). As queixas de Ciaxares contra Ciro por roubar o apreço de seus homens é totalmente justificada, como é confirmada no paralelo entre ele e o rei da Armênia (p. 98-99). Os esforços de Ciro para responder a seu tio não vieram de nenhuma benevolência ou honra, mas somente de seu desejo de evitar um racha que poderia diminuir sua autoridade aos olhos de seus homens (p. 99). A falha de Ciro em responder às acusações de seu tio (diferentemente do silêncio de seu tio em face das explicações de Ciro) mostra que as acusações de seu tio eram justificadas (p. 99). Sua habilidade em se reconciliar com seu tio advém de sua habilidade em enganá-lo e fazê-lo acreditar que suas tropas são leais como sempre foram (p. 99-100).

A interpretação de Nadon contém três pontos fracos. Primeiro, suas alegações individuais são frequentemente implausíveis. Por exemplo, sua sugestão de que Ciaxares fica em silêncio, não por reconhecer a verdade das palavras de Ciro, mas por ter ficado desnortado com a audácia da fabricação de Ciro, é implausível pelas seguintes razões: 1) silêncio não é a única ou mesmo a mais provável resposta para uma fabricação audaciosa; 2) Xenofonte não nos dá nenhum indício de que esse era o motivo do silêncio de Ciaxares; 3) quando Ciaxares recupera sua voz, não

menciona a suposta fabricação; 4) não há nenhuma fabricação audaciosa.<sup>54</sup>

De modo similar, sua alegação de que Ciro ignorou uma ordem para devolver as tropas é infundada, pois Ciaxares nunca deu essa ordem para Ciro (ele apenas ordenou suas próprias tropas a voltarem). Segundo, Nadon confia em suas próprias assunções morais ao julgar Ciro e falha em mostrar que Xenofonte tem as mesmas assunções. Enquanto ele insinua e deixa implícito que as ações de Ciro não são justificadas, ele nunca lida com a questão séria acerca da teoria e da prática da justiça, as quais fariam desse julgamento um julgamento válido. Terceiro, Nardon falha em relacionar o episódio com outros episódios e anedotas que aparecem na *Ciropédia* e nos outros escritos de Xenofonte, os quais poderiam dar uma luz a essa interpretação.

Ao responder o retrato que Nadon fez, pretendo mostrar que Ciro não causa prejuízo a seu tio, mas, na verdade, combina genuína benevolência com a busca de benefício mútuo. Uma vez que a acusação de enganação foi levantada contra Ciro nesse episódio, também vou lidar com essa questão tangencial.

Tal como outras situações que aparecem na *Ciropédia*, o tratamento que Ciro dá a Ciaxares é comparável à anedota dos garotos grandes e pequenos. A relação é mais clara possível quando Ciaxares chega ao campo de Ciro e compara o seu próprio contingente ao do sobrinho:

Quando Ciaxares viu muitos nobres e bons homens (*pollous te kai kalous kai agathous*) seguindo Ciro, enquanto ele estava com um séquito pequeno e de pouco valor (*oligen te kai axian oligou*), isso lhe pareceu algo desonroso e ele foi tomado por um sentimento de luto [...] (5.5.6).

Ele explica para Ciro:

Eu me vejo vindo aqui neste modo indigno e humilhante e vejo que você está presente aqui, magno (*megan*) e magnífico, acompanhado pelo meu próprio séquito, junto a uma força adicional. Eu acho que é duro sentir isso mesmo

nas mãos dos inimigos e muito mais duro, por Zeus, nas mãos daqueles de quem eu menos deveria sentir (5.5.8-9).

Cyaxares está incomodado com a grandeza e magnificência do séquito de Ciro em contraste com a pequena e baixa qualidade do seu. Ele tem menos do que ele tinha, enquanto Ciro tem muito mais. Essa mudança ocorreu por uma troca: são as suas tropas que agora Ciro lidera. Tal como o garoto grande da anedota, Ciro redistribuiu os bens ao tomar do menino pequeno os bens excessivos para si.<sup>55</sup>

Esse episódio é, talvez, o exemplo mais proeminente de troca de túnicas na *Cirópédia* e é razoável considerarmos que a anedota do garoto grande e pequeno foi elaborada, em parte, para iluminar esse episódio. O problema central que ele levanta, ignorado por Nadon e outros, é a questão da justiça ou da adequação da troca. O jovem Ciro acredita que os bens devem ser distribuídos de acordo com o mesmo princípio de adequação e não somente de acordo com quem é o dono. De acordo com Nadon, Ciro ganha um grande poder às custas de seu tio; mas ele não se pergunta qual dos dois merece esse poder. A resposta parece óbvia. Ciro é descrito, do início ao fim, como um governante supremamente competente, benevolente e beneficente para seus homens e não tendo nenhum vício de caráter. Contrastando a ele, Ciaxares é retratado como um líder preguiçoso e incompetente, mais interessado em mulheres e bebidas do que cuidar dos interesses de seus homens ou mesmo dos seus próprios interesses verdadeiros. A justiça proporcional demanda que as posições mais honrosas e exigentes sejam alocadas para os melhores homens, assim como ocorre com considerações utilitárias. Em ambos os casos, Ciro merece as tropas mais do que Ciaxares, isso é o bastante para justificar qualquer passo que ele dá para adquiri-las.

#### ENGANAÇÃO?

Isso é suficiente para responder às leituras mais “sombrias” de Ciro, que o acusam de agir erradamente com seu tio. O uso da enganação (e mesmo da força) pode ser muito bem justificado na

visão de Xenofonte para alcançar uma redistribuição justa e benéfica. Porém, Xenofonte tem ambições maiores na *Ciropédia*: ele deseja ilustrar um método melhor de atingir a justa redistribuição, uma que evita a força bruta e a mentira.<sup>56</sup> Isso já é refletido na anedota dos garotos. Enquanto o objetivo do garoto grande pode ser justificado, o método que ele usou não foi o melhor. Um problema foi o uso de força bruta através da autoridade coercitiva. É possível pensar qual alternativa ele tinha. É extremamente difícil persuadir as pessoas a abandonar o seu poder excessivo e suas posses de livre vontade. Geralmente, é necessário um poder coercitivo para conseguir uma redistribuição justa. Se a posse de poder coercitivo é uma pré-condição para executar uma troca desse tipo com sucesso, como então pode alguém que merece (Ciro) fazer tal troca, mas não tem esse poder? Essa é a dificuldade cuja solução Xenofonte ilustra através do seu personagem *Ciro*.

Na visão de Xenofonte, a enganação é claramente justificada quando o objetivo é alcançar uma distribuição mutuamente benéfica contra a vontade de alguém. Enganação é uma das táticas que o pai de *Ciro* recomenda, ele até mesmo conta para seu filho que, em tempos passados, havia um professor que ensinou crianças a usá-la nos amigos por um bom motivo (1.6.31). Embora isso não seja mais publicamente ensinado na Pérsia, o pai de *Ciro* o ensina essa lição na véspera de sua partida.<sup>57</sup> Presumivelmente, esse conselho é para ser usado em algum ponto da história, mas onde é que ele o usa de forma mais visível do que na enganação de *Ciaxes*? Parece razoável, então, assumir que *Ciro* engana seu tio por um bom propósito, um que Xenofonte calorosamente aprova. No entanto, surpreendentemente, *Ciro* não o faz.

Em vez disso, *Ciro* persuade seu tio a aceitar uma troca ambígua ou não definida, cujo resultado será determinado somente em eventos futuros. *Ciaxes* concorda em deixar *Ciro* recrutar em suas tropas, bem como não coloca nenhum limite no número de soldados ou na duração de seu serviço. Ele não teria concordado com isso se soubesse que, virtualmente, toda a sua tropa iria se

alistar com Ciro. Ciaxares não fica ciente do número de tropas que se alistou até que a ação já foi feita. Essa falta de ciência é dramatizada quando ele vai para a farra (assim como servos do acampamento) na mesma hora que a troca fatal está acontecendo (4.5.8). Uma vez que a troca está completa, Ciro possui o poder coercitivo para evitar a destroca. Esse método de troca é necessário nesse caso, pois Ciaxares jamais concordaria com a perda de quase toda a sua tropa e sua posse das tropas faria ser impossível as tomar à força.<sup>58</sup> Mas isso não envolve enganação.<sup>59</sup>

#### SEGURANDO INFORMAÇÃO?

Ciro pode ser culpado de uma forma leve de enganação, porém, se ele escondeu um plano secreto que ele sabia que iria resultar no recrutamento de quase todas as tropas de seu tio, é verdade que ele não conta para seu tio tudo que ele tem em mente. No entanto, é interessante que não parece que ele tinha nenhum plano seguro com relação ao recrutamento. Seu sucesso em recrutar pode ser atribuído a três fatores distintos: um é o sério esforço que ele colocou usando, por exemplo, um admirador antigo para esse propósito (4.2.22-23); outro é a sua reputação e carisma: os soldados tiveram experiência com sua liderança e com a liderança de Ciaxares e são capazes de reconhecer a diferença entre os dois. Assim como disse o pai de Ciro, a melhor forma de ganhar a obediência é convencer os outros que está no interesse deles te seguir (1.6.21; cf. *Memorabilia* 3.9.11). Nada ilustra melhor esse princípio do que a decisão das tropas de Ciaxares de segui-lo na operação que ele sugere.

Contudo, estes não são os únicos fatores em jogo e parece que, por si só, eles não levaram Ciro a atingir o resultado fantástico que ele atingiu. Outros fatores, para além do controle de Ciro, contribuíram para o resultado: “mas quando eles viram os hircanianos... muitos também vieram para conseguir alguma coisa” (4.2.10). Ao que parece, sem esse motivo, Ciro não teria recrutado esses membros da tropa de seu tio e, portanto, não teria recrutado o número que recrutou.<sup>60</sup>

Mesmo se Ciro tivesse um plano secreto que ele sabia que seria bem-sucedido em recrutar todo o número da tropa de seu tio, eu não vejo razão em acreditar que Xenofonte consideraria que Ciro estaria fazendo qualquer coisa de errado em não discutir com seu tio. Pelo contrário, uma vez que essa discussão poderia resultar em uma redução da medida de sucesso mútuo, seria presumidamente errado ter essa discussão. Porém, Xenofonte prefere mostrar que Ciro sequer tinha um plano como esse. Ele não sabia o quanto Ciro teria sucesso, uma vez que ele não sabia que os hircanianos chegariam naquele momento. Isso mostra não apenas que ele não enganou seu tio ao pegar toda sua tropa, mas também que um pouco de sorte é muito útil, para não dizer indispensável em questões militares.

#### MUDANÇA DE PLANO?

Quando Ciaxares recusa a oferta de continuar a campanha, Ciro não tenta persuadi-lo a mudar de ideia – presumivelmente por acreditar que seu tio não poderia ser persuadido (cf. 4.1.14-18). Mais provável, também, ele prefere não dividir os espólios igualmente com seu tio ou, pelo menos, não a partir de uma posição de igualdade. Ele fala para Ciaxares da seguinte forma:

Contudo, não force ninguém; ao invés disso, me dê aqueles que estão dispostos a seguir.<sup>61</sup> E talvez nós iremos retornar trazendo para você e para cada um desses seus amigos coisas de que vocês irão gostar. Nós não iremos nem mesmo ir atrás do corpo do inimigo, pois como poderíamos o alcançar? Porém, se pegarmos alguma parte destacada do exército ou que foi deixada para trás, iremos trazer de volta para você. Considere que, quando você pediu, nós viajamos uma longa jornada para satisfazê-lo. Então, é justo que você nos gratifique em retorno de modo que nós possamos ir para casa com algo em nossa posse e que não coloquemos o olho em seu tesouro (4.1.19).

Aqui, Ciro apela à fraqueza de seu tio como um líder, seu amor por ganhos, seu medo do perigo, seu senso de justiça ou

reciprocidade, e seu medo de perda financeira. Esses apelos foram bem-sucedidos, pois Ciaxares prefere ser o beneficiário dos esforços de Ciro ao invés de ele mesmo fazer os esforços. Como Azoulay<sup>62</sup> mostrou, são os que recebem os benefícios, e não os benfeitores, os que normalmente perdem posições de liderança e, corretamente, Ciaxares não fica inicialmente feliz com o resultado, mas esse é o resultado natural de buscar as coisas que são importantes para ele.

Aqui, novamente, a questão da enganação surge. Ciro é cuidadoso em não fazer nenhum compromisso sério que ele será incapaz de cumprir. Ele não promete trazer nada para Ciaxares, muito embora ele o acabe fazendo. O único ponto em que ele falha em cumprir o que disse foi quando ele falou que não iria atrás do corpo central do exército inimigo. Ciro, de fato, persegue e derrota o corpo central do inimigo. Como, então, explicar que ele não o faria? Será que devemos entender que ele estava, deliberadamente, enganando seu tio, prometendo não o perseguir, enquanto ele tinha a intenção de o fazer? Nadon sugere que sim: “Ainda assim, enquanto ele falou com algum amargor para seus capitães de como a falta da cavalaria persa o impede de perseguir a força central assíria, ele garante a Ciaxares que, se ele emprestar alguns membros da cavalaria, eles certamente não irão atrás do corpo central do inimigo, mas somente de alguns retardatários” (4.1.11). Mais ainda, Ciro não faz nenhuma promessa incondicional de que ele não irá atrás do corpo central do inimigo. Ele diz que não irá persegui-los, porque seria impossível. Sua afirmação é feita não como uma promessa incondicional a Ciaxares, mas como uma concessão às circunstâncias existentes. Se as circunstâncias assim permitirem, as palavras de Ciro, na verdade, implicam que ele iria considerar a possibilidade de o fazer. Ciaxares não objeta nem insiste para que Ciro não vá atrás dos inimigos nesse caso.

Circunstâncias imprevisíveis, de fato, surgem de modo que fazem a perseguição mais factível do que Ciro tinha pensado. A chegada providencial dos hircanianos muda a situação completamente, pois eles alegam que é possível tomar o

acampamento dos assírios rapidamente e, assim, eliminam o obstáculo que ele mencionou para seu tio (4.2.4-6). Sem os hircanianos, Ciro não conseguiria perseguir o inimigo; conseqüentemente, ele não o faria e as conquistas não teriam acontecido. Quando Ciro estava falando com seu tio, ele não tinha meios de saber que essas tropas chegariam. O momento da chegada – depois da discussão com Ciaxares, mas antes das tropas da Média se reunirem<sup>63</sup> – parece ter sido construído para mostrar que a perseguição do corpo central do acampamento assírio é uma mudança de planos. No entanto, isso significa que quando Ciro falou com Ciaxares, foi verdadeiro, mesmo nesse ponto. O máximo que se pode dizer é que Ciro deveria ter pedido permissão para os novos planos, mas ele não tinha nenhuma boa razão para acreditar que seu tio concordaria com isso.<sup>64</sup> Aqui, chegamos no princípio moral/político de Xenofonte: um líder militar competente pode, unilateralmente, alterar um plano que foi acordado, quando as circunstâncias no campo se mostram favoráveis, de modo a poder atingir um ato de benefício mútuo, mesmo se o outro lado do acordo provavelmente não concordasse.

O fato do sucesso de Ciro depender, parcialmente, da sorte, em vez de somente da sua própria força,<sup>65</sup> reflete uma convicção que aparece de forma não infrequente em Xenofonte, a de que a sorte tem um papel significativo nos eventos políticos e que nem tudo está sob o controle do indivíduo.<sup>66</sup> A intervenção da sorte permite que Ciro ganhe controle das forças de seu tio sem ser forçado a fazer um embuste. Embora a enganação seja inerentemente permissível, precisamente nestas circunstâncias, em que um amigo pode se beneficiar em ser enganado, o pai de Ciro deixou claro que existem bons motivos para evitá-la de toda forma, se possível. Se a sorte tivesse sido adversa, Ciro teria sido forçado a agir de maneira diferente e, como resultado, ele não teria atingido o pináculo do sucesso.



#### FALTA DE CONSIDERAÇÃO

Pode aparentar, contudo, que enquanto evita uma culpa, Ciro mostra uma falta de consideração com seu tio. Certamente, ele não se preocupa em garantir que seu tio esteja satisfeito com cada fase da ação. Ciro não limita, voluntariamente, o esforço de recrutar, ele não informa Ciaxares de toda a extensão de seu recrutamento. Ele não volta para seu tio e diz: “[V]ocê tem certeza de que deseja manter o acordo, considerando que, virtualmente, toda a sua tropa se uniu a mim?”. Nem ele pergunta e, à luz do aparecimento dos hircanianos, se seu tio não deseja se unir a ele na campanha. Qualquer uma dessas opções iria colocar a campanha em risco e causar danos a Ciro de algum outro modo. Então, parece claro que Ciro está disposto a causar algum dano ao seu tio em nome de seus planos militares.

Certamente, devemos reconhecer que esse não é seu objetivo. Ciro não age por inveja nem deseja causar danos ao seu tio. Mesmo quando jovem, Ciro nunca teve inveja (cf. 1.4.4; 1.4.14). Na pior das hipóteses, a dor que ele causa ao seu tio é o efeito colateral de sua busca em benefício próprio. Como veremos, essa busca não implica uma perda para seu tio e a dor que ele causa é temporária. As ambições de Ciro são muito maiores do que ficar acima de Ciaxares, e ele se mostrará contente em deixar para seu tio tudo que ele tinha antes e mais. Ele não precisa das posses moderadas de seu tio, tudo de que ele precisa é de um empréstimo temporário para adquirir propriedades muito mais extensas de seus inimigos. Ele não precisa alienar as tropas de Ciaxares, mesmo temporariamente, a não ser que seja a única forma de conseguir usá-las. Seria suficiente para seus propósitos se o seu tio tivesse concordado desde o início em continuar a campanha contra os assírios (4.1.12; cf. 5.5.19-20).<sup>67</sup> Contudo, uma vez que ele recuse, Ciro não tem escolha a não ser buscar outros métodos se ele deseja continuar. Pedir a ele uma segunda vez seria arriscar terminar a campanha. Aqui, estamos diante de um segundo princípio moral/político de Xenofonte: uma pessoa não deve mostrar nenhuma consideração especial aos outros quando essa consideração especial irá resultar em prejuízo ou dano mútuo. Isso

significa que uma pessoa pode ofender outra quando isso for necessário para atingir objetivos mutuamente benéficos.

Ciaxes, claro, não compreende esse princípio nem a relevância para sua própria situação. Quando ele entende a extensão de seu abandono, escreve uma carta raivosa exigindo que as tropas retornem:

Eu não achei que você, Ciro, iria deliberar sobre mim com tamanha falta de consideração<sup>68</sup> ou, se esse é o julgamento de Ciro, que vocês, medos, estariam dispostos a me deixar sozinho. Agora, quer Ciro deseje ou não, venham para cá o mais rápido possível (4.5.10).

Xenofonte nos diz que a carta que ele, de fato, enviou contém outras ameaças adicionais e o propósito dela foi tirar Ciro de suas tropas (4.5.12). Mas, enquanto Ciaxes se mostra com raiva de Ciro, ele não o acusa de enganá-lo ou de quebrar sua promessa, dizendo apenas que seu sobrinho agiu sem consideração ou precaução. Eu traduzi o termo *apronoetos* como “falta de consideração”, em vez de “imprudência”,<sup>69</sup> pois, na boca de Ciaxes, essa é a conotação proeminente. Enquanto tudo o que Ciro fez estava dentro dos acordos, o resultado é altamente ofensivo no momento. Podemos, claro, discordar da opinião de que Ciro deveria ter tido mais consideração, contudo a abordagem de Xenofonte é mais interessante. Ao usar o termo ambíguo *apronoetos*, Xenofonte ilustra o ponto central do episódio. Embora Ciaxes esteja criticando Ciro pela falta de consideração, a palavra que ele usa se refere, primariamente, à prudência, exatamente a qualidade que Ciro mostrou ter. Ciro, talvez, tenha mostrado uma falta de consideração aos desejos tolos e de curto prazo de Ciaxes, mas mostrou consideração e prudência genuínas para os interesses de longo prazo de seu tio. Ciaxes, por sua vez, não mostra nem consideração nem prudência, seja para ele mesmo, seja para seu sobrinho.

QUEM VIOLOU O QUÊ?

Na passagem citada anteriormente, Ciaxares não acusa Ciro de tê-lo enganado ou violado nenhum acordo, nem acusa suas próprias tropas de tê-lo feito, uma vez que ele sabe que nenhuma dessas acusações seriam válidas. Em vez disso, ele se limita a expressar raiva e descrença, e dá uma nova ordem às suas tropas. Sua raiva e descrença podem ser explicadas pela perda temporária de recursos que ele não merecia em primeiro lugar e, portanto, como uma expressão de um desejo injusto. No entanto, embora com raiva de Ciro e de suas próprias tropas, ele é inteligente o suficiente para reconhecer que seu conflito real é com suas próprias tropas, que o abandonaram por um líder melhor, não com Ciro. Em vez de pedir a Ciro que devolva suas tropas, ele pede que suas tropas abandonem Ciro. Quando Ciro, mais tarde, retrata o conflito como um conflito entre Ciaxares e suas tropas (4.5.21), ao invés de um conflito entre seu tio e ele, Ciro está apenas seguindo Ciaxares e fazendo-o corretamente.

Enquanto Ciro não violou nenhum acordo com Ciaxares, ou o tratou mal, Ciaxares se comportou mal para com Ciro e as tropas. Afinal, ele deu permissão a Ciro de recrutar suas tropas e deu aos soldados de suas tropas a permissão de serem recrutados, não colocando nenhum limite em seu número ou na duração do serviço. Mesmo se ele acreditasse que Ciro tinha se comprometido que não iria atrás do corpo central do exército inimigo, ele não tinha como saber que Ciro tinha, de fato, feito isso. Que direito ele tinha em exigir o retorno suas tropas? Ao fazer isso, ele não somente viola sua própria palavra dada a Ciro e às suas tropas, mas também coloca em risco os interesses mútuos de todos os envolvidos. Se Ciaxares desconsidera seus acordos e ameaça os seus interesses mútuos desse modo, será que Ciro está obrigado a cumprir sua parte no acordo e agir conforme os interesses de seu tio? Embora Ciro continue agindo em favor dos interesses de seu tio, isso é mais atribuível a *philanthropia* que ele tinha do que a qualquer obrigação remanescente.

#### A INTERPRETAÇÃO CARITATIVA

Se a anedota dos garotos é aplicável, Ciaxares ganha com sua perda de poder e autoridade excessivos, assim como o garoto pequeno ganha com sua perda do excesso de roupa. É certamente possível argumentar, com boas bases xenofontianas, que esse é o caso.<sup>70</sup> Como Xenofonte às vezes diz, mesmo ser um escravo pode ser benéfico (*Oeconomicus* 1.23). Certamente, ser um líder político pode ser desastroso para o incompetente. Isso é mais óbvio no caso do rei da Assíria, cuja incompetência para reinar o faz uma presa fácil para Ciro. Ciaxares também comete erros de julgamento sérios, o que é um bom presságio para seu sucesso como um líder independente (2.1.1-10; 2.4.8, 12; 3.3.30, 46). A subordinação a Ciro traz numerosos benefícios: salvação da ameaça assíria, proteção para toda a vida de todas as outras ameaças ao seu reino - tanto externas como internas -, a manutenção de uma vida tranquila e luxuosa e mais honra do que ele merece. Ele pode ser adicionado à lista dos que seriam melhores se fizessem o papel de mulher.<sup>71</sup>

Ao ganhar a supremacia para seu tio, então, Ciro está fazendo um ato tanto justo quanto benéfico. Ele, talvez, não beneficie seu tio tanto quanto poderia fazer: privando-o completamente de sua liberdade para se esbanjar em uma vida luxuosa seria, provavelmente, ainda mais benéfico. Mas Ciro dá um benefício significativo. Seus esforços para beneficiar seu tio podem ser observados ao longo de sua relação, incluindo o episódio que estamos considerando. Beneficiar seu tio não significa fazer o que seu tio pede, uma vez que seu tio não sabe onde estão seus verdadeiros interesses. Como Sócrates fala, não é justo (pois não é benéfico) devolver a arma ou outra posse para um lunático (Platão, *República* 331c, 332a-b) ou para alguém que possa causar dano com ela (*Memorabilia* 4.2.17). O interesse de Ciro e de suas tropas em continuar a campanha é suficientemente claro. De fato, é interesse de todo mundo que as tropas fiquem com Ciro, pois ele pode fazer um melhor uso das tropas do que seu tio jamais poderia. Ciaxares mesmo reconhece (5.5.3-4) que as tropas são danosas a ele quando elas estão consigo, mas, se elas ficarem

com Ciro, ele ganha substancialmente com isso. Nesse exemplo, o retorno das tropas seria particularmente danoso: ao ordenar suas tropas para retornar, Ciaxares arrisca a precipitar-se num duro confronto, tal como Ciro indica numa conversa posterior (5.5.11-12; cf. 4.5.19; 4.5.9). Se ele não está induzindo uma revolta escancarada, no mínimo esse encontro iria diminuir o respeito de suas tropas por seu rei e criar uma situação de contínua tensão e insatisfação na Média.

Contudo, Ciro concede benefícios adicionais para Ciaxares, além de manter suas tropas. As próprias palavras que Ciro usa para privar seu tio de sua autoridade são, elas mesmas, um ato de bondade e benevolência. O benefício consiste não somente em despi-lo de uma autoridade excessivamente danosa, mas também de permitir que ele possa manter mais autoridade e prestígio do que merece e mais do que conseguiria ter sozinho.<sup>72</sup> A seguir, as palavras públicas de Ciro para as tropas ao receber a carta de seu tio:

Mas eu não me surpreendo nem um pouco, mensageiro e homens da Média, se Ciaxares, tendo visto tantos inimigos e sem saber como estamos, tem apreensão tanto com relação a nós como a si próprio. Contudo, quando ele vir que muitos dos inimigos foram destruídos e todos foram afugentados, ele irá primeiramente parar de ter medo e, então, irá reconhecer que agora não está sozinho, pois seus amigos estão destruindo seus inimigos. Porém, como nós merecemos culpa, nós que estamos beneficiando-o e sequer estamos fazendo isso por iniciativa própria? Pois eu o persuadei para que me deixasse trazer vocês, e vocês, diferente de homens que podem ter desejado essa expedição, não pediram para partir e vir até aqui. De fato, vocês – todos aqueles entre vocês que não estavam aborrecidos em assim fazer – vieram somente após terem sido ordenados a fazer isso por ele.<sup>73</sup> Sua ira, eu sei claramente, será abrandada por esses sucessos e irá desaparecer com o cessar de seu medo. Então, descanse agora, mensageiro, pois você também trabalhou. E, persas, visto que vocês estão esperando que os inimigos estejam presentes, seja para batalhar ou para obedecer, vamos nos preparar de forma mais nobre quanto possível, pois é mais provável, se formos vistos dessa forma, que consigamos

realizar o que queremos. Você, governante dos hircanianos, ordene os líderes de seus soldados a armar as tropas e esperem aqui (4.5-20-22).

A deliberada má interpretação que Ciro dá a carta de seu tio é largamente vista como um ato designado a encorajar as tropas a desobedecer às ordens de Ciaxares de modo vantajoso para si próprio e desvantajoso para Ciaxares. Nós já argumentamos que Ciro manter as tropas é uma vantagem mútua, como Ciro mesmo coloca. Notamos, mais ainda, que ele não ordena as tropas a ignorar o comando de Ciaxares, nem viola nenhuma regra dada a si mesmo. Ciaxares não tem nenhuma autoridade a dar ordens a Ciro, e assim não o faz.<sup>74</sup> Ele conclui a carta, enviada a seu tio (cf. a seguir), dizendo que irá retornar para Ciaxares, assim que realizar algumas coisas que serão mutuamente benéficas, presumivelmente, referindo-se às operações militares. Pode aparentar que, ao dizer isso, Ciro está violando as ordens ou desejos de seu tio em relação às tropas. Porém, na verdade, essa afirmação não se refere às tropas de seu tio. Embora Ciro tenha dado uma diretiva ao mensageiro dos persas e ao governante dos hircanianos, ele não deu nenhuma diretiva aos homens da Média. Ciro é cuidadoso em não pedir que os homens da Média fiquem com ele. Mais tarde, ele inclusive os libera de qualquer obrigação de fazê-lo, prometendo recompensar não somente os que permanecerem, mas também os que retornarem a Ciaxares (5.1.19-23), assim fazendo que seja mais fácil para os soldados irem embora, caso desejarem.

Na mesma medida, Ciro não ordena aos medos que retornem a seu rei, mas os deixa livres para tomarem suas próprias decisões. Sem dúvida, ele encoraja as tropas a permanecer com ele, apesar de os desejos explícitos de seu tio, ao argumentar falsamente que a ira de Ciaxares advém de sua preocupação com o bem-estar de suas tropas. Em vez de mostrar preocupação com o bem-estar de suas tropas, Ciaxares vai dizer, posteriormente, que ele está incomodado com o seu sucesso (5.5.27). No entanto, essa enganação claramente serve a um bom propósito, já que, como argumentamos, a permanência das tropas na mão de Ciro é do interesse de todos. Suas palavras também servem para promover o

interesse de seu tio de outra forma também: se seu objetivo fosse meramente ficar com as tropas em nome do benefício mútuo que advém da conquista militar, Ciro poderia simplesmente argumentar que Ciaxares quebrou suas promessas, perdeu a razão e não merece consideração – e ele estaria justificado em fazer isso. Enquanto isso seria benéfico para Ciro, por outro lado, iria contra os interesses de seu tio e Ciro ainda está motivado pela *philanthropia*. Portanto, ele toma o caminho oposto. Ele encoraja as tropas a ficar com Ciaxares ao atribuí-lo preocupações razoáveis e honradas, em particular a preocupação com o bem-estar de suas tropas. Essa não é a verdade e Ciro pode muito bem achar que não é, embora ele não tenha realmente como saber. Ao descrever Ciaxares dessa forma, Ciro trama manter e aumentar a honra e a autoridade de seu tio aos olhos de suas tropas ao mesmo tempo que as retém.

Ciro foi acusado de seduzir as tropas de seu tio.<sup>75</sup> Mas essa sedução pode ser comparada com a sedução de uma mulher maltratada cujo marido a destratou. Em vez de buscar o término do relacionamento ou roubar a mulher, Ciro almeja permitir que o casal se reúna num relacionamento mais harmonioso. Assim como Sócrates, ele é uma espécie de intermediário ou cafetão, defendendo Ciaxares diante das tropas e defendendo a si próprio e as tropas diante de Ciaxares. Ao fazer essa reconciliação, ele serve ao interesse de todos os envolvidos, inclusive a ele mesmo. Acima de tudo, o episódio nos ensina que a consideração verdadeira consiste em atingir resultados que são mutuamente benéficos, ao invés de honrar demandas não razoáveis daqueles que são incapazes de tomar tais decisões.

#### BOM CONSELHO

Ciro também ajuda seu tio com um bom conselho. A carta que ele envia (4.5.27-33 e cf. também suas palavras na reconciliação em 5.5.6-36) nos dão uma perspectiva útil ao comportamento de Ciaxares como líder. Ciro lembra seu tio das muitas boas ações que ele fez em seu nome e a falta de

reciprocidade da parte dele. Ele responde à acusação de Ciaxares de que Ciro o abandonou, informando-o de sua vitória recente sobre o inimigo comum e argumentando que essa realização é uma marca de amizade. Ele reclama do desejo de seu tio de chamar de volta as tropas, lembrando que ele trouxe muitas tropas para a defesa de seu tio e não lhe pediu para recrutar tropas persas, como ele fizera com as tropas medas, mas somente trouxe tantas quanto pôde (4.5.29). Ele descreve o pobre tratamento que recebeu das mãos de Ciaxares, o que paga qualquer débito que possa ter com ele, mas diz que continuará buscando os interesses de seu tio de qualquer forma. Ciro informa a Ciaxares de que havia pedido à Pérsia mais tropas, as quais colocará à disposição de seu tio. Enquanto isso pode servir para contrabalançar as tropas que seguiram Ciro, trata-se um empréstimo generoso que Ciro não tinha obrigação de fazer. Ele conclui oferecendo a seu tio um conselho acerca do tratamento de suas tropas:

Embora eu seja mais jovem, eu o aconselho a não tirar o que você deu para que a inimizade, ao invés de gratidão, seja devida a você; quando você quiser que alguém venha até você rapidamente, não o chame com ameaças; e quando você declarar que está sozinho, não ameace um número grande de pessoas, a não ser que queira que eles pensem em você como nada. Tentaremos voltar quando realizarmos o que acreditamos que, quando realizado, será mutuamente bom para você e para nós. Adeus (4.5.32-33).

Enquanto isso pode soar como uma reprimenda rude, Ciro clama estar oferecendo um bom conselho. De fato, ele está. Ao invés de iludir seu tio, Ciro oferece um conselho que encapsula a própria atitude que o guiou através de sua própria vida e trouxe sucesso a ele. Se não fosse pelo fato de esse conselho servir ao interesse próprio de Ciro, teríamos pouca dificuldade em reconhecer esse valor. Mas, como dissemos, o fato de que ele serve aos interesses de Ciro não significa que nele há ausência de benevolência ou beneficência. Ciro sugere que somente a idade não traz sabedoria. Ele lembra seu tio da importância de manter a própria palavra e estender o benefício aos outros. Ele indica que a



posição de liderança é uma coisa frágil e que o comportamento de Ciaxares é prejudicial não somente para suas tropas, mas para si próprio, já que ele vai alienar todos os seus amigos. Ele o encoraja a pensar na liderança política não como um direito herdado, mas como uma posição que deve ser ganha. Se Ciaxares tivesse adotado essa perspectiva anteriormente, ele nunca teria enviado uma carta tão inoportuna em primeiro lugar e nunca teria perdido a autoridade de suas tropas.

#### EU SOU UM PERDEDOR

Além de descrever as ações de Ciro, Xenofonte também faz um retrato contundente da mentalidade de Ciaxares, que fornece a tocante perspectiva do garoto pequeno que perdeu sua túnica maior do que o seu tamanho e ganhou uma que lhe cabe melhor. Como já notamos, a túnica pequena é melhor para um garoto pequeno, então, por que ele deveria ficar infeliz? Enquanto várias respostas podem ser dadas, a descrição que Xenofonte faz de Ciaxares sugere que a razão central é a inveja.

A inveja de Cyaxares é evidente em todo lugar. Em suas reclamações a Ciro, ele diz que está especialmente infeliz que um amigo, ao invés de um inimigo, tomou suas tropas (5.5.9). Anteriormente, Xenofonte reporta que ele estava especialmente com raiva quando soube que os hircanianos se juntaram a Ciro (4.5.12). Em ambos os casos, Ciaxares aparece como que sofrendo não pela própria perda, mas pelo ganho de seu amigo. De acordo com Xenofonte, Sócrates define inveja (*phthonos*) da seguinte forma: “[U]m tipo de dor, não com o sofrimento dos amigos ou com o sucesso dos inimigos, mas aqueles invejosos são os que estão incomodados com o sucesso dos seus amigos” (*Memorabilia* 3.9.8).

Ele acrescenta que essas pessoas são tolas. A afirmação de Ciaxares, a de que ele ficaria menos infeliz se seus inimigos tivessem controle de suas tropas é, de fato, tola. Ele não reflete que se seus inimigos tivessem pegado suas tropas, ele decerto perderia seu reino e, provavelmente, sua vida.

Xenofonte dá a Ciaxares uma oportunidade de expressar sua inveja a Ciro na grande conversa entre os dois no livro V (5.5). A conversa é remanescente de algum dos diálogos socráticos em Xenofonte. Tal como Sócrates costuma fazer, Ciro tenta educar seu tio ao oferecê-lo uma perspectiva melhor e mais prática, instruindo-o a não colocar a culpa de seus sofrimentos em forças externas, mas examinar seu próprio papel em criar a situação em que ele se encontra. O diálogo também remete ao famoso diálogo meliano de Tucídides, que apresenta um confronto entre duas perspectivas conflitantes sobre a justiça: a tradicional e religiosa por um lado e a religiosa e utilitarista por outro. Tal como em outros casos, Xenofonte usa a forma dialógica, a qual permite uma penetração mais profunda nos pensamentos e assunções das figuras em conflito.

Embora manifestamente inferior a Ciro em tudo, Ciaxares ainda assim acredita que ele merece sua posição devido ao seu nascimento (5.5.8) e, à medida que ele pondera sobre isso, até mesmo chega à conclusão que o merece por conta de seus méritos (5.5.34). De qualquer forma, ele acredita que Ciro agiu equivocadamente contra ele. Ciro nem mesmo tenta mostrar a diferença entre o valor de ambos. Em vez disso, ele reduz seu tio ao silêncio, ao recontar as numerosas boas ações que fez para ele, todas elas sem reciprocidade.<sup>76</sup> A discussão leva a Ciaxares a fazer uma notável descrição de como ele se sentiu a ser privado do que não é merecido pelas mãos de alguém melhor do que ele:

Mas Ciro, eu não sei como alguém poderia dizer que as coisas que você fez são ruins. Mas tenha muita certeza de que elas são boas de tal maneira que, quanto mais numerosas elas aparentam, mais elas me oprimem. Pois eu gostaria de fazer meu país melhor através de meu poder, ao invés de ver o meu poder tão aumentado por você, pois suas ações são nobres para quem você as realiza, mas, de algum modo, as mesmas ações me trazem desonra. E, para as posses e o modo que você está dando para mim, eu acho que seria mais agradável se eu as desse para você do que recebê-las de você dessa forma, pois, ao enriquecer com elas, eu vejo mais ainda o quanto eu fiquei empobrecido. E eu acho que, se eu visse

meus subordinados tratados injustamente por você, ao menos em coisas menores me causaria menos dor do que ver agora que eles experienciaram grandes benefícios em suas mãos (5.5.25-27).

Alguns leitores, simpatizando com a dor de Ciaxares, adotaram a perspectiva que ele expressa e concluem que Ciro é culpado de infligir essa dor nele.<sup>77</sup> Mas, enquanto Ciaxares merece a simpatia, que é naturalmente sentida pelos que estão sofrendo, isso não implica terem feito algo de errado contra ele, ou que ele tenha sofrido qualquer dano. Enquanto a fala de Ciaxares oferece uma expressão vívida dos pensamentos que atormentam um indivíduo invejoso, ela não justifica seu comportamento.

Em vez de trazer uma condenação de Ciro, o discurso, ironicamente, é uma condenação do próprio Ciaxares. Ele alega que preferia beneficiar a Ciro a receber os benefícios dele. Isso é algo que ele nunca fez antes. Ciaxares nunca tentou beneficiar ninguém, certamente não Ciro. Pelo contrário, ele sempre escolheu ser o recipiente dos benefícios dados pelos outros. Ele preferiu o caminho fácil de relaxar e de ter prazer, nunca mostrando a habilidade ou a inclinação de fazer o trabalho duro necessário para prover coisas boas aos outros (cf. *Memorabilia* 2.1). Por que, então, ele subitamente expressa, hipoteticamente, o desejo de fazer o bem aos outros? Aparentemente, ele não está satisfeito com os resultados de suas políticas. Mas por quê? Se vida fácil e prazer fossem somente as únicas coisas importantes para ele, não deveria ficar incomodado com a circunstância atual, na qual nada lhe foi tomado. Diferente da cigarra proverbial, forçada a comer o pão de sua própria indolência, Ciaxares não está diante de nenhuma perda material. Ele está incomodado, pois agora percebe que o homem não vive somente pelo pão. Ele também ama honra e deseja reter sua honra mesmo enquanto continua a viver uma vida de luxo e prazeres tal como viveu até o momento. Isso não seria possível de acordo com a teoria de liderança de Xenofonte (cf. *e.g. Memorabilia* 2.1). E, ainda assim, no fim das contas, Ciaxares poderá fazê-lo, mas somente graças a Ciro.

Ciaxes parece estar em conflito com esse novo *insight* em sua vida política (“de algum modo”), mas ele nunca atinge a conclusão que se segue de suas observações. Em vez de se culpar ou de começar um novo caminho, ele continua a culpar Ciro, mesmo enquanto ele admite que Ciro somente fez o bem a ele. Ele, paradoxalmente, culpa-o por fazer muito desse bem, reconhecendo que ele mesmo foi reduzido ao estado de uma mulher, que depende do homem para ser bem tratada (5.5.33). Em vez de reconhecer seus próprios erros, Ciaxes continua sendo a mesma pessoa que sempre foi, somente se importando consigo e com suas perdas, mas não com os outros, e vai ao ponto de desejar que suas tropas sofram nas mãos de Ciro (5.5.27). Seu contínuo desejo por seu prazer privado fica implícito na assunção de que a esposa é a posse mais querida que um homem pode ter (5.5.30; ele diz isso sem pensar para um homem que não tinha mulher e que rejeitou a oferta de uma mulher muito bela por considerações práticas). Para Ciaxes, caráter é destino. Seu reconhecimento intelectual, de que beneficiar outros é mais honroso e útil do que ser beneficiado por eles, não o leva a nenhum arrependimento ou mudança para melhor. Contudo, ele oferece uma prova dramática de seu erro.

Ciaxes não apenas está incomodado em ser o objeto da beneficência de Ciro. Ele também está incomodado porque Ciro foi muito bom para suas tropas. Em uma imagem dolorosa, Ciaxes se compara com um marido traído cuja esposa ama um homem verdadeiramente melhor. Em uma cena que lembra Príamo se humilhante diante de Aquiles, ele é compelido a apelar para o mesmo homem que lhe causou toda essa dor. Mas o quão razoáveis são suas queixas? Elas partem do princípio de que os subordinados são uma propriedade e que é errado para os outros competir por sua lealdade. Tal qual a posse de uma esposa deve ser mantida, não importando o quão mal alguém a trate, também a posse das próprias tropas deve ser mantida, não importa o quão mal alguém as trate. Essa é a perspectiva do garoto pequeno com um grande manto, a perspectiva na qual o direito à posse tem precedência sobre qualquer concepção genuína de justiça

distributiva. Ciro, por outro lado, parece achar que a justiça é mais bem servida quando homens e mulheres são livres para escolher os melhores líderes que eles puderem, no lugar de serem tratados como propriedades pelo vilão local.<sup>78</sup> Ele permanece comprometido com o tipo de redistribuição que ele aprovou no caso dos garotos muito tempo atrás na Pérsia, ainda que se valha de métodos superiores.

Como Carlier<sup>79</sup> observou muito bem, as habilidades políticas de Ciro são as habilidades de um sedutor. Nisso, ele lembra tanto Sócrates quanto o sofista que seduziu o filho do rei da Armênia. Os três casos a seguir reforçarão essas conclusões.

Nadon<sup>80</sup> compara a sedução das tropas de Ciaxares com o caso do sofista comentando que “o dano que Ciaxares recebeu de Ciro é, de certa maneira, muito pior do que o dano que o sofista fez ao armênio”. Assim como o rei fala, o sofista faz Tigranes, seu filho, amá-lo mais do que a ele mesmo (3.1.39) e é inegável que Ciro faz com que as tropas o prefiram a Ciaxares. Mas teria o sofista causado dano ao rei? Embora possa ser difícil imaginar como seduzir um jovem possa ser benéfico ao pai, Xenofonte deixa claro que, nesse caso, foi. De fato, o sofista *salvou a vida do rei* ao seduzir e educar seu filho. Durante o julgamento do rei, Xenofonte comenta que Ciro estava interessado em ouvir as palavras de Tigranes, pois sabia que ele tinha passado um tempo com um homem sábio ou sofista (3.1.14). Isso deixa claro que as palavras de Tigranes, que, no fim das contas, salvam a vida do pai, foram baseadas nos ensinamentos do odiado sofista. Assim, enquanto a sedução do filho do rei, por parte do sofista, pode despertar sentimentos humanos e compreensíveis de ressentimento e raiva, é altamente benéfico para o próprio rei.

De todo modo, será que o rei tinha razão em acabar com o sofista como vingança por seduzir seu filho? Nadon<sup>81</sup> argumenta que o fato de Ciro sugerir ao rei o perdão implica que este tinha razão de algum modo e, portanto, Ciaxares também tinha razão em seu ressentimento contra Ciro. No entanto, não é assim, a defesa de Ciro pelo perdão e a expressão de simpatia pelas emoções do rei não implicam que ele concorde com suas ações.

Ao contrário, perdão, na verdade, implica o reconhecimento de que algo de errado foi feito. Tanto Ciro quanto o próprio sofista (3.1.38, 40) dizem claramente que o rei agiu errado em matar este.

O paralelo entre essa estória e a de Ciaxares é um ponto a favor de Ciro, e não a favor de Ciaxares. Em ambos os casos, um bom homem seduz o subordinado de um homem inferior e, assim, garante benefícios substanciais a este último. Assim como o sofista expressou uma compreensão dos sentimentos do homem inferior, também Ciro expressou simpatia com Ciaxares, inclusive chorando junto a ele (5.5.10). Ciro difere do sofista (e de Sócrates) pelo fato de que não morre nas mãos dos que sentem ressentimento contra ele e, dessa forma, ele é uma melhora comparado a narrativa socrática. Ele aprendeu, desde jovem, a não fazer justiça com as próprias mãos até que tenha o poder de fazê-lo com impunidade (1.3.15-18). Como resultado, Ciaxares nunca tem a oportunidade de matá-lo.

A ideia de que um homem melhor é um melhor sedutor, que a sedução por tal homem é benéfica, mesmo para o marido traído, e de que a oposição à sedução é causada pela inveja é uma lição que Xenofonte, sem dúvida, aprendeu com a vida de Sócrates. O paralelo entre Sócrates e o sofista é bem conhecido.<sup>82</sup> Assim como Ciro e o sofista, Sócrates foi um sedutor de jovens: ele se gaba de seu conhecimento de agir como um cafetão (*Symposium* 3.10) e é, manifestadamente, capaz de seduzir jovens atraentes (e.g. *Memorabilia* 4.2). Assim como eu já argumentei em outro lugar,<sup>83</sup> as acusações contra Sócrates foram, na visão de Xenofonte, as acusações de pais magoados contra alguém que seduziu seus filhos (cf. *Memorabilia* 1.2, *Apologia* 14, 20). Xenofonte não nega que Sócrates fez essas coisas. Por outro lado, ele defende e justifica o fato de os jovens preferirem Sócrates, que merecia o amor e respeito dos jovens mais do que os pais, pois ele era melhor e mais benéfico do que aqueles (*Memorabilia* 1.2.49-54, *Apologia* 17, 20-21). A exigência dos pais de serem amados e respeitados, independentemente de seus deméritos, não é uma exigência legítima. Esses pais são como garotos pequenos que não merecem ter seus lugares privilegiados nos corações de seus filhos.

Se o sofista foi construído como uma imagem de Sócrates, deveríamos esperar que muitos desses detalhes refletissem a vida do filósofo. Deveríamos inferir que Sócrates foi, de algum modo, responsável pela salvação de Atenas através do ensino que ele proveu aos seus alunos.<sup>84</sup> Deveríamos também inferir que Sócrates, de algum modo, perdoou a iniquidade ateniense contra ele. Mas, do nosso ponto de vista, o paralelo entre esses dois casos reflete, primeiramente, a legitimidade da sedução e a ilegitimidade da inveja. Justificar o ressentimento do rei contra o sofista ou o ressentimento de Ciaxares contra Ciro seria equivalente a justificar o ressentimento do júri ateniense que votou para condenar Sócrates, o que seria a última coisa que Xenofonte gostaria de fazer.<sup>85</sup>

#### RESTAURANDO A HONRA

Notamos acima algumas das formas com que Ciro beneficia Ciaxares, especialmente seus esforços de impedir que ele perdesse o respeito e lealdade de seus soldados. Essa preocupação por seu tio é enfatizada, acima de tudo, em seu encontro para reconciliação. Em vez de humilhar em público seu parente impotente, Ciro o traz para um canto para uma discussão privada e, nessa discussão, mostra simpatia e chora junto com ele (5.5.10). É verdade que seu pai o ensinou que demonstrações de empatia são úteis para ganhar devoção (1.6.24). Mas Ciro, dificilmente, precisaria da devoção de Ciaxares nesse ponto. Ele poderia desejar uma reconciliação para cimentar a lealdade das tropas medas a si próprio. Mas até mesmo isso, é um motivo comparativamente fraco, já que as tropas se mostraram dispostas a humilhar seu comandante por Ciro. No entanto, mesmo que alguns desses motivos estejam em jogo, não temos motivos para duvidar da sinceridade de Ciro, já que aprendemos que a busca por interesse próprio não contradiz a *philanthropia* sincera. A sinceridade dessa expressão de simpatia é confirmada pela similaridade com sua expressão anterior de compreensão dos sentimentos do pai de Tigranes, por quem ele não tinha nenhum motivo interesseiro

(3.39). Enquanto está buscando a justiça e benefício mútuo, Ciro tem, de todo modo, profunda simpatia por esses garotos pequenos que perdem o que eles, na realidade, não mereciam ter.

Nadon<sup>86</sup> nota que Ciro não responde às últimas queixas emotivas e infere que elas são irrespondíveis (mas compare o tratamento completamente diferente da falha de Ciaxares em responder Ciro: p. 97). Porém existem formas melhores de explicar o comportamento de Ciro. Ele pode querer ter arrumado uma forma de seu tio manter as aparências ao não forçá-lo a admitir que está completamente errado.<sup>87</sup> Explicar que as tropas ficaram junto com ele, de livre e espontânea vontade, por exemplo, apesar de sua permissão para que eles voltassem, somente iria aumentar a tristeza de seu tio. Ele pode reconhecer que seu tio não é capaz de adotar uma perspectiva melhor na relação entre ambos no momento em particular, pois ele tem uma visão errada das suas motivações. Buscando sempre um bom resultado, Ciro tenta facilitar uma reconciliação benéfica ao demonstrar que o maior medo de Ciaxares, que ele perca a posição de honra que ele outrora tinha, é infundado.

Em vez de responder seu tio, Ciro pede um pequeno favor dele por todas as coisas boas que ele fez. Pede que seu tio espere e veja se ele alienou as afeições de suas tropas ou não (5.5.35). Esse favor que ele pede, em outras palavras, é uma oportunidade de fazer mais um favor. Ciro deixa seu tio com um beijo e ordena que as tropas de seu tio se coloquem, novamente, sob serviço dele. Sob o conselho dele, eles oferecem presentes voluntários ao seu rei (5.5.37-40). Até onde sabemos, eles nunca fizeram nada parecido. Por que as tropas de Ciaxares estão tão desejosas de honrá-los nessa altura? Parte da resposta é que eles acabaram de ganhar uma batalha. Ao ignorar o desejo de Ciaxares e buscar seus próprios interesses, Ciro colocou sua tropa em uma posição de oferecer a Ciaxares essas honras. Além disso, eles estão felizes em ver sinais de reconciliação entre Ciaxares e Ciro (5.5.37). Aqui é o único caso em que Ciaxares agiu inteligentemente. Ao reconhecer que foi derrotado, aceitar a melhor oferta que está recebendo e se contentar com uma vida que combina prazer com uma larga dose



de honra não merecida, ele foi capaz de manter a boa-vontade de suas tropas. Ele mantém seu reino, pois é capaz de perceber onde realmente estão seus interesses (compare os *homotimoi* que aceitam a bajulação dos simplórios: 2.1.12) e escolher isso, em vez de uma vingança fútil.

Contudo, a principal razão pela qual eles honram Ciaxares é o fato de Ciro ter pedido que eles assim o fizessem (5.5.37-39). Nadon<sup>88</sup> objeta que a honra que as tropas oferecem é uma honra falsa, derivada da ordem de Ciro. Mas o que Ciro pode fazer com relação a isso? A honra genuína somente é conquistada pelo exercício da virtude. Tendo a experiência da liderança de Ciro, as tropas naturalmente serão incapazes de honrar seu rei acima dele. Será, então, que Ciro deveria não mostrar virtude ao defender dos assírios seu tio, perdendo a batalha, por exemplo, para não causar uma impressão muito boa nas tropas de seu tio? Será que ele deveria ter tratado mal as tropas de seu tio para que eles mantivessem o respeito pelo rei? Será que ele deveria tê-los forçado a voltar para Ciaxares ou ter encorajado, de forma mais incisiva, a fazerem isso mesmo em face das perdas e danos que isso iria acarretar? O fato de que Ciaxares não pode manter sua posição por seus próprios poderes implica que, ou ele irá mantê-la pela graça de alguma outra pessoa, ou não irá manter de forma alguma. Parece perverso culpar Ciro por permitir a primeira opção a ele.

Os benefícios que Ciro dá a Ciaxares são similares as que dá para seu avô e sua mãe na Média. Enquanto distribuía carne aos servos na casa de seu avô, Ciro ofereceu explicações curtas para seu pequeno favor: “Isso é para você, pois você me ensinou a cavalgar com entusiasmo; para você, pois me deu uma lança, por enquanto, é tudo que eu tenho; para você, porque você serviu bem ao meu avô; para você, porque você honrou minha mãe” (1.3.7). Tal como eu argumentei, Ciro deve ser compreendido como, simultaneamente, expressando seus sentimentos e buscando seus próprios interesses. Os primeiros dois comentários são designados a recompensar os servos por servir a Ciro, e os encorajar a continuar servindo. Eles encorajam os servos a vê-lo como a fonte

de benefícios e alguém digno de seus serviços e, assim, servindo aos interesses de Ciro. Os últimos dois comentários, porém, encorajam-nos a servir à sua mãe e ao seu avô. Sem dúvida, essas palavras são a expressão de seu sincero sentimento pelos servos, por sua mãe e por avô. Poderíamos, todavia, esperar que Ciro também ganhasse pessoalmente.

O ganho de Ciro é evidente quando alguém considera o perigo que ele cria ao alienar os sentimentos dos servos de seu avô. Sua mãe e avô podem não apreciar quando eles veem os servos correndo para servir a Ciro enquanto os negligenciam, ficando enciumados tal como Ciaxares. Ao usar sua influência para encorajar os servos a servir sua mãe e avô, Ciro toma medidas para evitar tal sentimento. Em vez de não ficarem satisfeitos com sua crescente influência, eles ficarão felizes com ela. Ao se comportar como um líder benevolente, ele os liberta da necessidade de se engajar com as políticas domésticas enquanto os provê melhores servos do que eles jamais tiveram. Dessa forma, ele se protege contra uma retaliação possível ao seu crescente poder na corte.

Essa é a mesma técnica que ele usa para reconciliar seu tio com sua nova posição. Ele é bem-sucedido, pois, em ambos os casos, as “vítimas” de Ciro conseguem perceber que ele está agindo de acordo com o interesse deles. Porém, enquanto Ciro tem um interesse pessoal claro em reconciliar sua mãe e avô com sua crescente influência, já que ele continua sob o poder deles, seu interesse em reconciliar seu tio é menos urgente. Do ponto de vista prático, Ciro tem muito pouco a ganhar de seu tio, pois ele já tem a lealdade completa de suas tropas. Sua ação em favor de seu tio, ainda mais do que sua ação anterior para com sua mãe e avô, é um testemunho à sinceridade de sua benevolência.

#### CONCLUSÃO

O fato de Ciaxares não reconhecer, inicialmente, o benefício que recebe pode ser atribuído à sua superestimação de suas próprias habilidades, méritos e merecimentos. Assim como outros garotos pequenos que herdaram grandes mantos, Ciaxares

tem dificuldade em aceitar o fato de que ele precisa de menos do que gostaria, mesmo que isso signifique ficar com mais do que ele merece. Sua virtude é que ele aceita a nova realidade. Como resultado da honra que os medos oferecem a ele, Ciaxares muda sua opinião (5.5.40). Ele está tão contente com sua nova posição que ele irá agora votar a favor de continuar a campanha militar (6.1.19), e dará sua filha e, portanto, o futuro trono da Média para Ciro (8.4.5). Deveríamos protestar em seu nome que, apesar de sua inadequação ao cargo, apesar de manter um cargo que não é merecido, apesar de receber benefícios sem ter os méritos e que apesar de sua satisfação com os resultados, ele foi injustiçado? É difícil achar um princípio em Xenofonte que justifique isso.

Podemos questionar, porém, o motivo de alguns leitores terem concluído que Ciro maltrata Ciaxares e usarem essa conclusão para validar leituras “sombrias” da *Ciropédia*. Presumivelmente, esses leitores não partilham da perspectiva de justiça e benefícios que Xenofonte endossa ao longo de seus escritos. Leitores, naturalmente, simpatizam que aqueles que estão sofrendo, às vezes ignorando que aquelas pessoas podem ser vítimas de seu próprio comportamento errôneo. Alguns leitores, sem dúvida, têm empatia com Ciaxares, talvez compartilhando com ele o medo de serem superados e o desejo de manter um poder e autoridade imerecidos. Outros, olhando profundamente para a própria alma, podem achar difícil de crer que qualquer um, mesmo Ciro, não iria deliberadamente abusar do poder que ele adquiriu. Existem outros que querem mal a qualquer um que é bom e bem-sucedido. Ao rejeitar uma moralidade convencional, baseada no *phthonos*, e mostrando que o interesse próprio é compatível com beneficiar os outros – e, inclusive, ajuda a isso –, Xenofonte traça um caminho original em direção a uma prática racional de liderança política. Ao fazer isso, ele desafia crenças que são tão populares hoje quanto eram em sua época.

ABSTRACT

Critics argue that although he maintains a pretence of benevolence, in reality Cyrus is always relentlessly pursuing his own interest. This, however, is a false dichotomy. For Xenophon, the pursuit of self-interest does not contradict either benevolence or beneficence. On the contrary, benevolence and beneficence contribute to obtaining self-interested ends and therefore the pursuit of self-interest requires them (see *Memorabilia* 3.1.10, *Oeconomicus* 12.15). This is because the most useful possessions are friends, and these are acquired by acts of benevolence. More difficult is the question of conflicts between self-interest and the interests of one's friends and allies. But conflicts between true interests, as opposed to wishes and desires, need not arise often, since different individuals deserve and benefit from different things. This compatibility of interest is illustrated especially by Cyrus' gaining the upper hand over his uncle Cyaxares. Rather than harming him, this development advances both his and Cyrus' interests simultaneously.

KEYWORDS

Classical Antiquity; Xenophon; *Cyropaedia*; Benevolence; Irony; Cyrus.

BIBLIOGRAFIA

- AMBLER, W. **The Education of Cyrus**. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- AZOULAY, V. 'Xénophon, la *Cyropédie* et les eunuques', **Revue française d'histoire des idées politiques** 11, p. 3–26, 2004a.
- \_\_\_\_\_. **Xénophon et les grâces du pouvoir**. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2004b.
- BREEBAART, A.B. 'From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' state in *Xenophon's Cyropaedia*', **Mnemosyne** 36, p. 117–134, 1983.
- CARLIER, P. L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* de Xénophon, **Ktéma** 3, p. 133–163, 1978. (Reimpresso em tradução para o inglês em GRAY, 2010, p. 327–366.)
- DANZIG, G. Xenophon's Wicked Persian or, What's Wrong with Tissaphernes? Xenophon's View on Lying and Breaking Oaths. In: TUPLIN, C.J. (ed.), **Persian Responses: Political and Cultural Interaction with(in) the Achaemenid Empire**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2007, p. 27–50.
- \_\_\_\_\_. Big Boys and Little Boys: Justice and Law in Xenophon's *Cyropaedia* and *Memorabilia*, **Polis**, 26 p. 271–285, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Apologizing for Socrates**. Lanham: Lexington Books, 2010.
- DE ROMILLY, J. **La douceur dans la pensée grecque**. Paris: Les Belles Lettres, 1979.
- DORION, L.-A. L'exégèse straussienne de Xénophon: le cas paradigmatique de *Mémorables* IV 4. In: NARCY, M.; LACKS, A. (edd.). **Figures de Socrate**. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires de Septentrion, 2001, p. 87–117.
- \_\_\_\_\_. La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'empire Perse selon Platon et Xénophon, **Revue française d'histoire des idées politiques**, 16, p. 369–386, 2002.
- DUE, B. **The Cyropaedia**. Aarhus: Aarhus University Press, 1989.
- FARBER, J. The *Cyropaedia* and Hellenistic kingship, **AJP**, 100, p. 497–514, 1979.
- GERA, D. **Xenophon's Cyropaedia**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. Xenophon's Socrates. In: TRAPP, M. (ed.). **Socrates from Antiquity to the Enlightenment**. Aldershot: Routledge, 2007, p. 33–50.
- GRAY, V. **Xenophon** Oxford Readings in Classical Studies. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Xenophon's Mirror of Princes**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- 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.
- HIRSCH, S. **The Friendship of the Barbarians**. Hanover; London: Tufts, 1985.

- HUSS, B. 'The Dancing Socrates and the Laughing Xenophon, or the Other *Symposium*', **AJP**, 120, p. 381–410, 1999. (Reimpresso em GRAY, 2010, p. 257–282.)
- JOHNSON, D. Xenophon's Socrates on Justice and the Law, **Ancient Philosophy**, 23, p. 255–281, 2003.
- \_\_\_\_\_. Persians as Centaurs in Xenophon's *Cyropaedia*, **TAPA**, 135, p. 177–207, 2005.
- LUCCIONI, J. **Les idées politiques et sociales de Xénophon**. Paris: Gap Éditions, 1947.
- MORRISON, D. Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful, **Ancient Philosophy**, 15, p. 329–347, 1995.
- \_\_\_\_\_. Remarques sur la psychologie morale de Xénophon. In: NARCY, M.; TORDESILLAS, A. (edd.). **Xénophon et Socrates**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008, p. 11–27.
- MUELLER-GOLDINGEN, C. **Untersuchungen zu Xenophons Kyrupädie**. Stuttgart: De Gruyter, 1995.
- NADON, C. **Xenophon's Prince: Republic and Empire in the Cyropaedia**. Berkeley: University of California Press, 2001.
- NEWELL, W.R. Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's *Education of Cyrus*, **Journal of Politics**, 45, p. 889–906, 1983.
- PANGLE, T. Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings. In: VANDER WAERDT, P.A. (ed.). **The Socratic Movement**. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 127–150.
- ROSEN, S. **Plato's Republic: a Study**. New Haven: Yale University Press, 2005.
- SAGE, P.W. Dying in Style: Xenophon's Ideal Leader and the End of the *Cyropaedia*, **CJ**, 90, p. 161–174, 1994.
- STADTER, P. Fictional Narrative in the *Cyropaedia*, **AJP**, 112, p. 461–491, 1991.
- TATUM, J. **Xenophon's Imperial Fiction**. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- TOO, Y.L. Xenophon's *Cyropaedia*: Disfiguring the Pedagogical State. In: \_\_\_\_; LIVINGSTONE, N. (edd.). **Pedagogy and Power: Rhetorics of Classical Learning**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 282–302.
- TUPLIN, C.J. **The Failings of Empire**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993.
- \_\_\_\_\_. Xenophon's *Cyropaedia*: Education and Fiction In: SOMMERSTEIN, A.H.; ATHERTON, C. (edd.) **Education in Greek Fiction**. Bari: Levante, 1997, p. 65–162.
- WEATHERS, W. Xenophon's Political Idealism, **CJ**, 49, p. 317–321; 330, 1953.
- WOOD, N. Xenophon's Theory of Leadership, **C&M**, 25, p. 33–66, 1964.

<sup>1</sup> Este artigo foi traduzido com apoio de Israel Science Foundation.

<sup>2</sup> Fico grato em ver que em seu livro recente (GRAY, 2011, esp. 246–290) concorda com muitos dos argumentos que eu apresento neste artigo.

<sup>3</sup> GERA, 1993, p. 296–299; SAGE, 1994; TOO, 1998; NADON, 2001, p. 87–100; AMBLER, 2001, p. 11–18; JOHNSON, 2005. Cf. PANGLE, 1994, p. 147–150). Talvez, influenciado pelo *Hiero*, Pangle argumenta que Ciro sofra com o seu sucesso uma vez que ele “teve de abandonar ou esquecer o bem de sua alma” (149–150), e que o retrato de Ciro oferece uma prova negativa da superioridade de Sócrates em relação ao ator político mais bem sucedido (150). Nem Due (1989, p. 147–184, p. 207–229), nem Higgins (1977, p. 54–55) oferecem uma leitura irônica, mesmo quando consideramos o final da carreira de Ciro como o governante de um império. Higgins se refere a Ciro como “claramente o melhor homem” (p. 53) e diz que sua vida inteira “representa um ideal de ação” (p. 54). Ao mesmo tempo, ele duvida que Xenofonte acredita a monarquia ser a melhor forma de governo (p. 55), e encontra algum criticismo implícito da crença otimista de Ciro de que seu bom exemplo irá garantir a virtude de seus filhos (p. 57–58: 7.5.86). Ele conclui dizendo que “a realidade resiste a perfeição” (p. 58) o que parece significar que não podemos culpar Ciro pelas deficiências inerentes na natureza.

<sup>4</sup> Mas cf. TUPLIN, 1993, p. 35–36.

<sup>5</sup> GERA, 1993, p. 297.

<sup>6</sup> PANGLE, 1994, p. 149; GERA, 1993, p. 290, 299; TOO, 1998; NADON, 2001, p. 26–60; cf. CARLIER, 1978, p. 138–143.

<sup>7</sup> CARLIER, 1978, p. 160–162; PANGLE, 1994, p. 149; GERA, 1993, p. 286 mas, em contraste, p. 299–300; NADON, 2001, p. 139–146.

<sup>8</sup> CARLIER, 1978, p. 148–160; GERA, 1993, p. 295–300; NADON, 2001, *passim*; JOHNSON, 2005; cf. TAMBÉMTUPLIN, 1993, p. 35–36; 1997, p. 66, 82–95.

<sup>9</sup> CARLIER, 1978, p. 156; GERA, 1993, p. 294–296; NADON, 2001, *passim*. Cf. também FARBER, 1979, p. 509.

<sup>10</sup> NADON, 2001, p. 40.

<sup>11</sup> Cf. 2.3.7–16, 8.3; também Newell (1983) e Tuplin (1997, 80–81). Em contraste, Johnson (2005) argumenta que o estabelecimento de um sistema meritocrático contradiz o igualitarismo anterior e é prejudicial para as classes superiores sem melhorar significativamente o destino das classes mais baixas. Ele também argumenta que Ciro troca a virtude pela obediência ou lealdade e isso representa uma degeneração (p. 187; cf. 193). Contudo, ele não mostra que Xenofonte considera lealdade e obediência como formas inferiores de virtudes. Mais ainda, em várias passagens, Xenofonte parece colocar um alto valor nessas qualidades (cf. Mem. 4.4, Cyr. 8.1).

<sup>12</sup> Uma ambiguidade similar existe entre a cidade em paz e a cidade em guerra na *República* de Platão. A cidade em paz na *República* tem uma reivindicação superior em ser o ideal do que o regime persa na *Ciropédia*, pois Sócrates a chama de cidade saudável e a contrasta com a cidade em chamas (372e). Apesar disso, poucos pesquisadores clamam que essa cidade é a ideal para Platão ou que a cidade que ele desenvolve pode ser criticada somente por divergir desse ideal. Cf. ROSEN, 2005, p. 75–76) – agradeço Roslyn Weiss por esta referência.

<sup>13</sup> GERA, 1993, p. 297–298.

<sup>14</sup> *Blepon nomos*: cf. WEATHERS, 1953, esp. p. 317–319, SAGE, 1994, esp. p. 164–166; AZOULAY, 2004b, p. 25–26.

<sup>15</sup> Cyr. 8.1.8. A tradução da *Ciropédia* é a partir de Ambler (2001), com pequenas modificações. Outras traduções são minhas.

<sup>16</sup> Cf. LUCCIONI, 1947, p. 246–254; DUE, 1989, p. 16–22; MUELLER-GOLDINGEN, 1995, p. 262–271; SAGE, 1994, esp. p. 167.

- <sup>17</sup> SAGE (1994, p. 167-174) entende que isso é um sinal da negligência de Ciro. O argumento, porém, é quase que puramente *ex silentio*.
- <sup>18</sup> Cf. BREEBAART, 1983; GRAY, 2011, p. 280-282.
- <sup>19</sup> NEWELL, 1983, p. 900.
- <sup>20</sup> Cf. também WOOD, 1964, p. 62-63.
- <sup>21</sup> TUPLIN, 1993, p. 36.
- <sup>22</sup> CARLIER, 1978, p. 157.
- <sup>23</sup> TATUM, 1989, p. 66, 71.
- <sup>24</sup> Idem, *ibidem*, p. 98.
- <sup>25</sup> A questão da atitude de Sócrates com relação a lei estatutária é complexa e interessante. Cf. MORRISON, 1995; DORION, 2001; JOHNSON, 2003; DANZIG, 2009.
- <sup>26</sup> Cf. NADON, 2001, p. 87-88.
- <sup>27</sup> Idem, *ibidem*, p. 52.
- <sup>28</sup> Cf. também GERA, 1993, p. 294-296.
- <sup>29</sup> Esta questão não é anacronista. Os gregos eram críticos aos que agiam somente por interesse próprio, referindo-se a eles como *philantoi* (cf. *Ética à Nicômaco* 9.8). Contudo, essa característica parece ser condenável somente no caso daqueles cujo interesse próprio fez com que eles falhassem em servir os interesses de seus amigos. Essa é a razão, eu presumo, de que nenhum dos antigos acusou Ciro de ser um *philantos*.
- <sup>30</sup> TATUM, 1978, p. 156.
- <sup>31</sup> PANGLE, 1994, p. 149-150.
- <sup>32</sup> GERA, 1993, p. 294-295.
- <sup>33</sup> NADON, 2001, *e.g.* p. 60, 160, 179-180.
- <sup>34</sup> AMBLER, 2001, p. 11-18.
- <sup>35</sup> Idem, *ibidem*, 2001, p. 13-14.
- <sup>36</sup> Existe um paralelo interessante entre a forma que Gadatas fala sobre Ciro e como este fala sobre aquele, o que sugere que Gadatas não é nem um pouco ingênuo com relação às motivações de Ciro. Em vez de um contraste entre um líder altruísta e um líder egoísta, temos um retrato de dois líderes que agem baseados em diversos interesses, mas louvam o outro por ser o primeiro em conceder benefícios. Assim como Gadatas louva Ciro por agir sem nenhuma obrigação anterior, também Ciro louva Gadatas por agir de modo similar (5.3.30-31). Mas, o próprio Ciro sabe perfeitamente que Gadatas está agindo por interesse próprio, pois quando Gobrias menciona primeiro Gadatas, ele o descreve como alguém que iria pagar para se vingar do rei (5.3.10). Sua descrição pública das motivações de Gadatas é feita para satisfazer seus interesses pessoais e políticos. Ciro deseja inspirar sua tropa para ajudar Gadatas e o faz descrevendo Gadatas como um benfeitor que não tinha nenhuma obrigação prévia. Similarmente, Gadatas sabe perfeitamente bem que ele ajudou Ciro de modo significativo, mas ele ainda assim fala como se Ciro fosse o primeiro a conceder qualquer ajuda.
- <sup>37</sup> Incidentalmente, se o pai de Ciro representa o regime antigo, toda crítica a Ciro nesse ponto também se aplica àquele regime.
- <sup>38</sup> Aristóteles, por outro lado, critica motivações interessadas na amizade (*Ética Nicômaco* 9.5 [1167a14-18]). Se ele não tinha em mente Xenofonte, o tipo de amizade que ele critica é claramente similar ao que vemos em Xenofonte)
- <sup>39</sup> AZOULAY, 2004b, p. 323, n. 229.
- <sup>40</sup> Contra J. de Romilly, p. 140-141. *Philanthropia* é certamente uma técnica de governo e não uma generosidade “autêntica e espontânea”. Carlier (1978, p. 153) coloca melhor: “*La générosité de Cyrus n’est pas seulement un trait de caractère, c’est une méthode de gouvernement*” (A generosidade de Ciro não é somente um traço de



caráter, é um método de governo. O *itálico* foi acrescido). Posteriormente, porém, Carlier contrasta os dois motivos (156).

<sup>41</sup> Esta última qualidade recebeu um estudo detalhado por Due (1989, p. 163-170) e Azoulay (2004b, esp. p. 320-326).

<sup>42</sup> O Deíoces de Heródoto é um exemplo de uma benevolência falsa, mas politicamente bem-sucedida. (1.96-101).

<sup>43</sup> A utilidade da beleza é um tema geral das obras de Xenofonte e aparece em detalhe nos discursos de Clínia e Sócrates no *Simpósio* (4.10-18; 5.4-7; cf. *Mem.* 4.6.9)

<sup>44</sup> O valor prático da sinceridade é atestado em tempos modernos pela ênfase que Dale Carnegie dá à importância de mostrar um interesse sincero nos outros (*How to win friends and influence people*, parte II, capítulos 1 e 6). Uma ideia similar aparece em uma estória sobre o Rabbi Israel ben Eliezer, popularmente conhecido como Ba'al Shem Tov. Quando perguntaram quem era o homem mais benevolente que ele conheceu, ele disse que era o dono de uma taverna local, pois provê comida e abrigo para todos que pedem e sempre faz isso com o sorriso caloroso. Quando objetaram dizendo que o homem só faz isso em face dos lucros que ele espera ter dos seus negócios, o Ba'al Shem Tov replicou que, ao contrário, o homem escolheu o negócio como um pretexto conveniente para exercer o seu amor pela humanidade. No caso de Ciro, alguém poderia argumentar que o desejo de manipular os outros para a sua própria vantagem traz o melhor de dentro dele: sua afeição pelos outros poderia ter ficado quieta em seu coração se não fosse útil para ele expressá-la.

<sup>45</sup> MORRISON, 2008, p. 13-18.

<sup>46</sup> Idem, *ibidem*, p. 15-18.

<sup>47</sup> TATUM, 1989, p. 71.

<sup>48</sup> Cf. NADON, 2001, p. 179-180.

<sup>49</sup> Cf. GERA, 1993, p. 294-295; e BREEBAART, 1983, p. 121 (“planejamento monárquico pressupõe que o número de funções é equivalente à variedade da espécie humana...”); e (127) (“o bem-estar do rei e dos súditos é idêntico”). Não estou dizendo que Ciro ama ou beneficia a todos. Além das características que Xenofonte menciona, Ciro também parece ter um agudo amor por matar, o que não me parece reduzível pelo amor à honra.

<sup>50</sup> Ambler traduz “assim como um pastor deve usar o rebanho enquanto o mantém feliz”. O termo “usar” pode ter uma conotação negativa em inglês neste contexto. Por vezes, *chresis* significa “uso” no sentido em que falamos de alguém que se vale de outra pessoa para seu próprio benefício e, portanto, pode também ter uma conotação negativa (cf. *e.g.* Arist. *Eth. Nic.* 9.5 [1167a18]). Eu não vejo nenhum problema se Xenofonte quer dizer aqui Ciro ter um benefício próprio enquanto está fazendo os outros felizes. Mas para evitar enviesar a questão, eu preferi traduzir *chraomai* como “tratar”

<sup>51</sup> Cf. Arist. *Eth. Nic.* 9.8 (1168a–1169b).

<sup>52</sup> Mesmo no caso de Sacas, Ciro argumenta que ele irá fazer melhor a tarefa do que seu rival (1.3.4-9)

<sup>53</sup> Outros comentadores também veem este episódio como um exemplo da busca interesseira de Ciro e seu tratamento injusto dos outros. Esta é a implicação do tratamento de Carlier do incidente (1978, p. 146-147). De acordo com Gera (1993, p. 285), este é o único incidente antes da conquista da Babilônia no qual “temos um vislumbre do lado mais negro das conquistas históricas de Ciro, o grande”. Ela não menciona o tratamento de Ciaxares em sua lista de ações mutuamente benéficas que Ciro faz antes da conquista da Babilônia (p. 294-295; em minha visão, esse tratamento pertence a lista). Cf. também HIRSCH, 1985, p. 81-82; TATUM, 1989, p. 115-133; AZOULAY, 2004b, p. 63-68.

<sup>54</sup> Nadon argumenta que a fabricação é a alegação de Ciro que ele convidou Ciaxares a se juntar a ele para se vingar dos assírios. De acordo com Nadon (2001, p. 97), citando 4.1.20, ele meramente pediu à cavalaria para buscar os que tinham ficado para trás. Porém, Ciro estava se referindo às suas palavras anteriores (4.1.12). Embora Xenofonte não tenha gravado as palavras, a resposta de Ciaxares (4.1.13-18) deixa claro que ele acha que Ciro o convidou para um ataque conjunto aos assírios. Uma vez que Ciaxares entende que Ciro o convidou, ele não poderia alegar que o convite foi uma fabricação de qualquer tipo.

<sup>55</sup> A comparação de objetos e tropas é um *tópos* minoritário em Xenofonte: Ciro compara um exército bem equipado com um vestido decorativo, argumento que boas tropas são a melhor decoração para seu comandante (3.3.6; cf. 2.4.5-6; 8.3.4).

<sup>56</sup> Cf. Danzig (2007) para uma análise mais detalhada das visões de Xenofonte sobre a enganação. A estratégia de trazer grandes leniências para depois retratar um líder que consegue ser bem-sucedido sem elas é característico de Xenofonte. Por exemplo, ele parece crer que nada proíbe um ataque não provocado a um país vizinho: o seu Ciro argumenta longamente que devemos usar a virtude militar tal qual usamos as habilidades agrícolas e ele critica seus ancestrais persas por não colher os frutos da virtude militar ao não os colocar em prática (1.5.8-11). A não ser que ele quis dizer que os persas falharam em responder aos atos de agressão no passado, tal crítica à inação presume a legitimidade de uma guerra não provocada. A atividade militar irrestrita desse tipo parece se justificar pois elas tendem a resultar na vitória dos regimes com uma justiça distributiva maior (cf. Danzig, 2009; em contraste, DUE, 1989, p. 158-163). Contudo, na prática, Xenofonte retrata Ciro como alguém que evita uma agressão não provocada pois existem vantagens em começar na posição de quem foi injustiçado (cf. 1.5.13)

<sup>57</sup> Contraste GRAY, 2011, p. 267.

<sup>58</sup> Em outros casos, Ciro não tem necessidade de nada próximo de um subterfúgio. Ele usa a violência para efetuar trocas com líderes inimigos. E, ao confrontar os amigos, ele se fia nas formas usuais de persuasão seja porque ele sabe que o outro lado não irá se arrepender da redistribuição ou porque ele tem o poder de forçar caso seja necessário.

<sup>59</sup> Cf. o comentário de Weathers (1953, p. 320): “O truque de Ciro não é tanto falsidade quanto é uma superioridade no pensar. É manipulação ao invés de enganação”. Podemos acrescentar que é manipulação para a vantagem de sua vítima.

<sup>60</sup> Nadon (2001, p. 92) levanta perguntas sobre o significado do termo providencial neste contexto ao apontar que “Xenofonte vem dar uma descrição da chegada providencial em termos puramente humanos”. Porém, Xenofonte está provavelmente se referindo ao *timing* de sua chegada.

<sup>61</sup> Incidentemente, enquanto esse comentário parece feito somente para aliviar seu tio a necessidade de dar um comando, ele também serve para aumentar o espírito dos soldados: soldados que vêm livremente são mais entusiasmados do que os que vêm de forma obrigatória.

<sup>62</sup> AZOULAY, 2004b, p. 60-72.

<sup>63</sup> Alguém pode alegar que a promessa aos hircanianos que ele irá perseguir os assírios é uma violação de seu acordo com Ciaxares, se ele obrigar os voluntários da Média e não somente a tropa de Ciro. Porém, o encontro com os hircanianos ocorre antes que as tropas da Média de fato se unam a expedição de Ciro e isso significa que a promessa que Ciro fez aos hircanianos não foi feita em nome de nenhum soldado da Média. Aparentemente, Ciro está disposto a se juntar com os hircanianos e perseguir os assírios mesmo se ele não tiver nenhuma tropa da

Média. Alguém pode se questionar como Ciro poderia realizar tal feito sem nenhuma cavalaria, mas os hircanianos têm uma cavalaria própria.

<sup>64</sup> Outras considerações também entram aqui. Como Ciaxares declinou em participar da expedição, ele não pode ter expectativa de ser consultado com relação a mudança de planos. Ademais, ele mostra desejo em receber os benefícios dos esforços de Ciro de modo que Ciro possa justificadamente acreditar que ele está agindo nos interesses de seu tio ao aumentar o escopo da campanha. A acusação de que Ciro se negou a consultar com um oficial superior sobre a mudança de planos parece inapropriada uma vez que Ciro não é membro do exército de Ciaxares e, portanto, este não é seu oficial superior.

<sup>65</sup> O contraste é formulado por Maquiavel, possivelmente com Xenofonte em mente. Cf. *Príncipe* cap. 6-7.

<sup>66</sup> Cf. *Mem.* 1.1.7-9: Xenofonte também enfatiza que o sucesso de Ciro é dependente das suas características naturais. Se ele não tivesse nascido como o belo filho de um rei, ele não teria tido o sucesso que teve. Isso pode ser parte de um esforço indireto para explicar por que Sócrates, que não tinha ambas características, nunca governou o mundo.

<sup>67</sup> Como Tuplin (1997, p. 85-86) aponta, “Ciaxares largamente trouxe as circunstâncias que o levou a ser alienado pelos homens da Média”. Ademais, foi graças a impaciência tática de Ciaxares que Ciro, como um subordinado, teve que ceder a ela (3.3.29, p. 46, 56), o que produziu uma situação exigindo uma ação militar subsequente. Foi essa ação que causou a disputa (p. 86 n. 10). Esse é um ponto que Ciro tacitamente omite em sua conversa posterior.

<sup>68</sup> *Apronoetos*. Aqui, eu me desvio da tradução de Ambler pelos motivos que dou abaixo.

<sup>69</sup> Nota do tradutor: “*lack of foresight*”.

<sup>70</sup> No sentido socrático, Ciro não pode ter usurpado reinado dele uma vez que ele não era um rei genuíno em primeiro lugar. Embora ele se diga ser um (5.5.8, 34), Sócrates define um rei não como alguém que detém o cetro, mas como alguém que sabe reinar (*Mem.* 3.9.10-11; cf. 3.1.4, 3.2). Por outro lado, em vários pontos da narrativa, os personagens comentam que Ciro é verdadeiramente um rei por sua própria natureza (e.g. 1.4.9 – o próprio Ciaxares; 5.1.24) e o próprio Xenofonte atribui a ele o conhecimento de como reinar (1.1.3).

<sup>71</sup> Croesus: 7.2.26–28; Sacian: 8.3.35-48. Cf. Azoulay (2004b, p. 66-67), enquanto Ciaxares poderia melhor se adequar ao papel de uma mulher, isso não deve ser necessariamente interpretado como um elogio. Contraste com Gray (2011, p. 275-276).

<sup>72</sup> Ao reportar a reação de Ciro às cartas de seu tio, Xenofonte enfatiza o contraste entre ambos. Imediatamente antes de receber a carta, Ciro tinha enviado um pedido para mais tropas persas. Ele diz que essas tropas são necessárias para ganhar o controle da Ásia para a Pérsia, revelando esse objetivo pela primeira vez. (4.5.15-17). Seu sucesso recente contra os assírios deu a ele um novo objetivo. O desejo de usar a força militar para ganhar recursos não é novo, como ele enfatiza para suas tropas em seu primeiro discurso. No entanto, somente agora ele vê uma oportunidade clara de fazê-lo. Logo depois de enviar essa mensagem otimista, Ciro recebe o mensageiro de Ciaxares, que exige o retorno das tropas medas. O contraste nos traz à tona a divergência na liderança entre ambos.

<sup>73</sup> A palavra *keleuein* causou alguma confusão. Uma vez que ela pode ser traduzida como “dar uma ordem”, Nadon (2001, p. 94) detectou uma contradição entre a descrição de Ciro do evento e do evento em si. Mas *keleuein* é um termo mais brando do que “ordem” e pode ser melhor traduzido como “pedir” ou “direcionar” (cf. e.g. AMBLER, 2001 em 5.1.1). Assim sendo, essa não é uma forma inapropriada de se referir à permissão que Ciaxares deu às suas tropas.

<sup>74</sup> Contraste NADON, 2001, p. 96.

<sup>75</sup> CARLIER, 1978, p. 147.

<sup>76</sup> A conversa remete a disputa entre Aquiles e Agamemnon na *Iliada* 1.152-1.160. Enquanto Agamemnon se viu como o líder poderoso do exército, Aquiles retrata Agamemnon como uma vítima necessitada que pediu e recebeu sua ajuda e que não é grato. Similarmente, Ciro faz Cyaxares perceber que ele é o recipiente desamparado e ingrato da sua bondade. É claro, Ciro o faz usando uma linguagem mais moderada do que a de Aquiles, e consegue um resultado mais benéfico para todos envolvidos. Aqui, como em muitas vezes, Xenofonte dá uma solução não trágica para os problemas que estão no coração da tragédia grega.

<sup>77</sup> NADON, 2001, p. 98-99; cf. CARLIER, 1978, p. 147.

<sup>78</sup> Ciaxares também pede a Ciro para se colocar em seu lugar: “E, se você, amigavelmente, permitisse a um de seus amigos pegar o que ele quisesse e, ao ouvir isso, ele pegasse tanto quanto fosse capaz e sáisse. Então, ele se torna rico com o que é seu, enquanto você não podia usar nem mesmo um pouco do que tinha, você iria considerar essa pessoa um amigo sem nenhuma, mancha?” (5.5.32). Ciro não responde a esse desafio ou a muitos dos outros pontos que Ciaxares levanta, mas não é difícil de imaginar uma resposta. O empréstimo não foi feito somente por amizade, mas dado com vistas de um possível ganho. As ações de Ciro podem ser comparadas como pegar um empréstimo de um banco e, então, depois de transformá-lo em uma quantia mais substancial, comprar o próprio banco. Esse tipo de manobra pode enraivecer o presidente do banco. Ele pode se arrepende de ter dado o empréstimo em primeiro lugar. Ele pode achar que a compra é uma falta de gratidão, mas não seria. E, quando ele vir que sob os novos donos o banco está salvo de um colapso, é mais próspero do que nunca e ele ainda pode manter sua posição como presidente, ele pode até mesmo receber o novo arranjo de braços abertos.

<sup>79</sup> CARLIER, 1978, p. 147.

<sup>80</sup> NADON, 2001, p. 98.

<sup>81</sup> Idem, ibidem, p. 98.

<sup>82</sup> Cf. GERA, 2007, p. 39-41.

<sup>83</sup> DANZIG, 2010, p. 156–157.

<sup>84</sup> Podemos somente especular se os alunos de Sócrates mereceram ou não crédito por salvar a cidade de Atena. Alguns poderiam ser creditados em salvar Atenas ao estabelecer o reino dos Trinta Tiranos. Embora muito impopulares posteriormente, eles poderiam alegar ter salvado Atenas da ira dos espartanos no final da Guerra do Peloponeso. Porém, se a analogia é precisa, o fato deve ter ocorrido depois da morte de Sócrates.

<sup>85</sup> Para uma interpretação muito diferente deste paralelo, cf. HUSS, 1999, p. 404.

<sup>86</sup> NADON, 2001, p. 99.

<sup>87</sup> Cf. 5.5.11. Em alguns casos, como nesse tratamento do rei da Armênia, Ciro, de fato, força os outros a se curvarem à sua vontade publicamente, mas são exceções. Gray (2011, p. 275) oferece uma explicação similar para o silêncio de Ciro.

<sup>88</sup> NADON, 2001, p. 99-100.

# Três vidas felizes na *Ciropédia*, de Xenofonte

Lucia Sano

## RESUMO

Apresentamos, precedida de brevíssima discussão introdutória, a tradução de passagens selecionadas da *Ciropédia* de Xenofonte, que têm como tema a vida feliz (*eudaimonía*). São três vidas distintamente afortunadas retratadas por Xenofonte: a do rei lídio Creso (VII, 2.9-20), a do persa Feraulas (VIII, 3.35-50) e, finalmente, a de Ciro, o Grande (VIII, 7).

## PALAVRAS-CHAVE

Xenofonte; *Ciropédia*; tradução; *eudaimonía*; felicidade.

SUBMISSÃO 22.10.2020 | APROVAÇÃO 12.11.2020 | PUBLICAÇÃO 2.9.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i41.39132>

#### INTRODUÇÃO

A

presentamos aqui a tradução de três passagens da *Ciropédia*<sup>1</sup> que estão centradas na *eudaimonía*, tema fundamental para o pensamento ético e político<sup>2</sup> da Grécia Clássica. São três momentos em que diferentes personagens importantes na narrativa falam de si próprios como homens felizes: o rei Creso, da Lídia; Feraulas, um persa pobre que ascende à posição de grande confiança de Ciro; e, por fim, o próprio imperador persa, em seu leito de morte. O que constitui uma vida feliz? Ora, essa questão na obra que procura representar Ciro, o Grande, como um líder ideal por sua excelência militar, capacidade de conquistar obediência voluntária e de assegurar estabilidade política,<sup>3</sup> deve ser ponderada a partir da figura do próprio imperador.

A primeira passagem apresentada é uma versão xenofontiana do famoso episódio do diálogo entre Sólon e Creso em Heródoto (I, 30-33),<sup>4</sup> que acaba por inserir elementos também do encontro entre Creso e Ciro nas *Histórias* (I, 86-91), conforme bem demonstrou Lefèvre.<sup>5</sup> Na conversa entre o sábio ateniense e o próspero rei lídio, temos o célebre discurso de Sólon sobre a felicidade: para ele, o homem mais feliz que conheceu, o ateniense Telo (I, 30.4-5), teve uma vida sem privações, filhos e netos saudáveis e morreu de forma gloriosa ao enfrentar inimigos, sem sofrer um reverso de fortuna. O segundo exemplo apresentado é o dos irmãos argivos Cleóbis e Biton (I, 31.1-5), cujos bens eram modestos, mas suficientes, e que morreram jovens no auge da sua fama, após realizarem o feito de transportar sua mãe até o templo de Hera fazendo as vezes dos animais de carga. Está claro na fala de Sólon que ele ressalta, para um descontente Creso, orgulhoso de seu próprio poder, a instabilidade da vida humana e o imperativo de aguardar até a morte de um homem para que seja possível declará-lo feliz.

Em Xenofonte, Sólon está ausente, e Ciro acaba, de certa forma, ocupando seu papel. Temos o encontro dos dois

personagens (VII, 2.9-20) quando o persa toma a cidade de Sárdis e derrota Creso, que estava no comando de forças aliadas, reunidas inicialmente pelo rei assírio. Essa é uma vitória fundamental na ascensão de Ciro a governante do maior império até então visto. Quando Ciro pergunta a Creso sobre sua reverência a Apolo (VII, 2.15) na *Ciropédia*, ele o faz insinuando tratar-se de uma história conhecida e é possível supor que o autor estivesse, aqui, chamando a atenção para sua dívida com Heródoto no desenrolar do episódio, ainda que a conversa entre os dois ocorra num contexto bastante diverso do herodoteano.

Nas *Histórias*, explica-se como Creso havia interpretado mal um oráculo de Apolo, que havia o alertado de que ele destruiria um grande império caso entrasse em campanha contra os persas (I, 53.3), sem perceber que o deus lhe falava do seu próprio, não de outro. Esse elemento de incompreensão da palavra divina é mantido na *Ciropédia*, mas Creso relata como o oráculo havia lhe indicado o conhecimento de si mesmo como caminho para felicidade e como ele havia falhado em perceber a complexidade da tarefa, tendo então decidido fazer frente a Ciro, um homem divino, de longa tradição real e que praticava a virtude desde a infância, muito superior a ele mesmo.

Sugere-se que Creso procura agir nessa passagem, desde o início, de forma ardilosa e manipuladora ao bajular Ciro, saudando-o como “meu senhor” e colocando-se no lugar de seu servo, algo que Ciro rejeita.<sup>6</sup> Creso, contudo, não está errado, de forma alguma, em apontar as desvantagens de saquear a cidade de Sárdis<sup>7</sup> e em afirmar que é Ciro quem detém o poder de decidir se ele terá ou não a possibilidade de ainda vir a ter uma vida feliz. A resposta que ele ouve é dada após ponderação; o persa decide restituir-lhe sua antiga vida, ao lado da sua família e com os seus servos, mas proíbe que ele participe de guerras e batalhas, algo que talvez reflita acontecimentos históricos, pois há indícios de que o rei lídio teria recebido autorização de manter o seu governo.<sup>8</sup> A reação de Creso é curiosa, pois afirma que será feliz se Ciro cumprir com sua palavra e que passará a ter uma vida que “outros homens” julgaram feliz e que ele mesmo havia dado à pessoa que

mais amava: sua própria esposa, indicando que se tratava de uma vida de luxos e alegrias, isenta de preocupações.

Como entender essa declaração de Cresos? Talvez haja duas possibilidades mais claras: uma é que se trata de uma passagem irônica, e o entendimento do rei lídio sobre a felicidade é algo a ser visto como tolo e vicioso.<sup>9</sup> Tatum<sup>10</sup> sugere que ela deva ser interpretada à luz da representação do Vício (*Kakía*) no famoso mito de Pródico de Ceos, registrado nos *Memoráveis* (II, 1.21-26), em que o jovem Hércules deve escolher entre o Vício e a Virtude, personificados em figuras femininas. Uma vida cheia de prazeres e sem preocupações é basicamente o que o Vício promete a Hércules, afirmando que “os amigos me chamam de Felicidade (*Eudaimonía*), mas os que me odeiam me chamam pelo apelido Vício (*Kakía*)” (II, 1.26). Por outro lado, Lefèvre<sup>11</sup> argumenta que, embora a felicidade de Cresos seja sem dúvida inferior à de Ciro, ela é apropriada para ele, um homem que se reconhece também inferior em nascimento e em educação. Gray<sup>12</sup> defende, ainda, que o tipo de felicidade vislumbrada por Cresos não se contrapõe ao que o autor dos *Memoráveis* entende por *eudaimonía* e pode ser vista como até mesmo socrática, uma vez que conhecer a si mesmo equivale a conhecer até onde vai a sua própria capacidade.

Em certa medida, a vida que o lídio passa a ter é uma semelhante à vida que Ciro oferecerá ao seu filho mais novo em seu leito de morte, momento em que insiste que não estar no governo do império, o que cabia ao primogênito, significaria que o filho mais novo teria menos empecilhos à felicidade (VIII, 7.11-13). A vida que o futuro imperador persa permite a Cresos, nesse sentido, seria adequada para o homem que ele é e não o diminuiria. Há certa diferença entre cair nas mãos desse Ciro benevolente e nas de Heródoto, que havia procurado primeiramente queimar vivo Cresos numa pira logo depois de o ter derrotado. Essa benevolência, porém, deve ser interpretada a partir do entendimento de Ciro do que, para ele, constitui felicidade, como fica claro na sequência.

O desconhecimento de si mesmo nesse episódio ainda está conjugado, como bem notou Gray,<sup>13</sup> como o dos homens com



quem Creso se associou e que o convenceram de que ele seria capaz de algo que na verdade não era realizável. A queda de Creso acentua, portanto, a qualidade da liderança de Ciro, que, percebendo suas próprias limitações, entende necessitar dos melhores aliados e, por isso, trata de os tornar felizes e de aprimorar as suas capacidades: a *endaimonía* de um envolve, necessariamente, não só o conhecimento de si, mas dos outros, bem como a procura de coisas boas igualmente para si e para os outros.<sup>14</sup>

Podemos, também, observar isso no segundo episódio aqui traduzido (VIII, 3.35-50), aquele que envolve a discussão entre Feraulas, homem de confiança de Ciro, e o jovem saca, sobre o que é felicidade para cada um deles. Quando Ciro se estabelece definitivamente como imperador, com residência na Babilônia, percebe a importância de fazer a exibição pública do seu poder e sua riqueza, saindo em procissão do palácio acompanhado de suas tropas e rodeado dos homens de sua corte, embelezados com joias e maquiagens e vestidos magnificamente (VIII, 3). Fica claro, a partir desse evento, a que ponto Feraulas, um persa pobre, tinha conseguido ascender na consideração do imperador, pois Ciro o torna responsável por boa parte da sua organização. Ao propor uma corrida entre cavaleiros, um rapaz da Sácia acaba derrotando seus compatriotas ilustres. Ciro lhe oferece seu reino em troca do cavalo, mas o rapaz diz querer a gratidão de um homem nobre em troca do animal (VIII, 3.26). Ciro sugere, então, que ele atire, de olhos fechados, um torrão de terra na direção de seus amigos e aquele que fosse aleatoriamente atingido seria o novo dono do cavalo. O rapaz saca acerta Feraulas, que sequer se volta para saber quem o havia atingido, mas prossegue cavalgando para cumprir uma tarefa designada a ele (VIII, 3.28).

No posterior encontro entre os dois, o saca não deixa de expressar sua admiração pela riqueza de Feraulas, toda ela constituída de presentes de Ciro; o próprio persa, por sua vez, se queixa, afirmando que ela apenas lhe traz mais problemas do que quando ele era pobre. A solução que encontram acaba por assegurar a felicidade de ambos: o saca viveria na riqueza de

Feraulas, a administraria como se fosse dele e tornaria Feraulas um hóspede em sua própria casa, assim lhe garantindo mais tempo livre para se dedicar a Ciro e aos outros homens.

Ora, o que vemos nessa passagem é Feraulas reproduzir, ainda que em menor escala, a própria concepção de felicidade de Ciro,<sup>15</sup> pelo menos a primeira delas, que é – mais uma vez – introduzida num diálogo com Creso. Na Babilônia, Ciro mostrava-se generoso com os homens a sua volta, numa generosidade que não era ingênua, mas calculada tanto para atribuir estima e mérito, quanto para assegurar a felicidade e lealdade das cidades e dos homens sob seu comando (VIII, 2.14). Ao observar a distribuição pródiga de bens que era realizada pelo persa, Creso pensa ser uma boa ideia alertá-lo de que perigava se tornar pobre se não estocasse sua riqueza, ao invés de partilhá-la. Ciro, então, demonstra que sua atitude é bem pensada ao pedir que um de seus homens visite os seus amigos avisando que ele tinha necessidade de ouro e solicitando que informassem com quanto poderiam contribuir. O resultado foi que a soma das quantidades declaradas era muitas vezes maior do que aquela que Creso havia imaginado que Ciro teria sido capaz de guardar, se tivesse desde sempre mantido seus bens para si (VIII, 2.15-18). A lição só se completa, porém, quando Creso ouve a explicação de Ciro: ao saber que possui mais do que precisa, ele usa o excesso para enriquecer e prestar favores a outros homens, assim conquistando sua amizade e boa vontade e, junto com elas, sua própria segurança e glória. “Aquele que é capaz de obter o máximo de riquezas de forma justa e de fazer uso delas de forma nobre, esse é o homem que eu julgo ser o mais feliz”, conclui ele (VIII, 2.23).

Feraulas é uma peça importante na ideologia meritocrática de Ciro e da *Ciropédia* e, como observa Henderson,<sup>16</sup> ganha seu próprio episódio para demonstrar o que ele entende como recompensa para si mesmo, sem que essa opinião ganhe narrativamente um selo de aprovação do imperador. A riqueza de Feraulas era oriunda dessa mesma distribuição de excesso de bens realizada por Ciro e que ele justifica na passagem acima. Se Feraulas o emula ao se livrar do que considerava demasiado, sendo

capaz, além disso, de tornar outra pessoa feliz no processo, é porque sua própria felicidade reside alhures: no prazer de ser útil aos outros – a Ciro, sobretudo.

A última das cenas da *Ciropédia* aqui traduzidas é a da morte do próprio Ciro (VIII, 7). A cena guarda semelhanças com o relato da morte de Sócrates da forma feita por Platão e pelo próprio Xenofonte,<sup>17</sup> leva em conta as fontes persas sobre o evento e conclui nos termos do discurso de Sólon em Heródoto a vida de um homem feliz. O episódio como descrito por Xenofonte é bastante diferente da versão da morte do persa registrada pelo historiador de Halicarnasso, em que ele tem um fim sangrento, derrotado pela rainha dos Massagetas.<sup>18</sup> Ao contrário, o Ciro de Xenofonte tem uma visão enquanto dorme no palácio em uma visita a sua nativa Pérsia e compreende que sua morte está próxima, o que lhe permite refletir sobre sua vida e dar as últimas instruções a seus filhos.

Ao chegar ao fim da vida, lhe é permitido, finalmente, como postulava Sólon, declarar-se, com justiça, um homem feliz. Ciro afirma que é assim que deve ser lembrado e aponta os motivos para isso: ele havia sempre desfrutado de coisas boas, nunca teve um reverso na ascensão e manutenção do seu poder, enriqueceu companheiros e escravizou inimigos, estava deixando felizes seus amigos e seu país; quanto aos seus filhos, eles estavam vivos (VIII, 7.6-9).

Ciro, porém, também sente ser necessário tratar, no seu leito de morte, da questão da sucessão do trono. Em sua fala, transparece uma ansiedade que torna difícil interpretar esse momento como um de serenidade. Tatum<sup>19</sup> afirma que Ciro pressente que o maior perigo para estabilidade da Pérsia viria da sua própria família. O persa aponta, como consolando o seu filho mais jovem, aspectos negativos de ser seu sucessor ao trono, os quais dificultariam seu acesso à felicidade: a ambição, a ânsia de sair da sombra do próprio pai, as preocupações e as conspirações – que o rei só seria capaz de superar, Ciro insistia, com ajuda de amigos fiéis, o que deveria ter início na própria relação fraterna. Essa fala também tem, talvez, a função ajudar a tirar de Ciro, o

Grande, a responsabilidade pelo declínio do império persa, que tem início logo após a sua morte, conforme o relatado no capítulo final do livro (VIII, 8).<sup>20</sup>

TRADUÇÃO

CRESO (VII, 2.9-20)

9 Depois de concluir essas determinações, deu ordens para que Creso fosse trazido até ele. Este, ao ver Ciro, falou: “Eu o saúdo, meu senhor, pois o destino lhe concede a partir de agora que você detenha esse título e a mim, que me dirija a você por ele”.

10 “E eu a você, Creso, já que somos ambos humanos; mas, Creso, por acaso você estaria disposto a me dar alguns conselhos?”

“Certamente, Ciro”, ele respondeu, “gostaria de encontrar um bom conselho para você, pois imagino que isso seria bom também para mim”.

11 “Pois escute, Creso: vendo que meus soldados penaram muito, enfrentaram diversos perigos e agora julgam que estão em posse da cidade mais rica da Ásia, depois da Babilônia, penso ser apropriado que eles sejam recompensados, pois sei que não serei capaz de mantê-los obedientes por muito tempo caso eles não colham frutos dos seus esforços. Não desejo, no entanto, permitir que saqueiem a cidade, pois julgo que ela seria destruída e sei bem que, na pilhagem, os piores homens teriam o maior lucro”.

12 Ao ouvir isso, Creso respondeu: “Mas permita-me que eu diga aos lídios que consegui de você a garantia de que não se fará nenhuma pilhagem e que não se permitirá que mulheres e crianças sejam levadas; em troca disso que eu prometi que os lídios lhe entregariam, voluntariamente, tudo o que existe de belo e de valor na cidade de Sárdis.

13 “Após ouvirem essas palavras, tenho certeza de que chegará até você todo e qualquer belo item que possuam homens e mulheres; além disso, ano que vem, novamente, a cidade estará repleta de muitos belos produtos para você. Por outro lado, se

você a saquear, ficarão completamente arruinados até mesmo os ofícios que dizem ser as fontes das coisas belas.

14 “Você ainda terá a possibilidade, depois de ver o que foi trazido até aqui, de tomar uma decisão sobre a pilhagem. Primeiro, envie alguém até os meus tesouros e deixe que os seus guardas recebam os bens dos meus guardas”. Ciro concordou em fazer tudo isso da forma como Creso havia sugerido.

15 “Mas não deixe de contar-me, Creso”, ele disse, “o que resultou das suas consultas ao oráculo de Delfos, pois dizem que Apolo é muito reverenciado por você e que tudo o que você faz é em obediência a ele”.

16 “Bem queria que as coisas fossem assim, Ciro”, ele respondeu, “mas logo de início aproximei-me de Apolo fazendo o oposto de tudo isso”.

“Como assim?”, indagou Ciro, “explique, pois você está dizendo algo muito estranho”.

17 “Em primeiro lugar, deixando de interrogar o deus sobre minhas necessidades, quis testar se ele era capaz de dizer a verdade. Mesmo homens belos e nobres — que dirá os deuses — quando percebem que são vistos com desconfiança não podem ter amor por aqueles que deles desconfiam.

18 “Ele, porém, sabia dos grandes absurdos que eu cometia e, embora estivesse distante de Delfos, enviei uma embaixada para consultá-lo sobre filhos.

19 “A princípio, ele sequer me deu resposta, mas quando consegui propiciá-lo — era o que parecia —, enviando-lhe muitas oferendas de ouro e de prata e vítimas sacrificiais variadas, então ele respondeu à minha pergunta sobre o que eu poderia fazer para ter filhos; disse que eles viriam.

20 “E vieram, de fato, pois nem nisso ele estava mentindo, mas, depois de nascidos, não me deram nenhuma alegria, pois um deles passa a vida até hoje como um mudo, enquanto o melhor deles foi morto no ápice da vida. Sentindo o peso das desgraças que envolviam meus filhos, mais uma vez enviei uma embaixada ao deus e lhe perguntei o que eu deveria fazer para passar o resto

da minha vida da forma mais feliz; e ele me respondeu: ‘Ao conhecer a si mesmo, Cresos, você passará feliz pela vida’.

21 “Ao ouvir essa resposta, alegrei-me, pois julgava que, ao me designar a tarefa mais simples de todas, ele estava me concedendo a felicidade. Quanto aos demais homens, é possível conhecer alguns, outros não, mas eu julgava que qualquer um conhecesse a si mesmo, que todo homem soubesse quem ele próprio é.

22 “No período posterior a esse acontecimento, enquanto estive em paz, não tinha nenhum motivo para reclamar da minha sorte, após a morte de meu filho; mas quando fui convencido pelo rei assírio a entrar em campanha contra vocês, passei a correr todo tipo de perigo. Fui salvo, porém, sem sofrer nenhum mal, e também não responsabilizo o deus pelo que aconteceu, pois, uma vez que reconheci a mim mesmo como incapaz de lutar contra vocês, com ajuda do deus tanto eu quanto meus homens retiramo-nos.

23 “Agora, mais uma vez, mimado pela minha presente riqueza, por homens que pediam para que eu me tornasse seu líder, pelos presentes que me deram e por aqueles que me bajulavam, dizendo que todos me obedeceriam, caso eu desejasse comandá-los, e que eu me tornaria o mais poderoso dos homens, aceitei o comando do exército, presunçoso eu estava em razão dessas palavras, quando os reis ao meu redor me escolheram como seu líder na guerra — como se eu tivesse capacidade de me tornar o mais poderoso dos homens, desconhecendo a mim mesmo.

24 “Digo isso porque pensei que fosse capaz de fazer frente a você na guerra, a você que, em primeiro lugar, descende dos deuses e, em segundo lugar, de reis e que, além disso, pratica a virtude desde criança. O que ouço dos meus ancestrais é que o primeiro deles que se tornou rei se tornou, ao mesmo tempo, um homem livre. Sem tomar ciência desses fatos”, ele concluiu, “estou sendo punido com justiça.

25 “Mas agora, Ciro, conheço a mim mesmo. Você acha que Apolo ainda diz a verdade, que serei feliz ao conhecer a mim mesmo? Pergunto-lhe porque me parece que você é a melhor

pessoa para fazer esse julgamento na situação presente, pois é você quem tem o poder para isso”.

26 Ciro respondeu: “Deixe-me refletir sobre essa questão, Creso; pois ao pensar sobre sua felicidade pretérita, apiedou-me de você e lhe restituo tanto a sua esposa quanto suas filhas (pois ouvi dizer que você tem algumas), bem como amigos e servos e a mesa que vocês usavam. Guerras e batalhas, por sua vez, eu proíbo a você”.

27 “Mas por Zeus!”, exclamou Creso, “Você não tem mais o que refletir sobre a minha felicidade! Posso eu mesmo agora lhe afirmar que, se você fizer essas coisas que está me dizendo, também eu levarei a vida que outros homens julgaram ser a mais feliz das existências, homens com os quais eu próprio estou de acordo”.

28 “Quem é que possui essa existência abençoada?”, indagou Ciro.

“A minha mulher, Ciro!”, ele respondeu, “Pois ela compartilha comigo de todos os bens, de todas as mordomias e alegrias, mas nunca tomou parte das preocupações sobre como conseguir essas coisas, fosse em guerra ou em batalha. Assim, creio realmente que você me coloca na mesma posição em que pus a pessoa que eu mais amava e que, por isso, devo a Apolo novas oferendas de agradecimento”.

29 Ao ouvir essas palavras, Ciro admirou-se com seu bom ânimo e, dali por diante, levou-o sempre para onde ele próprio estivesse indo, fosse porque julgava que ele pudesse ser útil de alguma forma, fosse porque considerava ser mais seguro agir assim.

FERAULAS (VIII, 3.35-50)

35 Feraulas convidou o saca, que havia lhe dado o cavalo, para sua casa, enchendo-lhe de cortesias diversas e, depois de terem jantado, encheu as taças que havia recebido de Ciro, bebeu a sua saúde e as deu de presente ao saca.

36 Já ele, ao observar a quantidade de belos leitos e a quantidade de belos móveis, assim como os muitos servos, perguntou: “Diga-me, Feraulas, também na sua casa você já era um dos homens ricos?”.

37 “Rico de que jeito? Eu era evidentemente um dos que vivem do trabalho de suas próprias mãos, pois foi com dificuldade que meu pai, trabalhando ele mesmo para me criar, pôde me dar a educação dos meninos.<sup>21</sup> Uma vez que me tornei um rapaz, sem poder me manter ocioso, ele me levou para o campo e me mandou trabalhar.

38 “E ali, enquanto ele esteve vivo, eu, por minha vez, o sustentei cavando e plantando um lote bem pequeno de terra que, porém, não era ruim, mas bastante honesto; toda semente que recebia, ele devolvia de forma boa e honesta, sem grande lucro; houve uma ocasião em que, por generosidade, ele me retornou em dobro o que havia recebido. Era esse o tipo de vida que eu tinha em casa; tudo o que você está vendo agora foi Ciro quem me deu.”

39 “Que afortunado você é”, disse o saca, “por tudo, mas principalmente porque você se tornou rico tendo vindo da pobreza, pois, eu imagino, ser rico deve ser muito mais prazeroso agora por esse motivo, ter enriquecido depois de passar por necessidades”.

40 “Mas você está supondo assim, saca, que agora quanto mais bens eu possuo, mais prazerosa é a vida que levo?”, Feraulas retrucou. “Você então não sabe que bebo, como e durmo de forma nem um pouco mais prazerosa agora do que antes, quando eu era pobre? Esses muitos bens me dão apenas uma vantagem a mais, devo agora tomar conta de mais coisas, distribuir mais aos outros e me preocupar com mais problemas do que antes.

41 “Agora muitos são os servos que me pedem comida, muitos que pedem algo para beber, muitos que querem roupas; outros precisam de médicos; um chega aqui contando de uma ovelha destrozada por lobos ou de vacas que morreram ao rolarem um precipício abaixo ou então falando de uma doença que está abatendo os animais. Assim, acho que agora”, concluiu Feraulas,



“sofro mais por possuir muitos bens do que antes porque tinha poucos”.

42 “Mas, sim, por Zeus”, disse o saca, “quando tudo está a salvo, só de olhar para essas coisas você deve se divertir muitas vezes mais do que eu”.

“Ter dinheiro, saca, não é realmente tão prazeroso quanto é doloroso perdê-lo. Você verá que digo a verdade: ninguém que seja rico é forçado a ficar acordado porque se sente alegre, mas dentre aqueles que perdem alguma coisa você não verá ninguém capaz de dormir, em razão da dor que sentem.”

43 “Não, por Zeus”, retrucou Sacas, “mas em todo caso você também não veria o prazer dar sono em nenhum daqueles que ganham algum dinheiro”.

44 “É verdade o que você diz”, ele falou, “pois se ter posses fosse tão prazeroso quanto obtê-las, os ricos superariam em muito os pobres no que diz respeito à felicidade. Porém, saca, veja que necessariamente aquele que possui muito deve também gastar com os deuses, com os amigos e com seus hóspedes; e esteja certo de que aquele que se compraz intensamente com dinheiro também sofre intensamente ao ter que gastá-lo”.

45 “Sim, por Zeus”, disse o saca, “mas eu não sou um desses. Para mim, a felicidade é possuir muito e gastar muito!”.

46 “Pelos deuses! Por que então você não fica feliz de uma vez e me faz feliz também?”, perguntou Feraulas. “Pegue tudo o que tenho e use como bem entender! Quanto a mim, não é preciso que você faça nada além de me tratar como um hóspede; na verdade, gaste ainda menos dinheiro do que você gastaria com um hóspede, pois me basta compartilhar com você o que você tiver.”

47 “Você está de brincadeira!”, respondeu o saca, mas Feraulas jurou que estava falando a sério.

“E ainda outros favores vou obter junto a Ciro para você, que você não tenha que atender à corte nem sair em expedição com o exército, mas ficará apenas em casa com sua riqueza. Cumprirei com esses deveres por você e por mim e, caso eu receba algum bem a mais por ter prestado um serviço a Ciro ou em alguma campanha militar, trarei tudo até você, para que tenha

ainda mais sob suas ordens. Apenas deixe-me livre dessa responsabilidade. Se eu ganhar tempo ao me afastar disso tudo, creio que você será útil de muitas formas a Ciro e a mim mesmo.”

48 Depois de terem essa conversa, chegaram a um acordo e passaram à execução. Um julgava ter se tornado um homem feliz, porque estava em posse de muito dinheiro; o outro, por sua vez, julgava-se o mais feliz dos homens, porque tinha um administrador que lhe possibilitava ter tempo ocioso para fazer aquilo que lhe dava prazer.

49 Feraulas tinha um temperamento amigável e pensava que nada era mais prazeroso ou mais útil do que servir outras pessoas, pois considerava o homem a melhor de todas as criaturas e também a mais capaz de demonstrar gratidão, depois que percebera que as pessoas quando elogiadas retornam de boa vontade os elogios e que buscam ser agradáveis ao retribuir algo que lhes agradou; ao verem que os outros são bem-dispostos, elas são igualmente bem-dispostas e, quando constatam que são amadas, não são capazes de odiar quem as ama; ele percebeu sobretudo que, de todas as criaturas, o homem é aquele que mais deseja retribuir o cuidado que seus pais lhe deram, tanto em vida quanto depois que eles morrem. No seu entendimento, todo o resto dos animais era mais ingrato e insensível.

50 Assim, Feraulas estava mais do que contente porque seria capaz de se livrar da responsabilidade de cuidar de todos os seus bens a fim de se dedicar aos seus amigos e o saca, por sua vez, porque estava prestes a ter muito dinheiro para gastar. O saca amava Feraulas porque ele trazia sempre algo a mais e este, por sua vez, amava o saca porque estava sempre disposto a receber tudo e, mesmo tendo cada vez mais responsabilidades, não lhe dava nenhuma preocupação a mais. Foi com esse arranjo, portanto, que eles passaram a viver.

CIRO (VIII, 7)

1 Tendo sua vida transcorrido dessa forma, Ciro, já um homem bastante idoso, foi à Pérsia pela sétima vez em seu reinado.

Tanto seu pai quanto sua mãe já haviam falecido há muito tempo, como era natural. Ciro realizou os sacrifícios costumeiros, conduziu a dança persa conforme os costumes ancestrais e distribuiu presentes a todos, como era seu hábito.

2 Ao dormir no palácio, teve uma visão durante um sonho: pareceu-lhe que uma figura que era mais do que um ser humano se aproximava e dizia: “Vá preparando a bagagem, Ciro, pois você em breve partirá para junto dos deuses”. Depois de ter essa visão no sonho, despertou e, nesse momento, parecia quase saber que o fim da sua vida estava próximo.

3 Então, foi imediatamente realizar sacrifícios a Zeus Ancestral, ao Sol e aos demais deuses nos cumes das montanhas, como fazem os persas, entoando a seguinte prece: “Zeus Ancestral, Sol e todos os deuses, recebam essas oferendas pelas minhas muitas e nobres realizações e como sinais da minha gratidão, porque vocês assinalaram a mim o que eu deveria e o que eu não deveria fazer, nas vítimas sacrificiais, em sinais no céu, nos voos dos pássaros e em palavras. Grande é a minha gratidão a vocês também porque sempre reconheci o seu cuidado comigo e nunca, em razão da minha boa fortuna, tive presunções para além do que é da natureza humana. Peço-lhes que concedam agora felicidade aos meus filhos, à minha esposa, aos meus amigos e a meu país; e a mim, um fim tal qual a vida que vocês me concederam”.

4 Depois de realizar os sacrifícios, ele voltou para casa e achou que descansar seria agradável, então se deitou. Quando chegou a hora do seu banho, os homens designados para a tarefa se aproximaram e lhe disseram para ir se banhar; mas ele respondeu que o descanso estava agradável. Por sua vez, na hora apropriada, os homens que tinham a tarefa de lhe servir puseram a mesa do jantar diante dele; sua alma já não tinha mais desejo de comida, mas ele parecia ter sede e bebeu com prazer.

5 Como o mesmo se passou no dia seguinte e no dia depois desse, Ciro chamou os seus filhos, pois por acaso eles o tinham acompanhado e estavam na Pérsia. Ele convocou também

os amigos e os magistrados persas; quando estavam todos presentes, passou a lhes dizer o seguinte:

6 “Meus filhos e todos aqui presentes, o fim da minha vida já está próximo; posso reconhecer esse fato claramente por muitas razões. Quando eu estiver morto, vocês devem me tratar como um homem feliz, tanto em palavras quanto em ações. Acho que, quando era criança, desfrutei de tudo aquilo que julgamos ser bom para as crianças; uma vez que me tornei um jovem, do que é bom para os rapazes; quando adulto, do que é bom para os homens. Com o passar do tempo, creio ter observado meu poder aumentar continuamente, de modo que não percebi a minha velhice se tornar mais frágil do que fora a minha juventude, e não sei de nenhuma iniciativa minha, nem de nenhum desejo meu, que não tenham se cumprido.

7 “Vi ainda meus amigos se tornarem felizes por minha causa, enquanto meus inimigos foram por mim escravizados. Meu país, que antes era um país qualquer na Ásia, agora deixo como o mais glorioso dos países. De tudo que conquistei, não há nada que eu não tenha preservado. Nos tempos passados, agi em conformidade ao que eu professava, mas porque sempre me acompanhou um temor, o de que eu, em momento futuro, pudesse ver, ouvir ou sofrer algo ruim; foi esse temor que não permitiu que eu me tornasse um grande presunçoso ou que fosse extravagante na minha alegria.

8 “Agora, se eu morrer, deixo vocês, filhos que os deuses me concederam, com vida; deixo meu país e meus amigos felizes.

9 “Como poderei não obter a fama imortal e justa de ter sido um homem feliz?

“Mas devo também deixar esclarecida a questão da sucessão, para que eu não lhes cause problemas com a disputa. Tenho amor por ambos vocês igualmente, meus filhos, mas para ter precedência nas decisões e para governar de acordo com que a situação demandar, indico o meu primogênito que, como é natural, é também mais experiente.

10 “Eu próprio fui educado por este país, que é tanto meu quanto de vocês, a ceder a preferência não só aos meus irmãos,

mas também aos cidadãos mais velhos, no passo, nos assentos e nos discursos. A vocês, meus filhos, eduquei desde o início para que vocês honrassem os mais velhos e para que recebessem honras dos mais jovens. Portanto, é como algo antigo, costumeiro e estabelecido pela lei que vocês devem aceitar o que estou dizendo.

11 “Então, você, Cambises, fique com o meu reinado, concedido a você tanto pelos deuses quanto por mim, na medida em que ele me pertence. Quanto a você, Tanaoxares, dou a satrapia da Média, da Armênia e uma terceira, da Cadúsia. Ao lhe conceder essas satrapias, julgo que deixo ao seu irmão mais velho maior poder e o título de rei, mas a você deixo uma felicidade mais livre de dores.

12 “Não consigo ver que prazer humano lhe será insuficiente, pois você terá à disposição tudo aquilo que acreditamos trazer alegria aos homens. Porém, desejar aquilo que é difícil de realizar, ter muitas preocupações, não poder se sentir tranquilo por se ver desafiado pelos meus feitos; conspirar e ser alvo de conspiração; essas são as coisas que necessariamente acompanharão o rei mais do que a você — e tenha certeza de que elas causam muitas perturbações ao contentamento.

13 “Saiba também, Cambises, que não é este cetro de ouro que preserva o poder real, mas os amigos confiáveis são o cetro mais verdadeiro e mais seguro que um rei pode ter. Não julgue, contudo, que os homens já nascem naturalmente confiáveis, pois nesse caso todos considerariam os mesmos homens confiáveis, assim como outros aspectos naturais parecem ser os mesmos para todos. Cada um deve obter para si homens de confiança e sua aquisição desses amigos não é feita de modo algum pela violência, mas pelo bem que se faz a eles.

14 “Se, portanto, você tentar fazer de outros homens coguardiães do seu poder, não comece senão por aquele que compartilha com você a mesma origem. Os cidadãos de uma mesma cidade são mais próximos entre si do que de homens de outros lugares e aqueles que compartilham a mesa são mais próximos entre si do que de homens de tendas separadas; mas aqueles que nascem da mesma semente, são criados pela mesma

mãe, crescem na mesma casa, são amados pelos mesmos pais e que se dirigem às mesmas pessoas como mãe e pai — como poderiam eles não ser mais próximos um do outro do que de todos os demais homens?

15 “Não tornem vãos, portanto, esses bens que os deuses apontam para criar intimidade entre irmãos, mas sobre eles edifiquem desde já ainda outras obras de amor e, assim, o amor de vocês será sempre insuperável por outros homens. Certamente que cuida de si próprio aquele que se preocupa com um irmão, pois a que outra pessoa um homem poderoso é motivo de honra tanto quanto o é para seu irmão? Que outro homem alguém pode ter mais medo de prejudicar do que aquele que tem um irmão poderoso?

16 “Que ninguém, portanto, seja mais prontamente obediente a ele do que você, e que ninguém se apresente com mais disposição, pois seja a situação dele boa, seja ela terrível, não há outra pessoa a quem ela esteja mais intimamente relacionada do que a você. Considere também estas outras questões: ao ter gratidão a que outro homem, que não a ele, você poderia esperar obter maiores vantagens? Socorrendo a que outro homem você receberia em troca um aliado mais forte? A quem é mais vergonhoso não amar do que a um irmão? Quem dentre todos os homens é mais belo honrar em primeiro lugar senão a um irmão? Somente quando um irmão põe seu próprio irmão à frente de todos os homens, Cambises, não pode a inveja deles atingi-lo.

17 “Pelos deuses ancestrais, meus filhos, honrem um ao outro, se vocês ainda consideram de alguma importância me agradar, pois com certeza há um ponto, creio eu, que vocês não sabem com clareza: se não existirei mais quando tiver completado minha vida humana, já que até hoje vocês nunca viram a minha alma, mas só constatarem sua existência pelos feitos que realizei.

18 “Vocês alguma vez já observaram que terrores as almas dos que foram vítimas de injustiças lançam aos homens que derramaram seu sangue? Que divindades vingadoras elas enviam aos que cometem atos ímpios? Vocês acreditam que ainda prestaríamos honras aos mortos, caso suas almas não tivessem poder sobre nada?

19 “Quanto a mim, meus filhos, é certo que jamais fui persuadido de que a alma vive apenas enquanto num corpo mortal e que está morta quando livre dele, pois vejo que é a alma que permite aos corpos mortais ter vida durante o período em que está dentro deles.

20 “Que a alma possa se tornar inconsciente justamente quando separada do corpo inconsciente, isso é algo de que também não estou convencido; mas quando a mente, absoluta e pura, é libertada, é provável que ela então esteja no seu estado de maior consciência. Está claro que, quando um homem morre, cada parte do corpo vai em direção ao que é de origem comum, com exceção da alma: apenas ela não pode ser vista nem quando está presente, nem quando ausente.

21 “Considerem que não há nada mais próximo da morte do que o sono dentre as coisas humanas; mas a alma do homem pode ser então vista no seu aspecto mais divino, acredito eu, e tem também alguma antevisão do porvir, pois é nesse momento que ela parece estar no seu estado mais livre.

22 “Se as coisas, portanto, acontecem da forma como estou imaginando e a alma abandona o corpo, façam aquilo que peço por respeito à minha alma. Se não acontecem, mas a alma permanece no corpo e morre junto com ele, então, pelos deuses eternos, que tudo veem e tudo podem, que mantêm toda essa ordem do universo intacta, sem idade, infalível, indescritível em beleza e magnitude, por temor aos deuses, nunca façam nem planejem nada de ímpio nem de sacrílego.

23 “Depois dos deuses, tenham respeito também por toda a raça dos humanos que se sucedem continuamente, pois os deuses não escondem vocês nas sombras, mas os seus feitos serão sempre forçados a existir à vista de todos e, caso eles pareçam puros e isentos de injustiças, serão entre todos os homens uma exibição da força que vocês possuem. No entanto, caso vocês concebam alguma injustiça um contra o outro, estarão aos olhos de todos homens desprezando o merecimento de sua confiança, pois ninguém será capaz de acreditar em vocês, nem que o deseje

muito, ao ver qualquer um dos dois prejudicar o homem por quem mais deveria sentir afeição.

24 “Ora, se estou lhes ensinando suficientemente sobre como vocês devem se comportar com relação um ao outro, muito bem; mas, se não estou, aprendam com os acontecimentos passados, pois são eles que constituem as melhores lições. A maior parte dos pais passou a vida como amigos dos filhos e a maioria dos irmãos, como amigos dos irmãos; mas alguns deles também agiram de forma oposta. Assim, entre essas possibilidades, escolham ações que vocês percebam como mais benéficas e vocês estarão tomando a decisão correta.

25 “E talvez agora já baste desse assunto. Quanto ao meu corpo, filhos, quando eu morrer, não o ponham dentro de ouro nem de prata nem de nada disso, mas me devolvam à terra o mais rápido possível. Que felicidade maior pode haver do que estar unido à terra, que faz nascer e nutre tudo o que é belo e tudo o que é bom? Eu também fui amigo dos homens à minha maneira e agora creio que com prazer me tornarei parte dessa benfeitora da humanidade.

26 “Digo isso”, ele continuou, “pois minha alma parece estar se retirando agora, saindo daquele mesmo ponto de onde a alma de todos os homens, ao que parece, começa a partir. Se, então, algum de vocês quiser apertar a minha mão ou deseja olhar nos meus olhos enquanto estou vivo, que se aproxime; depois que eu tiver me coberto, peço a vocês, meus filhos, que nenhum homem veja o meu corpo, nem mesmo vocês.

27 “Convidem, no entanto, todos os persas e nossos aliados para comparecer diante da minha tumba, para que comigo se alegrem, uma vez que estarei então em segurança e não sofrerei mais nenhum mal, estando eu na companhia dos deuses ou já não existindo de todo. Enviem de volta cada um que comparecer apenas depois de ter feito todas as cortesias habituais em honra de um homem feliz.

28 “E lembrem também de uma última palavra minha: que se vocês fizerem bem aos seus amigos também poderão punir seus inimigos. Adeus, meus filhos amados, reportem o meu adeus à



*Três vidas felizes na Ciropédia, de Xenofonte* | Lucia Sano

mãe de vocês. Adeus, todos os meus amigos, tanto os que estão agora ao meu lado quanto os ausentes”. Depois dessas palavras, ele apertou a mão de todos, cobriu-se e assim faleceu.

ABSTRACT

We present, preceded by a very brief introductory discussion, the translation of selected passages from Xenophon's *Cyropaedia*, in which the theme is the happy life (*eudaimonía*). There are three distinctly fortunate lives portrayed by Xenophon: the one of the Lydian king Croesus (VII, 2.9-20), the Persian Pheraulas's (VIII, 3.35-50) and, finally, the one of Cyrus the Great himself (VIII, 7).

KEYWORDS

Xenophon, *Cyropaedia*, translation, *eudaimonía*, happiness

REFERÊNCIAS

- DANZIG, G. HOBDEN, F., TUPLIN, C (Eds.). **Xenophon**: Ethical Principles and History Enquiry. Leiden; Boston: Brill, 2012.
- DORION, L. A. La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'empire Perse selon Platon et Xénophon. **Revue Française d'Histoire des Idées Politiques**, 2002, n. 16, p. 369-386.
- GERA, D.L. **Xenophon's Cyropaedia**: Style, Genre, and Literary Technique. New York: Oxford University Press, 1993.
- GRAY, V. **Xenophon's Mirror of Princes**: Reading the Reflections. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. Xenophon's Eudaimonía. In: de LUISE, F.; STAVRU, A. (Eds.). **Socratica III**: Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature. Sankt Augustin: Academia Verlag, p. 56-67.
- HENDERSON, J. Pheraulas Is the Answer, What Was the Question? (You Cannot Be Cyrus). In: HOBDEN, F.; TUPLIN, C (ed.). **Xenophon**: Ethical Principles and History Enquiry. Leiden; Boston: Brill, 2012, p. 541-562.
- IRWIN, E. To whom does Solon speak?: Conceptions of Happiness and Ending Life Well in the Later Fifth Century (Hdt. 1.29-33). In: GEUS, K.; IRWIN, E.; POISS, T. (Ed.). **Wege des Erzählens**: Logos und Topos bei Herodot. Frankfurt: Peter Lang, 2013. p. 261-321.
- \_\_\_\_\_. Debating the Happiness of Periclean Athens: from Herodotus' Solon to its Legacy in Aristotle. **Acta Classica**: Proceedings of the Classical Association of South Africa, 2017, vol. 2017, sup. 6, p. 1-41.
- LEÃO, D. Sólon e Creso: fases de evolução de um paradigma. **Hvmanitas**, 2000, vol. LII, p. 27-52.
- LEFÈVRE, E. The Question of the Good Life: the Meeting of Cyrus and Croesus in Xenophon. In: GRAY, V. (Ed.). **Xenophon**: Oxford Readings in Classical Studies. New York: Oxford University Press, 2010. p. 401-417. (original de 1971).
- NADON, C. **Xenophon's Prince**. Republic and Empire in the Cyropaedia. Berkeley: University of California Press, 2001.
- SANCISI-WEERDENBURG, H. The Death of Cyrus: Xenophon's Cyropaedia as a Source for Iranian History. In: GRAY, V. (Ed.). **Xenophon**: Oxford Readings in Classical Studies. New York: Oxford University press, 2010. p. 439-455.
- TATUM, J. **Xenophon's Imperial Fiction**: on the Education of Cyrus. New Jersey: Princeton, 1989.
- XÉNOPHON. **Cyropédie**: tomes I et II. Texte Établi et traduit par BIZOS, M. Paris: Les Belles Lettres, 2010 (tome I, primeira impressão de 1971) e 2003 (tome II, primeira impressão de 1973).
- \_\_\_\_\_. **Cyropédie**: tome III. Texte Établi et traduit par DELEBECQUE, E. Paris: Les Belles Lettres, 2003. (primeira impressão de 1978).

<sup>1</sup> Minha tradução integral da *Ciropédia* está em vias de publicação, pela Editora Fósforo. Agradeço à FAPESP pelo financiamento do projeto de pesquisa que resultou nesse trabalho, no qual foi utilizada a edição de DELEBECQUE para o terceiro tomo da obra na coleção Les Belles-Lettres. Agradeço, também, a Daniel Rossi Nunes Lopes, Rafael Brunhara e Camila Zanon pelas sugestões.

<sup>2</sup> Cf. a discussão de IRWIN (2013 e 2017) sobre como o tema da *eudaimonía* pode ser lido em relação à política da Atenas clássica e GRAY (2013), que analisa brevemente como o conceito xenofontiano de *eudaimonía* ajuda a entender sua narrativa da guerra civil que ocorre em Atenas após a ascensão dos Trinta Tiranos.

<sup>3</sup> Ainda que as “perverse readings”, para usar expressão de GRAY (2011), da *Ciropédia* procurem revelar, no comportamento de Ciro, graves falhas morais escondidas sob uma narrativa falsamente encomiástica, tendo a concordar com leituras recentes de que o retrato se pretende antes positivo do que negativo. Para o primeiro tipo de leitura, exemplos são TATUM (1989) e NADON (2001). No segundo caso, DANZIG (2012) e GRAY (2011).

<sup>4</sup> Cf. LEÃO, 2000.

<sup>5</sup> LEFÈVRE, 2010 (original de 1971).

<sup>6</sup> Cf. TATUM, 1989, p. 146ss.

<sup>7</sup> Cf. GERA, 1993, p. 268.

<sup>8</sup> LEFÈVRE, 2010, p. 413.

<sup>9</sup> Cf. *Ciropédia*, VII, 4.74, em que a fala de Ciro parece corroborar a ideia de que ele veria a vida feliz de Cresos com certo desdém.

<sup>10</sup> TATUM, 1989, p. 150-151.

<sup>11</sup> LEFÈVRE, 2010, p. 414: “*To be sure that is a way of life that Xenophon would feel to be unworthy of Cyrus, but hardly - and that is the second point we must consider - of Croesus. He cannot be seriously compared with Cyrus, however superior he may be to the rest of humanity, as the comparison has shown: he is already utterly inferior to him by birth, and by nature too (7. 2. 24); what befits him is different from what befits Cyrus. What for Cyrus is a reproach may still be an honour for others*”.

<sup>12</sup> GRAY, 2011, p. 154.

<sup>13</sup> Idem, 2013, p. 61.

<sup>14</sup> Cf. GRAY, 2013. Essa é uma tese que encontra desenvolvimento mais longo por Xenofonte na obra *Hieron*, que tem o objetivo de demonstrar que a felicidade de um líder está assentada na disposição livre dos seus seguidores. É apenas beneficiando os súditos e conquistando a sua amizade que o líder pode ter algum prazer e sentir menos medo.

<sup>15</sup> Cf. *Ciropédia*, VIII, 1.13, em que se mostra como Ciro decidiu delegar as tarefas de administração dos seus bens para que pudesse ter tempo para si e aconselhou os homens da corte a fazer o mesmo.

<sup>16</sup> HENDERSON, 2012, p. 546.

<sup>17</sup> TATUM, 1989, p. 209-212.

<sup>18</sup> Cf. SANCISI-WEERDENBURG, 2010 (original de 1985).

<sup>19</sup> TATUM, 1989, p. 211.

<sup>20</sup> Cf. DORION, 2002.

<sup>21</sup> Referência ao sistema educacional persa como apresentado no livro I.

## Os autores

### Claudia Marsico

Professora da Universidad de Buenos Aires, onde também se doutorou em filosofia, especializada na história da filosofia ocidental e em tradições filosóficas, com ênfase nos filósofos socráticos. Publicou inúmeros livros na área da filosofia antiga.

### Emerson Cerdas

Pós-doutorando na USP, cuidando da primeira tradução brasileira de *Helênicas* de Xenofonte. Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários (Unesp/Araraquara), onde também concluiu o Mestrado. Ministrou aulas sobre comédia antiga, na Unesp/Araraquara como professor substituto e aulas no curso de extensão “Iniciação ao grego antigo” na USP (Ribeirão Preto) para alunos do curso de Direito, interessados na filosofia de Aristóteles. Além disso, é autor dos livros *A Ciropedia de Xenofonte: um romance de formação na Antiguidade* (EDUNESP) e *A história segundo Xenofonte: historiografia e usos do passado* (EDUNESP).

### Gabriel Cabral Bernardo

Graduação e Mestrado pela Universidade de São Paulo, tendo sido orientado pelo prof. dr. Norberto Luiz Guarinello. A sua pesquisa de mestrado foi financiada pela FAPESP e, recentemente foi publicada pela *Intermeios* com o título “Comandantes e covardes: Honra e Mérito em Esparta”. Atualmente, realiza o doutorado em História Social pela mesma instituição, com pesquisa sobre o uso do mar e da região costeira da Lacônia no período clássico. O

pesquisador é membro do Laboratório de Estudos do Império Romano – Mediterrâneo Antigo (LEIR-MA).

### Gabriel Danzig

Atua como *Senior Lecturer* de Estudos Clássicos na Bar Ilan University, sendo autor das obras *Socratic Dialogues* (em hebraico) e *Apologizing for Socrates* (em inglês). Publicou textos sobre Platão, Aristóteles, Xenofonte e Heródoto, além de investigar a recepção de temáticas helênicas na literatura judaica, da Antiguidade e do Medievo. Danzig também atua como editor de *Scripta Classica Israelica*.

### Louis-André Dorion

Atua como professor titular da Université de Montréal na área da filosofia antiga com ênfase nos filósofos socráticos, sobretudo Platão e Xenofonte. É tradutor e comentarista de vários diálogos platônicos como também da obra *Memoráveis* de Xenofonte, publicada por Les Belles Lettres. Entre seus interesses principais e contínuos, estão Sócrates e os escritos socráticos de Xenofonte.

### Lucia Sano

Mestrado e Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da USP. Desde 2009, docente de Língua e Literatura Gregas na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Desenvolveu pesquisas sobre as narrativas em prosa produzidas no período imperial, no contexto conhecido como segunda sofística. Atualmente, dedica-se ao estudo da obra de Xenofonte de Atenas e sua recepção no Brasil. É tradutora da primeira versão brasileira de *Cirópédia*.

### Luis Filipe Bantim de Assumpção

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ. Enquanto pesquisador, Assumpção é líder do Grupo de Pesquisa Integrada em História, Patrimônio Cultural e Educação, na Universidade de Vassouras, além de atuar no Laboratório de História Antiga (LHIA) e no Espaço Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade, ambos pela UFRJ. Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em História da UERJ, onde desenvolveu pesquisa sobre

a *pólis* de Esparta no período clássico, com ênfase em práticas rituais e alimentares, discurso, representações e relações de poder. Realizou estágio supervisionado na École Française D'Athènes, no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, e visitaçao ao Centro Arqueológico de Sagunto (Espanha). Atualmente, é professor do curso de Pedagogia da Universidade de Vassouras e coordenador local de doutorado PCI, em parceria da Universidade de Vassouras com a UNISINOS-RS. A sua área de experiências é Antiguidade helênica, com enfoque na representação de Esparta e historiografia, e Ensino de História.

### Maria Aparecida de Oliveira Silva

Graduação em História, Mestrado em História Econômica, Doutorado em História Social pela USP, com estágios na École française de Rome (PDEE/CAPES) e na Universidade Nova de Lisboa (FAPESP). Pós-doutorado em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista e em Letras Clássicas pela USP. Pesquisadora do Grupo Heródoto (UNIFESP), de Taphos – Grupo de Pesquisa em Práticas Mortuárias no Mediterrâneo Antigo (USP), do Grupo Linceu (Unesp-Araraquara) e do Grupo Retórica, Texto y Comunicación (Universidad de Cádiz). Líder do Grupo LABHAM (UFPI/CNPQ). Membro do Conselho Acadêmico do Seminário de História e Filosofia das Religiões (Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México). Autora das obras *Plutarco historiador: análise das biografias espartanas* e *Plutarco e Roma: o mundo grego no Império*, além de ser tradutora de diversas obras clássicas.

### Rodrigo Illarraga

Professor Assistente do Departamento de Filosofia e do Departamento de Ciência Política da Universidade de Buenos Aires, tendo realizado o seu Mestrado em História e o Doutorado em Filosofia, pela mesma instituição. Illarraga realizou estágios de pesquisa na USP, na Princeton University e na Universidad de Sevilla. O pesquisador atuou como *Jacobi Fellow* na Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts e é *Research Excellence Fellow* na Central European University. O seu interesse de pesquisa majoritário é sobre a ética e a política nos filósofos socráticos (Platão, Xenofonte, Aristipo e

Antístenes). Atualmente, membro do Comitê Executivo da International Society for Socratic Studies.

### William Henry Furness Altman

Graduação em História Intelectual e Filosofia pela Wesleyan University, Mestrado em Filosofia e Grego pela University of Toronto e Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atua principalmente nos seguintes temas: Platão, Xenofonte, Cícero, Leo Strauss, história antiga e pedagogia.