

2021.2 . Ano xxxviii . Número 42

# CALÍOPE

## Presença Clássica

2021.2 . Ano xxxviii . Número 42

# 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 Bondareczuk  
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 Carrie (EHES)  
Mária de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)  
Martín Dinter (King's College London)  
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México)  
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)  
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA  
Busto de Xenofonte, c. 323-30 a.C. Museu de Antiguidades (Biblioteca de Alexandria, Egito).

EDITORAÇÃO  
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger

REVISORES DO NÚMERO 42  
Arthur Rodrigues Pereira Santos | Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger | Ricardo de Souza  
Nogueira | Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda | Vinicius Francisco Chichurra

REVISÃO TÉCNICA  
Fábio Frohwein de Salles Moniz

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

¶ *La kalokagathia in Xenofonte: un'ecellenza eminentemente socratica* | Alessandro Stavru | 09

¶ *Paradoja política y utopismo pedagógico en Xenofonte* | Víctor Hugo Méndez Aguirre | 23

¶ *Medo e cháris: a tessitura de relações entre “poucos” e “muitos” na teoria política xenofoteana* | Jorge Steimback Barbosa Júnior | 44

¶ *As memoráveis de Xenofonte sobre aquilo que se deve aprender* | Alice Bitencourt Haddad | 64

¶ *El mito de Heracles en la encrucijada como síntesis de la propuesta educativa de Xenofonte* | Carolina Olivares Chávez | 86

¶ *Gynaikología: O econômico de Xenofonte e Leo Strauss* | Manel García Sánchez | 114

¶ *Xenofonte vs. historiador de Oxirrínco: a eclosão da Guerra de Corinto* | César Fornis | 136

¶ *Xenophon's Cyropaedia and Plato's Laws* | William Henry Furness Altman | 162

### TRADUÇÕES

¶ *A constituição dos lacedemônios: tradução e notas* | Emerson Cerdas | Vinicius Chichurra | 199

¶ *Tradução do capítulo VII de Econômico de Xenofonte* | Emerson Rocha de Almeida | Tania Martins Santos | 233

OS AUTORES | 245

## Apresentação

Luis Filipe Bantim de Assumpção | Rainer Guggenberger

COMO HAVÍAMOS DESTACADO na apresentação do vol. 41 da revista *Calíope: Presença Clássica*, este é o segundo dossiê temático sobre o polígrafo ateniense Xenofonte. Tal como no volume anterior, este também conta com dez artigos de pesquisadores nacionais e internacionais de Letras Clássicas, de Filosofia Antiga e de História Antiga, cujo diálogo ajuda a elucidar os vários aspectos das obras xenofonteanas. É a primeira vez na história da revista que se publicam dois dossiês sobre um mesmo autor. Trata-se, portanto, de uma recompensação literária e intelectual mais do que justa pelo fato de Xenofonte, por muitas décadas, ter sido negligenciado ou pouco considerado no âmbito dos Estudos Clássicos. Nos próximos parágrafos, apresentaremos brevemente as pesquisas presentes neste volume, esboçando conteúdo e escopo, seguindo a ordem da aparição dos artigos e das traduções.

Em “*La kalokagathia* in Senofonte: un’*eccellenza* eminentemente socrática”, Alessandro Stavru expôs a importância dada por Xenofonte ao princípio da *kalokagathia*, no interior de seus pressupostos filosóficos. No entanto, o que nos interessa pensar, com o autor, é a relação que esse conceito mantém com o pensamento socrático, que Xenofonte não nega ter sido uma de suas maiores fontes de inspiração para a vida.

Tais considerações culminam no texto de Victor Hugo Aguirre, intitulado “Paradoja política y utopismo pedagógico en Jenofonte”, cuja proposta é discutir como o pensamento de Xenofonte – diretamente atrelado aos ensinamentos de Sócrates – lida com paradoxos e utopias, sobretudo no que tange às análises políticas e pedagógicas. Nesse sentido, devemos considerar as experiências de vida de Xenofonte ao interagirmos com o seu *corpus* documental. Afinal, grande parte de seus valores almejava a realização de uma comunidade políade que, na prática, seria tomada por inúmeras utopias e paradoxos para se tornar um ambiente político ideal.

Jorge Steimback, em “Medo e *cháris*: a tessitura de relações entre “poucos” e “muitos” na teoria política xenofonteana”, ajudamos a continuar as reflexões acima, visto que suas considerações empenham-se em discutir a teoria política de Xenofonte, a qual, por extensão, poderia ser considerada uma utopia – como no texto de Victor Hugo Aguirre. Temos aqui outra discussão com características, por vezes, socráticas de como Xenofonte concebe a relação entre grupos sociais no interior da pólis – abordagem comum entre os pensadores da passagem do séc. V ao IV a.C.

Em “*As memoráveis* de Xenofonte sobre aquilo que se deve aprender” de Alice Haddad, interagimos com a relação direta entre educação e política, como partes fundamentais do ato de “viver na pólis”. Embora os escritos de Xenofonte, por vezes, manifestem propostas paradoxais, não podemos negar que esses também eram denúncias à realidade helênica do séc. IV a.C. Dessa maneira, evidenciamos que os textos – até aqui – seguem uma organização lógica em função de suas temáticas e do posicionamento xenofonteano, no qual Sócrates pode ser concebido como um paradigma políade.

Carolina Olivares Chávez mostra, em “El mito de Heracles en la encrucijada como síntesis de la propuesta educativa de Jenofonte”, como Xenofonte aplicou o mito de Hércules, seguindo a versão de Pródico, numa passagem-chave sobre virtude e vício em *Memoráveis*, com o propósito de estimular uma conduta de vida virtuosa entre os cidadãos. A pesquisadora relaciona a passagem

com trechos de *Econômico* e de *Comandante de cavalaria*, demonstrando que os ensinamentos, incorporados na figura de Hércules, refletem o almejo de se tornar um *kaloskagathos*.

Manel García Sánchez, no texto “*Gynaikologia: o Econômico de Xenofonte e Leo Strauss*”, brinda-nos com uma análise acerca do tratamento da mulher em *Econômico* de Xenofonte, mostrando como o filósofo político Leo Strauss expressou suas ideias sobre a obra em questão. Esse tipo de posicionamento interessa-nos, por manifestar a influência e a relevância que a Antiguidade clássica exerce sobre o pensamento ocidental contemporâneo. Portanto, destacamos que tanto *Econômico* de Xenofonte, quanto sua leitura por Leo Strauss devem ser tomados conforme o lugar social de seus respectivos autores, evidenciando que a mobilização do passado atende aos interesses do presente.

No texto “Xenofonte vs. Historiador de Oxirrincos: a eclosão da Guerra de Corinto”, César Fornis retoma uma análise que desenvolveu ao longo de suas pesquisas sobre Esparta, para tratar da Guerra de Corinto. O posicionamento de Fornis também exprime os embates acadêmicos, herdados do séc. XIX, quanto à viabilidade de Xenofonte para se tratar da história da Hélade, no séc. IV a.C. Nesse sentido, as considerações aqui apresentadas merecem atenção, posto que Fornis destaca o mérito de cada um dos autores e como as suas exposições devem ser metodologicamente trabalhadas para obtermos maiores indícios sobre o período imediatamente após as Guerras do Peloponeso.

No campo da intertextualidade de textos antigos, o artigo de William Altman, mostra, a partir do uso de Ciro e suas falhas, as quais provocariam, logo na geração seguinte, o declínio do império persa, o tipo de resposta que Platão, como leitor de Xenofonte, deu em *Leis* e em *Epinomis* às implicações detectáveis na *Ciropédia*. No decorrer da sua análise do modo como Platão interpreta e recebe as considerações xenofonteanas, Altman consegue não somente associar o livro 3 de *Leis* como também *Ciropédia* com Heródoto sob o aspecto da dialética entre liberdade e escravidão, mas, alinhando o protagonista ateniense de *Leis* com o Ciro de *Ciropédia*, compara as (prováveis) últimas obras desses alunos mais

famosos de Sócrates. Além disso, o pesquisador explica a função de *Epinomis* como proposto “capítulo final” de *Leis* em analogia com o capítulo 8.8 de *Ciropeédia*, considerado como não autêntico, tal como *Epinomis*, em séculos passados. Trata-se de um estudo que evidencia como as observações de Platão abrem-nos caminhos para interpretações daquilo que o próprio Xenofonte não deixou explícito.

Em “*A constituição dos lacedemônios* de Xenofonte: tradução e notas”, Emerson Cerdas e Vinicius Chichurra fornecem um trabalho que, há muito, se mostra necessário nos Estudos Clássicos brasileiros. Isso porque, embora existam traduções dessa obra para o português, as mesmas não foram realizadas por profissionais da área de grego antigo que, na sua maioria, traduziram do espanhol ou do inglês para o português. Assim, termos uma tradução de *Constituição dos lacedemônios* em português do Brasil manifesta não somente a qualidade de nossos profissionais de Letras, como também a importância dessa área para o desenvolvimento acadêmico do país.

Se considerarmos a “Tradução do capítulo VII de *Econômico* de Xenofonte”, desenvolvida por Emerson de Almeida e Tania Martins, em conformidade ao presente dossiê, as colocações realizadas por García Sánchez tornam-se ainda mais claras. Afinal, é justamente no capítulo VII de *Econômico* que Xenofonte destaca a importância da mulher para a manutenção do *oikos*, cujo comportamento e atitudes são complementares ao homem. Dito isso, também verificamos como o pensamento socrático atua na teoria política xenofontea, uma vez que não é possível pensar a existência da pólis sem a participação das mulheres (abastadas) na administração da casa e da propriedade.

Dessa maneira, manifestamos nossa satisfação em termos, após uma longa jornada, organizado e editorado os textos deste dossiê, posto que abrimos espaço a trabalhos importantes que podem servir como ponto de partida para futuras contribuições acadêmicas. Boa leitura a todos e todas!

# La *kalokagathia* in Senofonte: un'eccellenza eminentemente socratica<sup>1</sup>

Alessandro Stavru

## RIASSUNTO

La *kalokagathia* è un concetto centrale della cultura greca, che viene solitamente associato all'eccellenza professionale di un individuo in un determinato abito di attività o ambito professionale. Acquisisce un valore marcatamente morale ed estetico grazie a Senofonte, per il quale la *kalokagathia* non è una virtù innata né acquisita, bensì la capacità di pervenire alla virtù mediante specifiche attitudini etiche, quali l'*enkrateia* e l'*autarkeia*. Si tratta dunque di una modalità di eccellenza tipicamente socratica, come indicano chiaramente il numero e il significato delle occorrenze di *kalokagathia* negli scritti socratici di Senofonte (rispetto al resto del suo *corpus*). Il termine ricopre otto ambiti semantici diversi, dai quali si evince che *kaloikagathoi* sono *strictu sensu* solo i socratici, cioè il gruppo di amici e compagni che si riunisce attorno al *kaloskagathos* per eccellenza, Socrate (*Mem.* 1.2.48). La *kalokagathia* è vincolata alla capacità di autocontrollo (*enkrateia*), dalla quale soltanto può conseguire la libertà dai valori esteriori (*Mem.* 1.5.1). Il Socrate di Senofonte non è *kaloskagathos* perché è eccellente nel fare o nel sapere qualcosa, ma perché mira a rendere i suoi interlocutori "migliori" (*beltion*) mediante la pratica del dialogo, avvicinandoli così ad una *kalokagathia* che si allontana dalla tradizionale "eccellenza" (*Mem.* 2.1.1-7). Di qui l'amicizia e i benefici politici che si connettono ad una simile *kalokagathia*: essere *kaloskagathos* significa essere in grado di istituire relazioni fondate sulla reciprocità, le quali sono tutte finalizzate al bene della città (*Mem.* 2.6.14-29). Il presente lavoro prende in esame tutte queste implicazioni della nozione di *kalokagathia*, analizzandone le connessioni con altri concetti etici fondamentali Senofonte (specialmente quelli di *enkrateia*, *autarkeia* e *philia*).

## PAROLE CHIAVE

*Kalokagathia*; *Philia*; *Enkrateia*; *Autarkeia*; Eccellenza; Socrate; Reciprocità.

SUBMISSÃO 27.12.2021 | APROVAÇÃO 12.1.2022 | PUBLICAÇÃO 28.8.2022

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i42.49076>

# U

na delle nozioni più importanti negli scritti socratici di Senofonte è certamente quella di *kalokagathia*.<sup>2</sup> Si tratta, come è stato spesso osservato, di una nozione che sottende una concezione di virtù connessa ad un'idea di perfezione che è al tempo stesso interiore ed esteriore. È infatti acclarato che solo nel IV secolo, e in particolare con Senofonte, tale nozione viene a ricomprendere le sfere dell'etica e dell'estetica, mentre in precedenza essa era stata associata per lo più all'“eccellenza” professionale di un individuo in un particolare ambito professionale.<sup>3</sup> Ad esempio, nel *Simposio* senofonteo, il celebre pittore Zeusi di Eraclea viene considerato un *kaloskagathos* in virtù delle sue straordinarie qualità di artista.<sup>4</sup> Senofonte conferisce a questa nozione originariamente molto concreta un carattere decisamente astratto.

Nei *Memorabili*, l'ideale socratico della *kalogakathia* non consiste né in una disposizione innata né in un'eccellenza acquisita, ma nella capacità di pervenire alla conoscenza della virtù attraverso una rigorosa disciplina morale. I *kaloikagathoi* sono infatti soprattutto i Socratici, ovvero il gruppo di amici e compagni che si riunisce attorno al *kaloskagathos* per eccellenza, Socrate. Costoro dispongono di un'eccellenza che consiste soprattutto in una capacità di autocontrollo (*enkrateia*), e pertanto anche libertà dai beni esteriori (*autarkeia*). Si tratta di un'eccellenza che non consiste nel dimostrare una particolare abilità in un particolare ambito del fare o del produrre umano, ma al contrario nel mettere in discussione i saperi legati alle tradizionali gerarchie e strutture dello scibile. Scopo di una simile eccellenza è rendere eccellente il prossimo, ovvero “rendere migliore il proprio interlocutore” (*beltion gignesthai*), il che però può avvenire solo se l'interlocutore viene indotto a rinunciare alla sua concezione tradizionale di *kalokagathia*, e a rivolgere ogni sua energia ad una nuova concezione di *kalokagathia*, incentrata non sulla sua eccellenza “collettiva” (etica o professionale), ma sulla sua autodisciplina individuale.<sup>5</sup>

L'importanza attribuita da Senofonte alla nozione di *kalokagathia* si evince anche da un'ulteriore circostanza. Egli è l'unico Socratico a conferire a questa nozione un'assoluta centralità nell'economia del suo pensiero. Una posizione di tale rilievo non è riscontrabile in nessuno degli altri Socratici, a cominciare da Platone. Nei dialoghi che maggiormente si soffermano sulla nozione di *kalokagathia*, ovvero il *Gorgia* e il *Simposio*, essa viene riportata, come in Senofonte, ad una eccellenza "filosofica" che è chiaramente distinta dalla nozione tradizionale di virtù;<sup>6</sup> tuttavia, il contesto suggerisce che in entrambi i dialoghi Platone intenda la *kalokagathia* in senso marcatamente ironico, se non addirittura decisamente negativo.<sup>7</sup>

Ben diversamente stanno le cose in Senofonte. Nei suoi scritti socratici e in altre opere del *corpus*, egli si sofferma sul nesso tra la *kalokagathia* e le caratteristiche morali e filosofiche di alcuni individui paradigmatici. Ciò è particolarmente evidente nell'*Agesilao*, nella *Ciropedia* e nell'*Anabasi*, i cui protagonisti possiedono virtù simili se non talora identiche. È stato opportunamente rilevato che le qualità attribuite a Socrate nei *Memorabili*, nell'*Economico*, nel *Simposio* e nell'*Apologia* presentano notevoli somiglianze con quelle che si riscontrano in altri *kaloikagathoi* del *corpus* senofonteo, come appunto Agesilao, Ciro e Licurgo.<sup>8</sup>

Questa constatazione non deve indurre a credere che per Senofonte la *kalokagathia* sottenda un'idea di eccellenza interscambiabile, applicabile quindi *ad libitum* a tutti i personaggi paradigmatici su cui si sofferma nei suoi scritti. Senofonte la concepisce piuttosto come un'eccellenza specificamente socratica, il che si evince dal numero di occorrenze e dall'importanza che questa nozione viene ad assumere nei *Memorabili*, nel *Simposio* e nell'*Economico* rispetto alle opere non socratiche del suo *corpus*.<sup>9</sup> È anzi lecito affermare che proprio la nozione di *kalokagathia* costituisca uno dei pochi tratti unificanti di questi scritti altrimenti scarsamente omogenei quanto a stile, contenuto e linguaggio. Appare infatti evidente che Senofonte istituisce uno strettissimo nesso tra la *kalokagathia* i criteri fondamentali della *paideia*. Ciò si

evince da Diogene Laerzio, il quale riferisce che Senofonte divenne allievo di Socrate per imparare da lui la *kalokagathia*; in un importante passo dei *Memorabili*, la *kalokagathia* viene invocata per distinguere i "buoni" dai "cattivi" allievi di Socrate: Critone, Cherefonte, Cherecrate, Ermogene, Simmia, Cebete, Fedonda e altri si sarebbero uniti a Socrate per diventare *kaloi kagathoi*, mentre ciò non sarebbe stato il caso di Crizia e Alcibiade.<sup>10</sup>

Cerchiamo allora di avvicinarci al cuore del problema e di esaminare più da vicino la *kalokagathia*. Si tratta di una forma di eccellenza che si riverbera anzitutto a livello dell'*oikos*, dunque in una dimensione domestica e familiare. La stessa *oikonomia* di Senofonte non può essere immaginata senza tale nozione: non deve dunque sorprendere che essa occupi una posizione di rilievo proprio nell'opera dedicata all'*oikos*, l'*Economico*.<sup>11</sup> L'intera trama dell'*Economico* ruota attorno alla questione della *kalokagathia*: nella prima parte dell'opera, Socrate si confronta con il giovane Critobulo, il quale ambisce a diventare un *kaloskagathos*, mentre nella seconda parte Socrate riferisce a Critobulo una conversazione che ebbe con Iscomaco, personaggio noto per la sua *kalokagathia*. Da entrambe le conversazioni si evince tuttavia con chiarezza che il vero *kaloskagathos* è proprio Socrate, il cui modello di vita appare radicalmente differente da quello di Iscomaco.<sup>12</sup>

Nel *Simposio*, i concetti di *kalokagathia* e di *kaloskagathos* ricorrono con una frequenza che non è dato riscontrare in altri scritti di Senofonte.<sup>13</sup> Le due nozioni interagiscono il più delle volte con esplicito riferimento ad Eros, e rivestono dunque un ruolo di assoluta centralità nell'economia complessiva del dialogo.

Nei *Memorabili*, la *kalokagathia* assume una serie di significati che possono essere suddivisi in otto ambiti distinti:<sup>14</sup> 1. la libertà come risultato dell'autodisciplina; 2. conoscenza e *paideia*; 3. la capacità di stringere amicizie e di interagire amichevolmente con il prossimo; 4. la capacità di fare il bene dei propri amici e il male dei propri nemici; 5. la capacità di gestire/governare i propri beni e, di conseguenza, la propria casa; 6. la capacità di fare il bene della propria città; 7. le virtù tradizionali di sapienza, giustizia, autocontrollo e pietà. L'ottavo e ultimo significato di *kalokagathia* è

limitato a Socrate: *kalokagathia* è infatti anche la capacità che lo contraddistingue, quella cioè di insegnare ad altri questa virtù e, pertanto, di renderli anch'essi *kaloikagathoi*.

Alla base di questa ampia articolazione della nozione di *kalokagathia* vi è un passo molto significativo del primo libro dei *Memorabili*: "mi sembra" – dice Socrate – "che tutte le cose belle e buone (*ta kala kai tagatha*) siano esercitabili (*asketa*), soprattutto la temperanza (*sophrosyne*). Infatti i piaceri (*hedonai*) sono connaturati al corpo insieme all'anima. Essi tentano di condurre l'anima lontano dalla temperanza per soddisfare se stessi e il corpo nel modo più rapido possibile".<sup>15</sup> Con questi piaceri, Senofonte intende i bisogni naturali del mangiare, del bere, del dormire e del sesso. Essi appartengono all'uomo poiché gli sono connaturati; pertanto non possono essere eliminati, ma solo governati mediante autocontrollo. Fondamentale è dunque l'*askesis*, l'esercizio: la virtù non può essere appresa una volta per sempre e mantenuta come un possesso stabile, ma richiede una disciplina costante.<sup>16</sup> Solo la disciplina dei piaceri permette di "apprendere qualcosa di buono e di applicarvisi".<sup>17</sup> Al contrario, l'incapacità di esercitare l'autocontrollo nuoce non solo al prossimo ma soprattutto a se stessi.<sup>18</sup> Il "fondamento della virtù" (*aretas krepida*)<sup>19</sup> è dunque l'autocontrollo (*enkrateia*), il quale a sua volta è un *kalon te kagathon*,<sup>20</sup> poiché libera il corpo e l'anima dal bisogno di beni esteriori e permette così all'uomo di perseguire indisturbato i suoi doveri.<sup>21</sup>

L'esercizio è pertanto il fondamento non solo della virtù ma anche di tutte le attività umane, come illustra Senofonte in una serie di esempi. In guerra, il nemico può essere sconfitto solo se il proprio esercito è guidato da un comandante temperante e controllato nelle passioni; non da chi cede alla tentazione dei desideri. Lo stesso accade dopo la morte: la sopravvivenza della famiglia è garantita solo se tutti i doveri vengono affidati a una guida morigerata, e non a qualcuno che agisce in modo sfrenato; nelle relazioni umane, infine, non si potrà mai avere come amico una persona che ama il cibo, il vino e le prostitute più dei suoi stessi compagni.

Senofonte vede in Socrate il paradigma insuperabile di tale capacità di autocontrollo: soltanto Socrate è in grado di essere "ancora più autocontrollato (*enkratesteron*) nelle azioni che non nelle parole",<sup>22</sup> e di dominare ai piaceri fisici al pari della tentazione di essere pagato per il suo insegnamento. Grazie alla *synousia* con Socrate, i suoi amici e compagni sono continuamente spronati a diventare a propria volta *kaloikagathoi* mediante l'esercizio di un costante autocontrollo.<sup>23</sup> È questo il motivo per cui Socrate non veniva da loro considerato "maestro" in senso tradizionale, ma piuttosto un paradigma di comportamento e stile di vita: "era tale da ispirare in tutti coloro che si univano a lui la speranza di diventare come lui, se solo lo avessero emulato (*mimoumenous*)".<sup>24</sup>

Ma da dove proviene questo potere carismatico dell'autocontrollo esercitato da Socrate? In cosa consiste esattamente la sua capacità di evocare un tale effetto emulativo da conferirgli un ruolo di guida carismatica nei confronti dei suoi seguaci?

La risposta a queste domande si ha in un importante passo dei *Memorabili* in cui Socrate intrattiene una conversazione con il sofista Antifonte. Questi è convinto che la felicità possa essere trovata solo nel lusso e nella ricchezza. Socrate gli contrappone la propria autosufficienza rispetto ad ogni bene esteriore (*autarkeia*): "Non avere bisogno di nulla" – replica Socrate – "è qualcosa di divino. Pertanto, sapersi accontentare di poco è ciò che massimamente permette di avvicinarsi al divino. E poiché il divino è perfetto, ciò che più si avvicina al divino è ciò che più si avvicina alla perfezione".<sup>25</sup>

L'esemplarità di Socrate è dunque strettamente connessa alla sua capacità di esercitare l'*autarkeia*. Pertanto la sua *kalokagathia* non si limita ad una dimensione amicale e filantropica, poiché non serve soltanto a rendere "migliori" i suoi seguaci nelle questioni legate alla vita pratica; essa si caratterizza anche per la sua natura carismatica, la quale sancisce il ruolo emulativo che Socrate viene ad assumere nei confronti dei suoi amici e compagni. Per questo motivo, essa ha anche un carattere decisamente politico: nella concezione del Socrate di Senofonte, i *kaloikagathoi* sono coloro

che imitano il *kaloskagathos* per eccellenza, Socrate. Si tratta di un gruppo gerarchicamente strutturato intorno alla figura di una “guida”, la cui eccellenza carismatica determina effetti emulativi in tutti i seguaci di Socrate.<sup>26</sup>

All'interno del gruppo dei Socratici, la *kalokagathia* di Socrate svolge dunque un ruolo di primaria importanza. Poiché le capacità di autocontrollo (*enkrateia*) e di autosufficienza (*autarkeia*) assumono un immediato risvolto pratico per tutti coloro che le acquisiscono, la funzione paradigmatica di Socrate è dal loro punto di vista anche quella di un amico, che attraverso il suo comportamento esemplare permette ai suoi interlocutori di “diventare migliori”.<sup>27</sup> Tale circostanza emerge con evidenza nella conversazione tra Socrate e l'amico Critobulo riportata nei *Memorabili*. La conversazione merita di essere presa in seria considerazione anche alla luce del fatto che nel *Simposio* senofonteo Socrate torna a dialogare con lo stesso Critobulo intorno al tema della *kalokagathia*.

Al termine del lungo dialogo tra Socrate e Critobulo riportato nei *Memorabili*, è lo stesso Critobulo a riassumere la tesi più importante di Socrate, ovvero che non si può avere un buon amico finché non si è prima buoni noi stessi, sia in quel che si dice sia in quel che si fa.<sup>28</sup> Socrate è d'accordo con Critobulo, e rafforza la sua tesi mediante una domanda retorica: "Hai forse pensato che si possono avere buoni amici pur essendo cattivi?" Poche righe dopo, emerge con chiarezza il nesso tra amicizia ed eccellenza: Critobulo non si cura di acquisire amici qualsiasi, ma unicamente i *kaloikagathoi*.<sup>29</sup> Secondo Socrate ciò non è possibile: per arrivare a tale obiettivo, occorre prima lavorare su se stessi affinché si diventi un *kaloskagathos*. È questo il motivo per cui Socrate esorta Critobulo a diventare virtuoso: in modo da farsi trovare pronto per andare a caccia dei *kalokagathoi*.<sup>30</sup> La reciprocità di questa concezione della *kalokagathia* trova ulteriore conferma nel corso della discussione: poche righe appresso, Socrate afferma che ogni volta che ama qualcuno (*epi to philon*) compie ogni sforzo (*holos hormemai*) per essere ricambiato nell'amore (*antiphileisthai*).

Da questo passo si evince con chiarezza che il modello carismatico della *kalokagathia* di Socrate nei confronti dei suoi compagni è un modello applicabile universalmente. L'amicizia può unire gli individui solo se questi sono disposti ad aiutarsi a vicenda e a “migliorarsi” a prescindere dallo scarto gerarchico che viene a determinarsi in virtù del loro censo o della loro appartenenza sociale. A tal proposito, i possedimenti e le ricchezze svolgono un ruolo del tutto marginale, come lo stesso Senofonte rileva poco oltre: i *kaloikagathoi* legati da vincoli di amicizia condividono beni e possedimenti, così come peraltro anche le cariche politiche. Questa comunanza è a loro vantaggio reciproco ma anche a vantaggio della comunità politica cui appartengono, poiché essi perseguono tutti lo stesso obiettivo, quello cioè di fare il bene della propria città (*energein*).<sup>31</sup>

Veniamo così a sapere che in Senofonte la *kalokagathia* ha una forte accezione politica. I cittadini virtuosi, quelli cioè in grado di rinunciare ai beni esteriori per dedicarsi alla formazione filosofica, sono autorizzati a rivendicare la loro autorevolezza rispetto agli altri cittadini, dato che questi ultimi, in quanto appunto privi di *kalokagathia*, non esiteranno a sottomettersi alla loro guida.<sup>32</sup> Come nel caso di Socrate nei confronti dei suoi amici e compagni, tale autorevolezza si fonda su qualità carismatiche. Il subordinato si conformerà a chi è *kalos kagathos* in virtù della sua superiorità morale e della consapevolezza che la città può essere ben governata solo se è guidata dalle persone migliori. Infatti, solo i *kaloikagathoi* sono in grado di rendere i loro subordinati "migliori" e quindi “felici”.<sup>33</sup> Per Senofonte, questo concetto di matrice aristocratica è dunque di fondamentale importanza non solo su un piano etico individuale e interpersonale, ma anche sul piano delle relazioni interpersonali e politiche. Esso permea e orienta tutta la teoria politica di Senofonte, dai *Memorabili*, il *Simposio* e l'*Economico* a scritti come la *Ciropeia* – fino alla sua ultima opera, i *Poroi*.<sup>34</sup>

ABSTRACT

*Kalokagathia* is a core concept of Greek culture, which is usually associated with the professional excellence of an individual in a given field of activity or work. It acquires a markedly moral and aesthetic value thanks to Xenophon, for whom it is neither an innate nor an acquired virtue, but the ability to achieve virtue through consistent moral training. It is for Xenophon a specifically Socratic virtue, as the number and significance of occurrences of *kalokagathia* in his Socratic works (compared to the non-Socratic works) clearly shows. Here the term has eight different meanings—whereby the *kaloikagathoi* are *strictu sensu* only the Socratics, i.e. the group of companions who gather around the *kaloskagathos* par excellence Socrates (*Mem.* 1.2.48). *Kalokagathia* is linked to self-control (*enkrateia*), thus entailing freedom from exterior values (*Mem.* 1.5.1). Xenophon's Socrates is not *kaloskagathos* because he is excellent in doing or knowing something, but because he aims at making his interlocutors “better” (*beltion*) through philosophical intercourse, thus leading them to a *kalokagathia* which departs from traditional “excellence” (*Mem.* 2.1.1-7). Hence the friendship and the political benefits that derive from Socrates's *kalokagathia*: being a *kaloskagathos* entails establishing relationships grounded on reciprocity, which are all aimed at the well-being of the city (*Mem.* 2.6.14-29). In my paper, I explore these facets of *kalokagathia*, focusing on the connections with other ethical concepts that are important for Xenophon (esp. *enkrateia*, *autarkeia* and *philia*).

KEYWORDS

*Kalokagathia*; *Philia*; *Enkrateia*; *Antarkeia*; Excellence; Socrates; Reciprocity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZOULAY, V. **Xénophon et les grâces du pouvoir**. Paris: 2004.
- BEVILACQUA, F. (ed.). **Senofonte. Memorabili**. Torino: UTET, 2010.
- \_\_\_\_\_. Socrates' Attitude towards Politics in Xenophon and Plato. In DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (eds.). **Plato and Xenophon: Comparative Studies**. Leiden/Boston: Brill, 2018a, pp. 461-486.
- \_\_\_\_\_. Kalokagathia e kaloi kagathoi nelle opere socratiche di Senofonte (Memorabili, Economico, Simposio). In: **Magazzino di filosofia**, 32, 2018b, p. 5-99.
- \_\_\_\_\_. Kalokagathia in Xenophon: Is It A Virtue?, conferenza tenuta nel novembre 2019, nell'ambito del convegno **Where Philosophy and Literature meet: The Virtues in Xenophon's Writings**.
- BOURRIOT, F. **Kalos kagathos**: Kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique. 2 vol. Hildesheim-Zürich-New York, 1995.
- CHERNYAKHOVSKAYA, O. **Sokrates bei Xenophon**. Moral – Politik – Religion. Tübingen: Narr, 2014.
- COOPER, J.M. Notes on Xenophon's Socrates" In: **Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory**. Princeton: University Press, 1999. p. 3-28.
- DANZIG, G. **Apologizing for Socrates**. How Plato and Xenophon Created Our Socrates. Lexington: Lanham, 2010.
- DAVIDSON, D. How is Weakness of the Will Possible? In FEINBERG, J. (ed.). **Moral Concepts**. Oxford, University Press, 2001. p. 93-113.
- DEGEN, A. **Sokrates fasziniert**. Zu Begriff und Metaphorik der Faszination (Platon, Ficino, Nietzsche). AfB 53, 2011, p. 9-31.
- DONLAN, W. The Origin of Kalos Kagathos" In: **American Journal of Philology**, 94, 1973, p. 365-374.
- DORION, L.-A. Akrasia et enkrateia dans les Mémoires de Xénophon. In : **Dialogue**, 42, 2003, p. 645-672 (= DORION, L.A. **L'autre Socrate**: études sur les écrits socratiques de Xénophon. Paris: Les Belles Lettres, 2013. p. 93-122).
- \_\_\_\_\_. Plato and Enkrateia" In: BOBONICH, C.; DESTREE, P. (eds.). **Akrasia in Greek Philosophy: from Socrates to Plotinus**. Leiden; Boston: Brill, 2007. p. 119-138.

- EDMUNDS, L. Xenophon's Triad of Socratic Virtues and the Poverty of Socrates. In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (eds.). **Plato and Xenophon**. Leiden; Boston: Brill, 2018. p. 252-276.
- FÖLLINGER, S. Sokrates als Ökonom? Eine Analyse der didaktischen Gestaltung von Xenophons 'Oikonomikos'. In: **WJA**, 30, 2006, p. 5-23.
- FOUCAULT, M. **The History of Sexuality**. Trans. by R. Hurley. New York: Vintage Books, 1990.
- HORN, C. Kalokagathie. Begriff, Ideen- und Wirkungsgeschichte. In: DEPENHEUER, O. (ed.). **Staat und Schönheit**. Wiesbaden, 2005. p. 23-32.
- HUSS, B. **Xenophons Symposion**: ein Kommentar. Stuttgart–Leipzig: Teubner, 1999.
- ILLARRAGA, R. Enkráteia y gobierno: el gobernante insensato de Aristipo y su aparición en Ciropedia. In: **Méthexis**, 30, 2018, p. 1-24.
- JOHNSON, D.M. Self-Mastery, Piety, and Reciprocity in Xenophon's Ethics. In: WOLFSORF, D.C. (ed.) **Early Greek Ethics**. Oxford University Press, 2020. p. 414-431.
- JÜTHNER, J. Kalokagathia. In: **Charisteria**. Alois Rzach zum Achtzigsten Geburtstag Dargebracht, Reichenberg, Stiepel, 1930, p. 99-119.
- LOZANO NEMBROT, M. (2017). "La erótica griega y el problema de la enkráteia. Disponible en: [https://www.academia.edu/37927849/LA\\_ERÓTICA\\_GRIEGA\\_Y\\_EL\\_PROBLEMA\\_DE\\_LA\\_ENKRÁTEIA](https://www.academia.edu/37927849/LA_ERÓTICA_GRIEGA_Y_EL_PROBLEMA_DE_LA_ENKRÁTEIA)". Último acceso em: 28 ago. 2022.
- MACLAREN, S.F. Magnificenza e mondo classico. In: **Agalma**, 5, 2003, p. 26-41.
- MORRISON, D.R. Remarques sur la psychologie morale de Xénophon. In: NARCY, M.; TORDESILLAS, A. (eds.). **Xénophon et Socrate**.: Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6–9 novembre 2003). Paris: Vrin, 2008, p. 11-28.
- MÜLLER, J. **Willensschwäche in Antike und Mittelalter**. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus. Leuven, 2009.
- REDFIELD, J. Philosophical egrateia. 2010. Disponible en: <https://www.academia.edu/6017167/enkrateia>>. Último acceso em: 28 ago. 2022.
- ROSCALLA, F. Kalokagathia e kaloi kagathoi in Senofonte. In TUPLIN, C. (ed.). **Xenophon and His World**. Papers From a Conference Held in Liverpool July 1999, Stuttgart 2004, p. 115-124.
- ROSSETTI, L. Socrate enkrates. In: **Zbornik Matice srpske za klasicne studije**, 10, 2008, p. 65-79.

SEEL, G. If You Know What is Best, You Do It. Socratic Intellectualism in Xenophon and Plato. In: JUDSON, L.; KARASMANIS, V. (eds.). **Remembering Socrates: Philosophical Essays**. Oxford: Clarendon, 2006, p. 20-49.

STAVRU, A. Ökonomie, Kalokagathie und Charisma in Xenophons Memorabilien. In: **Sokratische Mitteilungen**, 52, 2013, p. 18-23.

VAN BERKEL, T.A. Pricing the Invaluable: Socrates and the Value of Friendship. In: ROSEN, R.M.; SLUITER, I. (ed.). **Valuing Others in Classical Antiquity**, Leiden-Boston, 2010. p. 249-277.

WALSH, J. J. **Aristotle's Conception of Moral Weakness**. New York; London: Columbia University Press, 1963.

WATERFIELD, R. Xenophon's Socratic mission? In TUPLIN, C; AZOULAY, V. (eds.). **Xenophon and His World: Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999**. Wiesbaden: Steiner, 2004. p. 81-113.

<sup>1</sup> Questo saggio costituisce la versione rielaborata e aggiornata di una conferenza dal titolo “Ökonomie als sokratische Tugend? Charisma, Freundschaft und Philanthropie bei Xenophon” tenuta nell’aprile del 2012 a Würzburg nell’ambito del 36. Sokratisches Treffen. *Gerechtigkeit und Ökonomie* e pubblicata con il titolo *Ökonomie, Kalokagathie und Charisma in Xenophons Memorabilien* (STAVRU, 2013, p. 18-23).

<sup>2</sup> Per un panorama generale sulla nozione di *kalokagathia*, cfr. i fondamentali contributi di Jüthner (1930, p. 99-119); Donlan (1973, p. 365-374); Bourriot (1995), nonché la bibliografia indicata dallo stesso Bourriot (1995, vol. II, p. 1, note 1-3).

<sup>3</sup> Sulla *kalokagathia* in Senofonte, cfr. Bourriot (vol. I, p. 314); Huss (1999, p. 62-64) e Horn (2005, p. 23-32). F. Bevilacqua arriva addirittura a sostenere che la *kalokagathia* sia un “neologismo” coniato da Senofonte: il che non è tecnicamente esatto, ma sostanzialmente corretto, dato che solo in Senofonte la *kalokagathia* diventa il fondamento gnoseologico, etico e politico di ogni agire e fare umano. Cfr. Bevilacqua (2019): “Kalokagathia, as is common knowledge, is a neologism coined by Xenophon and, at least for a certain amount of time, exclusive of Xenophon: it never occurs either in Plato, Xenophon’s contemporary, or in Isocrates”.

<sup>4</sup> Xenoph. *Symp.* 4, 63.

<sup>5</sup> Xenoph. *Mem.* II 1, 1-7.

<sup>6</sup> Sulla natura peculiare della *kalokagathia* rispetto ad altre virtù senofontee, cfr. Bevilacqua (2019).

<sup>7</sup> Plat. *Gorg.* 527c-d e *Symp.* 222a.

<sup>8</sup> Cfr. Bourriot, cit., p. 253 segg. Si veda anche Roscalla (2004, p. 117). Il riferimento è a Plat. *Apol.* 20b, 21d, 25a e *Men.* 92e ff. Per Agesilao, cfr. *Ag.* 5.1-6; 8.6-7 e 9.3-4; per Ciro, *Cyr.* 1.2.8; 1.2.11; 1.3.4; 1.5.1; 1.6.8 e 25; 2.3.13; 3.3.8; 4.2.40-45; 4.5.1 e 4; 5.2.15-17; 5.3.35; 7.5.76 e 80, 8.1.21, 32; 8.4.14; per Licurgo, *Lac.* 1.5; 2.3, 2.5., e 2.14. Sull’assimilazione degli “eroi” senofontei al modello etico dell’*enkrateia*, cfr. Huss, cit., p. 25-30 e Johnson (2020, p. 414-431).

<sup>9</sup> Fa eccezione l’*Apologia di Socrate*, dove non si hanno occorrenze di *kalokagathia* o *kaloskagathos*: cfr. Bourriot, cit., p. 295.

<sup>10</sup> DL II 48. Sul passo laerziano, cfr. Bevilacqua (2018a, p. 461-486, spec. p. 462-463).

<sup>11</sup> Cfr. Föllinger (2006, p. 5-23).

<sup>12</sup> Come è stato notato da Danzig (2010, p. 246).

<sup>13</sup> Come osserva opportunamente Bourriot, cit., p. 300.

<sup>14</sup> Lo schema qui proposto è tratto da Waterfield, cit., p. 79-113, spec. p. 96.

<sup>15</sup> Xenoph. *Mem.* I 2, 23.

<sup>16</sup> Xenoph. *Mem.* I 6,7. Cfr. anche *Cyr.* VII 5, 75. Altri passi sono indicati in Bevilacqua (2010, p. 291, nota 47 e p. 359, nota 12).

<sup>17</sup> Xenoph. *Mem.* I 5, 5.

<sup>18</sup> Xenoph. *Mem.* I 5, 3.

<sup>19</sup> Xenoph. *Mem.* I 5, 4.

<sup>20</sup> Xenoph. *Mem.* I 5, 1.

<sup>21</sup> Xenoph. *Mem.* I 5, 5. Su questo passo, e in particolare sulla nozione senofontea di *enkrateia*, cfr. Walsh (1963, p. 4-16); Foucault (1990, p. 63-77); Cooper (1999, p. 3-28); Davidson (2001, p. 93-113); Dorion (2003, p. 645-672) e (2007, p. 119-138); Waterfield (2004, p. 81-113); Seel (2006, p. 20-49); Morrison (2008, p. 11-28); Rossetti (2008, p. 65-79); Müller (2009, p. 73-84); Redfield (2010); Chernyakhovskaya (2014, p. 24-38); Edmunds (2017); Illarraga (2018, p. 1-24); Johnson (cit., p. 71-98, spec. p. 87-96).

<sup>22</sup> Xenoph. *Mem.* I 5, 6.

<sup>23</sup> Xenoph. *Mem.* I 2, 2.

<sup>24</sup> Xenoph. *Mem.* I 2, 3.

<sup>25</sup> Xenoph. *Mem.* I 6, 10.

<sup>26</sup> V. Azoulay (2004). Cfr. Maclaren (2003, p. 26-41) e Degen (2011, p. 9-31).

<sup>27</sup> Van Berkel (2010, p. 249-277).

<sup>28</sup> Xenoph. *Mem.* II 6, 14.

<sup>29</sup> Xenoph. *Mem.* II 6, 17. Vgl. II 6, 22.

<sup>30</sup> Xenoph. *Mem.* II 6, 28.

<sup>31</sup> Xenoph. *Mem.* II 6, 25-26.

<sup>32</sup> Si tratta di un rapporto gerarchico di matrice socratica, ma evidentemente universalizzabile anche ad altre figure storiche. Ad es. nelle *Elleniche* Senofonte si riferisce ai *kaloi kagathoi* per indicare un gruppo sociale ben definito, tra cui vengono annoverati Leonte di Salamina (II 3, 39), Nicerato (ibid.) e Antifonte (II 3, 30). Su questo punto cfr. Bevilacqua (2018, p. 5-99, spec. p. 9).

<sup>33</sup> Xenoph. *Mem.* I 2, 19-23.

<sup>34</sup> Cfr. S. Schorn, "Xenophons *Poroi* als philosophische Schrift", in: "Historia" 30, 2010, p. 1-29.

# Paradoja política y utopismo pedagógico en Jenofonte

Víctor Hugo Méndez Aguirre

## RESUMEN

El propósito del presente trabajo es subrayar que la paradoja política socrática es la piedra angular del utopismo pedagógico de Jenofonte. En primer lugar, la paradoja política es compleja: por una parte, la paradoja del esclavo planteada por Sócrates implica que solo el *kalôs kagathós* es libre mientras que los ignorantes son esclavos; por otra parte, la paradoja política en cuanto tal, postula que el verdadero político es el *kalôs kagathós* cuya principal actividad es enseñar la virtud a los ciudadanos para tener políticos virtuosos. A continuación, enseñar cómo ser un buen ciudadano es la clave para mejorar el bien general de las *pólis*. Por último, se postula la existencia de un utopismo pedagógico en la *Memorabilia* de Jenofonte. Sucintamente, la paradoja política de Sócrates es la piedra angular del utopismo pedagógico de Jenofonte.

## PALABRAS CLAVE

Jenofonte; Paradoja; Utopismo; Educación; Política.

SUBMISSÃO 1.12.2021 | APROVAÇÃO 21.7.2022 | PUBLICAÇÃO 29.8.2022

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i42.48390>

#### INTRODUCCIÓN

E

l propósito del presente texto es postular que Jenofonte ofrece sus propias versiones de las paradojas políticas de Sócrates – la “paradoja política” propiamente tal y “la paradoja del esclavo” – influenciado por su propia antropología filosófica y ética, ligeramente diferente de la versión de Platón.

En primer lugar, se destaca el lugar particular de la paradoja en la filosofía griega arcaica y clásica en general y en la ética socrática en particular. “Paradoja” – contrario a la opinión común – forma un tándem con “aporía” – ausencia de salida – en la vida de Sócrates y el pensamiento de sus principales discípulos.

Se hace hincapié en la particular antropología filosófica-política de acuerdo con la cual lo propio del ser humano es la *philotimía*. Y que el Sócrates de Jenofonte se aboca a la enseñanza de la *kalokagathía* para formar buenos ciudadanos.

La complejidad de la paradoja política distingue la paradoja política de la paradoja del esclavo. La primera postula que la verdadera política es la educación de ciudadanos virtuosos que puedan convertirse en buenos políticos. La segunda establece que sólo el *kalòs kagathòs* es libre, mientras que los ignorantes y malos son esclavos.

Aquí se postula que para entender al Sócrates de Jenofonte a las paradojas morales se les debe añadir las paradojas políticas.

#### PARADOJA Y APORÍA

Se ha señalado frecuentemente que en las generaciones de los “maestros de verdad” griegos la preeminencia cronológica corresponde a los poetas, a los adivinos y a los reyes de justicia.<sup>1</sup> “Lo que hace un maestro de verdad es develar la *aletheia*, des-cubrir lo oculto, des-ocultar lo verdadero, que se halla más allá de la visión ordinaria de los comunes”.<sup>2</sup> En el siglo VI a.C., predominan los sabios. Contemporáneos de estos, cuya vigencia permanece hasta nuestros días, se consolidan los filósofos. Derivados

originariamente de ellos surgieron las diversas clases de científicos, maestros de verdad por antonomasia en las sociedades contemporáneas. La resolución de enigmas fue una de las ocupaciones características de los primeros maestros de verdad. En la formulación clásica, una entidad divina formula un enigma a alguien, en caso de que éste no logre resolverlo debe morir, si lo resuelve, se salva. Sendos ejemplos son, por una parte, el que supuestamente causó la muerte de Homero y, por otra parte, el enigma de la Esfinge resuelto por Edipo.

Herederas directas del enigma son la aporía y la paradoja, las cuales se constituye como elementales centrales de diversas áreas de la filosofía griega arcaica y clásica en general y de la socrática en particular. Pierre Aubenque caracteriza la aporía en los siguientes términos:

Pero ¿qué significa 'aporía'? Etimológicamente significa una ausencia de camino, de vado para ir más allá. Por extensión, y en sentido figurado, es la ausencia de recursos. [...] El uso filosófico de la palabra viene de Sócrates, es decir, de la tradición socrática. [...] Pero esta situación que es, en primer lugar, una situación existencial de perplejidad, el sentimiento de encontrarse perdido en el camino, está analizada por Sócrates y viene a ser un elemento decisivo de su método. La aporía está relacionada con el método que probablemente él mismo ha llamado 'dialéctico'. [...] Sócrates posee un único saber, que es el saber del no-saber. Todo eso es bien conocido, pero lo menos conocido es que Aristóteles regresa, más acá de Platón, al método socrático, o, diríamos hoy, a la dialéctica negativa de Sócrates. El método socrático es el método aporético. Es un método, en el sentido de que el interrogante socrático no sólo vive en la aporía, sino que, por la serie de sus cuestiones a las cuales el interlocutor en la mayoría de los casos no puede responder- comunica al interlocutor, no de modo encantatorio, sino con argumentos racionales y controlables, su propia aporía. Desde el momento que la aporía es compartida por dos seres razonables después de un intercambio arreglado de argumentos, pierde su carácter subjetivo y accede a una cierta objetividad. La compatibilidad de la aporía es su justificación dialéctica.<sup>3</sup>

Los socráticos documentan la conexión de la aporía con el método del maestro ágrafo en general y con su *elenchos* en particular. En el famoso pasaje en el que el Sócrates platónico se compara a sí mismo con un “pez torpedo” resulta evidente el tándem *aporía-elenchos*. Como bien señala Hans-Georg Gadamer, “tenemos en los diálogos de Platón el movimiento de la conversación como una anámneseis llena de vida, un despertar de un conocimiento incipiente y una práctica en el aseguramiento de los sabido”.<sup>4</sup> En su texto “El Sócrates de Jenofonte” Caballero hace hincapié en que mientras en Platón el *elenchos*, la refutación socrática, “constituye una actividad filosófica pura y dura [...] en Jenofonte está puesto al servicio de la educación moral práctica”.<sup>5</sup> Obviamente el tándem *aporía-elenchos* no es idéntico entre los principales socráticos, en Platón la aporía se conecta con conceptos más abarcales como pueden ser Idea, *methexis*, entes intermediarios – como Eros – o dialéctica. Sin embargo, como bien observa Gabriel Danzig, “el retrato realizado por Jenofonte de Sócrates es suplemento a los retratos hechos por otros y no una alternativa a ellos”.<sup>6</sup>

En cuanto al uso de las paradojas en la metafísica, destacan las paradojas eleáticas del movimiento, particularmente la célebre formulación de Aquiles y la tortuga. Aquiles nunca podría alcanzar una tortuga pues cuando éste avanzara a un punto la tortuga ya se habría desplazado a otro, y así sucesivamente. Heráclito, opuesto a los eleáticos, es célebre por su obscuridad atestada de enigmas y aporías.

En las cuestiones humanas, las más célebres paradojas en la historia de la filosofía occidental son las socráticas. Por una parte, identificadas inmediatamente con el pensamiento socrático son las paradojas propiamente éticas.<sup>7</sup> Por otra parte, de no menor importancia, pero quizá menos trabajadas, son las paradojas políticas: la “paradoja política” propiamente tal y la “paradoja del esclavo”. Platón y Jenofonte son las principales fuentes directas para reconstruirlas. Aunque coinciden en lo general, un testimonio no es exactamente espejo del otro. Cada uno de estos socráticos aporta su propia versión de las paradojas de su maestro.

Paradoja y aporía se entrelazan en la esfera política que le tocó a Jenofonte vivir en su juventud y a lo largo de su vida. Y en el ámbito social dieron a luz a uno de los géneros literarios más influyentes en la literatura filosófica: la utopía.

#### APORÍAS SOCIALES Y UTOPIA

El periodo clásico, a pesar de su brevedad, poco menos de dos siglos, experimentó épocas bien diferentes. Su mayor esplendor no duró más de medio siglo, desde el triunfo griego sobre los persas en la Segunda Guerra Médica hasta el inicio de la Guerra del Peloponeso. De hecho, a este tiempo se le conoce precisamente como “pentecontecia” en alusión a su duración de cinco décadas. A partir de la lucha fratricida que enfrentó a Atenas contra Esparta – y sus respectivos aliados – las *póleis* griegas experimentaron crisis de diversa índole. A la guerra en cuanto tal algunas ciudades sumaron guerra civil – *stásis*. Asimismo, Tucídides narra los devastadores efectos en la moral ateniense derivados de la peste. Algunas ciudades, como Melos, simplemente no sobrevivieron. Otras, la misma Atenas incluida, temieron justificadamente por su supervivencia. Las sociedades y la política vividas por Jenofonte experimentaron una situación pesadamente aporética encarnada por Critias.

En lo relativo a su natal Atenas, Jenofonte presta singular atención a una de las paradojas más intrincadas de la política de dicha *pólis*. Este autor afirma: “Critias fue el más ladrón, violento y asesino de cuantos gobernaron durante la oligarquía”.<sup>8</sup> El discípulo de Sócrates se asigna a sí mismo la estafeta de Tucídides y es una de nuestras principales fuentes para el conocimiento de la parte de la historia que narra en sus *Helénicas*. Jenofonte, en esta obra, hace decir a Cleócrito que los treinta tiranos fueron:

los hombres más impíos, quienes por su ganancia particular casi han matado a más atenienses en ocho meses que todos los peloponesios en diez años de guerra. Cuando podíamos vivir en paz como ciudadanos, ellos nos han ofrecido a unos y otros la guerra más vergonzosa, más cruel, más impía y más

odiosa de todas para dioses y hombres. En efecto, bien sabéis que no sólo vosotros, sino también nosotros lloramos a algunos de los muertos ahora por nosotros.<sup>9</sup>

Perteneciente a uno de los linajes más ilustres de Atenas, en cuya familia destacaba, si bien no en calidad de ancestro directo, nada menos que Solón, y discípulo del mismísimo Sócrates, Atenas podría esperar grandes beneficios de Critias. Sin embargo, de acuerdo con el testimonio de Jenofonte, avalado por prácticamente todas las fuentes relevantes, lo contrario fue lo cierto. Critias no sólo no fue un buen político, parece haber sido el peor imaginable. De acuerdo con Jenofonte el problema de estos personajes siniestros fue moral, carencia de *sophrosyne*.<sup>10</sup>

Con el régimen de los treinta tiranos la política ateniense llegó a una aporía social que no logró una solución pacífica.<sup>11</sup> El mismo Jenofonte no pudo permanecer en Atenas y optó – o se vio obligado por las circunstancias, quizá por no ser incluido en la amnistía – por emprender su propia y particular odisea detallada en su *Anábasis*. Las narraciones de sus periplos le granjearon al discípulo de Sócrates tanto un asiento entre los historiadores como la atribución, por parte de algunos destacados teóricos de la literatura, del género literario de la novela. Pero también contribuyeron en no menor medida a su lugar prestigiado en el pensamiento político. ¿Cómo se evade la insoportable levedad de las aporías sociales? Un camino reservado a los mejores ingenios es la utopía.

Jenofonte buscó en otras sociedades, distantes en el tiempo y en la geografía de la Atenas en que se educó, modelos ideales. Los estudiosos de este autor suelen coincidir en que éste encontró en Ciro el Grande un modelo inspirador ante la crisis que vivió. “La *Ciropedia* es, pues, una utopía monárquica, y de ahí la excepcional relevancia de la figura del soberano, Ciro el Grande”.<sup>12</sup> Recientemente, García Sánchez formula una idea semejante: “La *Ciropedia* de Jenofonte, [es] propuesta como solución a la crisis del siglo IV a.C.”.<sup>13</sup>

Sea como fuere, el polígrafo pergeña su propia antropología filosófica que resultará de gran importancia cuando

ofrezca su propia reflexión sobre la paradójica experiencia política de Sócrates.

#### ANTROPOLOGÍA POLÍTICA EN EL *HIERÓN* DE JENOFONTE

Aunque el filósofo ágrafo presuntamente sea el padre de las paradojas presentadas tanto por Platón como por Jenofonte, las antropologías filosóficas de estos no coinciden plenamente, y esto puede ser una de las causas de los matices que distinguen sus formulaciones, sobre todo en las paradojas políticas.

¿Qué distingue a los seres humanos de los animales no humanos? Esta fue una interrogante cuya respuesta ocupó las principales mentes de Grecia clásica. La reproducción del individuo y de la especie, a través de la comida, la bebida, el sueño y el sexo, son comunes a todos los animales. Platón y Aristóteles postularon la racionalidad como propio de lo humano, y el Estagirita hará hincapié también en el lenguaje. De alguna manera esta respuesta no ha perdido completamente su vigencia en la actualidad, a pesar de la emergencia reciente de poderosas éticas animalistas. Jenofonte ofrece su propia aportación, “sua psicología da *philotimía*”, como la denomina Rodrigo Illarraga.<sup>14</sup> El Semónides que dialoga con el tirano Hierón en la obra epónima de Jenofonte establece en 7.3:

Y por cierto que me parece, Hierón, que en esto se distinguen el hombre de verdad (*anēr*) y los demás animales: en desear honores. Pues en la comida, la bebida, el sueño y el sexo, todos los animales parecen deleitarse por igual. La ambición de honores (*philotimía*), en cambio, no brota ni en los animales irracionales ni en todos los hombres. Aquellos en los que brota el amor a los honores y alabanzas son los que más se distinguen del ganado, y ya no se les considera hombres sin más, sino hombres de verdad (*ándres dè kai oukéti ánthropoi mónon vomizómēnoi*).<sup>15</sup>

De alguna manera la *philotimía* es la versión de Jenofonte de la tesis aristotélica del hombre como animal político; pero es una variante agonística o heroica en la que se establece una distinción

relevante entre los “hombres de verdad” y los hombres sin más (*ándres / ánthropoi mónon*). Louis-André Dorion hace hincapié en que esta tesis no se restringe al *Hierón*. “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 [...] est préférable”.<sup>16</sup>

¿Es buena o es mala la *philotimía*? Ni lo uno ni lo otro. Se trata de un concepto que oscila entre la ambición y la munificencia.<sup>17</sup> Rodrigo Illarraga postula al respecto:

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 xenofónica por excelência.<sup>18</sup>

En ese sentido, la elección de Jenofonte no pudo haber sido más acertada para reflejar la esencial eticidad del ser humano que es simultáneamente proficiente y lábil, susceptible tanto de mejorar moralmente como de corromperse. Y aquí, a pesar de las profundas diferencias entre las antropologías filosóficas de los principales socráticos, Jenofonte y Platón coinciden en subrayar la indisoluble unión de la ética y la política en las paradojas de su maestro, lo cual resulta más que evidente si se considera uno de los conceptos centrales de su doctrina: *kalokagathía*.

#### KALOKAGATHÍA

Por *kalokagathía* se entiende “good and honourable nature”,<sup>19</sup> esto es, la sumatoria de todas las virtudes. La “bondad bella” según las paradojas socráticas implica la unidad de la virtud; pero mientras para el Sócrates de Platón parece tener preeminencia la justicia, para el de Jenofonte ese lugar lo ocupa la templanza en su múltiple dimensión de autoconocimiento y autocontrol sobre las pasiones. Como bien acota North: “Socratic *sophrosyne* has three principal

facets: self-knowledge, the *sôphrôn erôs*, and what Socrates' admirers called *enkrateia* ('self-control') or *autarkeia* ('self-sufficiency, independence')".<sup>20</sup>

En la amplia obra de Jenofonte el *kalôs kagathôs* por antonomasia es Sócrates; pero no es su único ideal humano. De hecho, como bien señala Olivares Chávez, Jenofonte no necesariamente mantuvo hacia el filósofo ágrafo una "postura acrítica".<sup>21</sup>

Él mismo en su *Anábasis* "se convierte en una especie de nuevo Odiseo".<sup>22</sup> Los espartanos recibieron buena consideración por parte del polígrafo ateniense. "El espíritu de Esparta", como bien señala Leo Strauss, fue muy del "gusto de Jenofonte".<sup>23</sup> En la *Ciropeia* es Ciro quien es visto con admiración. ¿Quién es el paradigma de la *philotimía* en la obra de Jenofonte? Lens-Tuero no tiene la menor duda: "Aunque Jenofonte no usa el término de *philotimía* muy frecuentemente, se puede decir que toda la vida de Ciro el Viejo, su carrera y su éxito, son testigos de su condición de *philótimos*".<sup>24</sup>

¿Qué caracteriza a los paradigmas humanos de Jenofonte? Independientemente de su lugar de procedencia, sean griegos o sean bárbaros, su *kalokagathía*.

La conjunción de belleza y bondad, la bondad bella o *kalokagathía*, es como la cultura ateniense en la que nace la ética filosófica conceptualiza la sumatoria de todas las virtudes. Y en el ambiente ilustrado de Jenofonte existía un relativo consenso de que esta dependía de la educación.

Como la etimología denota, la *paideia* al principio era algo para niños; Esquilo fue el primero que utilizó tal vocablo para referirse en particular a la 'crianza del niño'. Luego dicho término adquirió el sentido de 'educación', de 'cultivo del espíritu y del cuerpo'. Para el siglo IV a.C., esta palabra tenía una acepción más amplia y trascendente, que designaba a la más alta *areté* humana, pues abarcaba el conjunto de todas las exigencias ideales, corporales y espirituales que integraban la *Kalokagathía*, entendida como una formación espiritual y plenamente consciente. Es así como se concibe en la época de Isócrates, Platón y Jenofonte.<sup>25</sup>

Los "bellos y buenos" son "buenos ciudadanos" para Jenofonte.<sup>26</sup> Este autor se aboca a este fenómeno en varias de sus obras. En su *Económico* describe una pareja ideal donde el esposo, Iscómaco, es paradigma del varón *kalòs kagathós*, mientras que la esposa representa a la mujer ideal, *kalè kagathé*.<sup>27</sup> El ciudadano agricultor en el campo y la mujer en el hogar forman un tándem cuya armonía garantiza el bienestar de la familia en tiempo de paz. En tiempos de guerra otro modelo de *kalokagathía* es el hiparco o jefe de la caballería.<sup>28</sup>

Y en torno del concepto del concepto de *kalokagathía* se hilvanan las principales paradojas políticas socráticas: por una parte, la "paradoja del esclavo"; por la otra, la "paradoja política" como tal. Desde esta perspectiva, queda claro a qué tipo de política se aboca el Sócrates que evita involucrarse directamente en la política.

#### PARADOJA POLÍTICA EN EL SÓCRATES DE JENOFONTE

El Sócrates que no se dedicaba directamente a la política real se consideraba a sí mismo el verdadero político. ¿Por qué? El filósofo ágrafo, en sus habituales polémicas contra los sofistas, reclama hacer buenos ciudadanos a través de la educación. Los sofistas se consideraban a ellos mismos maestros de la política por su enseñanza de la retórica. La versión original de la paradoja política es sofística: la enseñanza de la retórica se confunde con la política. Según Aristóteles:

en política los sofistas hacen profesión de enseñarla, mas ninguno de ellos la practica, sino que quienes lo hacen son los políticos, los cuales la poseen por obra, al parecer, más bien por cierta facultad natural y con ayuda de la experiencia, que por un razonamiento abstracto [...] Mas los sofistas, que hacen profesión de enseñar esta ciencia [política], están muy distantes de hacerlo, porque no saben en absoluto ni qué es ni a qué cosas se aplica; si así no fuese, no la hubieran confundido con la retórica o inclusive puesto debajo de ella.<sup>29</sup>

Sócrates objeta que no es la enseñanza del arte de la persuasión, sino de la *kalokagathía*, lo que garantiza la virtud de los ciudadanos y el bienestar de la ciudad en general:

Y preguntándole Antifón en otra ocasión por qué, si se vanagloriaba de hacer a otros políticos, no se daba él mismo a la política, puesto que sabía de ello respondióle: ‘¿cómo haría más política: dedicándome yo solo a ella o bien cuidándome solícitamente de hacer capaces de ella al mayor número de personas?’.<sup>30</sup>

Aquí se tiene la formulación más clara, aunque no la única, de la versión de Jenofonte de la “paradoja política”. Carolina Olivares comenta al respecto de este pasaje:

Sócrates siempre respetó las leyes vigentes y se identificó con su patria, a la que nunca dejó; sin embargo, reconocía el buen funcionamiento de las instituciones espartanas, admiración recurrente en el pensamiento de sus alumnos. En torno a la democracia, sostenía que era absurdo designar mediante un sorteo a los magistrados de la *pólis* [Cf. *Mem.*, I, 2, 9.]. En *Memorables* se hace evidente un Sócrates profundamente imbuido en la administración del Estado, lo cual se desprende a partir de sus diálogos con Nicomáquides y con otros personajes con quienes aborda la temática militar. El filósofo consideraba que su incidencia en la política no radicaba en su participación directa en dicho ámbito, sino en capacitar a la mayor cantidad posible de personas para que lo hicieran [Cf. *Mem.*, I, 6, 15, cf. también III, 6 y 7.].<sup>31</sup>

También en el contexto de las fricciones entre Sócrates y los sofistas, aquél reivindica el valor de su enseñanza ante las críticas de Antifonte subrayando que “quien se hace amigo de persona dotada bellamente de natural y le enseña todo el bien que puede, cumple con sus deberes de ciudadano bello y bueno”.<sup>32</sup>

La versión de Jenofonte de la “paradoja política” es muy semejante, aunque no idéntica a la de Platón. Claudia Marsico hace hincapié, acertadamente, en las diferencias en la filosofía política de los socráticos. “Plato and Xenophon had different perspectives

on the best governance”.<sup>33</sup> Sin embargo, esto no excluye que ambos ofrezcan versiones complementarias de la “paradoja política”, lo cual da pábulo a plantear que se trata de una paradoja socrática. Y el historiador ateniense también ofrece su propia versión de la paradoja política del esclavo.

#### PARADOJA DEL ESCLAVO EN EL SÓCRATES DE JENOFONTE

El tándem “*kalokagathía*-paradoja del esclavo” es explícitamente expuesto en el apartado dieciséis del capítulo primero del libro primero de sus *Recuerdos de Sócrates*:

Que él [Sócrates] se daba a la consideración y discusión continuas de lo humano: qué es lo piadoso, qué lo impío; que es lo bello, qué lo feo; qué es lo justo, qué lo injusto; qué es la sensatez, qué la locura; qué es la valentía, qué la cobardía; qué es Estado, qué hombre de Estado; qué es autoridad humana, qué ser autoridad sobre hombres, y sobre otras materias parecidas; y a los que de tales asuntos saben tenía por bellos y buenos, y creía deberse llamar con justicia esclavos los que en ellos fuesen ignorantes.<sup>34</sup>

La persona “bella y buena”, virtuosa por su conocimiento, es buena; mientras que los ignorantes merecen ser llamados esclavos. Estoy plenamente consciente de que en la bibliografía reciente la figura del Sócrates histórico y las tesis que le son atribuidas son objeto de amplio análisis y escrutinio. Sin embargo, Julio Pimentel Álvarez, investigador emérito del Centro de Estudios Clásicos de la UNAM y autoridad intelectual ampliamente reconocida a lo largo y ancho del mundo de la filología clásica, postula que la paradoja del esclavo puede ser atribuida a Sócrates con relativa certeza.<sup>35</sup> No obstante, ello no implica que el filósofo ágrafo deba ser incluido en el nada honroso club de los filósofos esclavistas. Sócrates no abogó, como sí lo hizo Aristóteles, por la naturalidad de la sujeción de un grupo (los bárbaros) a otro (los griegos). Su distinción entre “*kalòs kagathòs*” y “*doúlos*” se establece por criterios epistemológicos y, como no podría ser de otra manera tratándose de este filósofo, éticos. Sólo el ser humano “bello y

bueno” es en realidad libre; mientras que el ignorante, por el contrario, esclavo. Carolina Olivares comenta al respecto que Jenofonte, a pesar de ser un aristócrata de pura cepa, desplaza la autoridad de la procedencia social al tándem virtud/conocimiento:

[...] el mando es por naturaleza propio del ‘superior’ y es difícil dejarse mandar por alguien ‘inferior’. Desde esta perspectiva hay que aclarar que ‘superior’ e ‘inferior’ no se refieren a la clase social, sino a grados de *areté*. En este sentido quienes alcanzan los grados más altos de virtud son los calificados para ocupar los cargos oficiales; mientras es mejor que el hombre de naturaleza inferior, *anóetos* ‘sin inteligencia’, obedezca y no mande. Por ende, la naturaleza superior ya no corresponde forzosamente a la del aristócrata; sino que puede ser la de cualquier ciudadano y puede perfeccionarse gracias a la educación.<sup>36</sup>

Como bien apunta Carolina Olivares, la política socrática es principalmente un ejercicio pedagógico, y por ende, se trata de un asunto paradójico.

#### PHILOTIMÍA PEDAGÓGICA Y PARADOJA POLÍTICA

La *philotimía* de Sócrates es diferente a la de los políticos comunes y corrientes de Atenas clásica y la de los sofistas: por una parte, está regida por la ética; por la otra, en consonancia con la paradoja política, es un ejercicio pedagógico. Como bien señala Olivares Chávez, “la *paideia* es un tema central en las obras de Jenofonte”.<sup>37</sup> En sus *Recuerdos de Sócrates* Jenofonte lo ilustra con el caso de Cármides:

Viendo una vez a Cármides, hijo de Glaucón, hombre lleno de méritos y en mucho superior a los políticos de su tiempo, y que con todo no se atrevía a parecer ante el pueblo y a ocuparse de los asuntos de la Ciudad, le dijo: ‘Dime, Cármides, si hubiera uno capaz de llevarse las coronas en los juegos, de hacerse a sí mismo ilustre y hacer a su patria ilustre en la Grecia, y con todo rehusase combatir, ¿qué juicio harías

tú de tal hombre? – ‘Es claro’, -respondió-, ‘que sería un afeminado y un cobarde’.<sup>38</sup>

Una vez logrado tal acuerdo Sócrates procede a reprocharle a su interlocutor el que se abstenga de incursionar con mayor agresividad en las cuestiones políticas y le exige que haga caso omiso de las burlas:

Ótimo de Cármenes, no te desconozcas a ti mismo [...] concentra en ti tus propios esfuerzos; no tengas en descuido a la Ciudad, si algún bien puede reportar de tus cuidados. Que si los asuntos van bellamente, no solamente habrás hecho un inmenso servicio a los demás ciudadanos, sino a tus amigos y a ti mismo.<sup>39</sup>

Jean Luccioni remite a este pasaje de los *Recuerdos de Sócrates* con el propósito de demostrar que el Sócrates de Jenofonte, y Jenofonte mismo, no preconizaban el abandono absoluto de la política, sino una variante diferente de la misma.<sup>40</sup> De hecho, la máxima “no tengas en descuido a la Ciudad, si algún bien puede reportar de tus cuidados”, describe perfectamente la “vida política” de Sócrates, quien se preocupaba de su ciudad capacitando a sus conciudadanos para la vida pública tal cómo debe ser.

Antes de llegar a las conclusiones, quizá resulte pertinente un poco de autocrítica. Estoy plenamente consciente de que Jenofonte se refiere directamente un número limitado de veces a las paradojas socráticas aquí examinadas. Platón quizá les dedique mayor atención desde la perspectiva de su propio sistema filosófico – pero el tema de este texto no es este socrático, sino aquél. Se reconoce en la bibliografía especializada reciente que algunos temas que reciben un amplio tratamiento filosófico en Platón pueden recibir otro enfoque – incluso más limitado – en Jenofonte. El *elenchos* es un buen ejemplo.<sup>41</sup> Por otra parte, en tanto que el objetivo de este texto es Jenofonte – y no necesariamente un estudio comparativo entre los diferentes socráticos – no considero imprescindible abocarme aquí a Platón.<sup>42</sup>

También es verdad que aduzco apenas un par de pasajes de Jenofonte para sustentar mi tesis por lo cual la argumentación quizá peca de cierta generalidad. Sin embargo, esto no necesariamente implica una limitación. Por el contrario, puede considerarse un mérito hacer hincapié en un tema poco abordado en los estudios sobre Jenofonte. ¿Cuánta bibliografía puede citarse sobre la paradoja política en Jenofonte? Quizá mi falta no radique necesariamente en carencia de profundidad o fundamentación.

#### A MANERA DE CONCLUSIÓN

Los políticos realmente existentes en la Atenas clásica frecuentemente buscaban su interés particular para lo cual se adiestraban en la retórica ofrecida por los sofistas con el propósito de persuadir a sus conciudadanos en los tribunales y en las asambleas. La versión original de la paradoja política fue sofística, los maestros de retórica se jactaban de que la enseñanza de su arte era la clave de la política. El Sócrates de Jenofonte rechaza tal planteamiento.

La paradoja política del Sócrates de Jenofonte es compleja. Complementaria a la paradoja del esclavo es la paradoja política propiamente tal. Dado que la virtud, la *kalokagathía* y la libertad derivan del conocimiento, no cualquiera puede dedicarse a la política. El verdadero político sólo puede ser un *kalòs kagathòs*, pues sólo él es libre mientras que los ignorantes y malos son esclavos; pero para llegar a ser un político ideal primero debe haber sido expresamente educado con tal fin. La paradoja política del filósofo se revela aporética en el contexto de la política real.

ABSTRACT

The aim of this paper is to highlight that Socratic political paradox is the cornerstone of Xenophon's pedagogical utopianism.

To start with, the Political Paradox is complex: on the one hand, the Slave Paradox formulated by Socrates means that only the *kalos kagathos* is a free man while ignorant people are slaves; on the other hand, the Socratic political paradox as such, is that the *kalos kagathos* whose main activity is to teach virtue to citizens to have virtuous politicians, is the only true political man.

Secondly, teaching how to be a good citizen becomes the key to improve the overall good of *poleis*.

Finally, there is a pedagogical utopianism in Xenophon's *Memorabilia*.

To put the problem succinctly, the Socratic political paradox is the cornerstone of Xenophon's pedagogical utopianism.

KEYWORDS

Xenophon; Paradox; Utopianism; Education; Politics.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. **Ética nicomaquea**. Introducción, traducción y notas de GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983
- AUBENQUE, Pierre. La función de la aporía en la metafísica, **Seminarios de filosofía**, 14-15, 2001-2002.
- CABALLERO, J.A. El Sócrates de Jenofonte, In: JENOFONTE. **Apología, Banquete, Recuerdos de Sócrates**. Madrid: Gredos, 2009. p. 39-43.
- COLOMBANI, M.C. Manía, magia y sophía. Los avatares de una alianza, In: DO CÉU FIALHO, M. Regina Candido; SIMÕES RODRIGUES, N. (coords.), **Magia e Superstição no Mediterrâneo Antigo**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021. p. 107-117. (Série Humanitas Supplementum. Estudos Monográficos)
- DANZIG, G. Enseñar la *sophrosyne*: el uso del *elenchos* del Sócrates de Jenofonte, **Archai**, 31, 2021, p. 1-38.
- DETIENNE, M. **The Masters of Truth in Archaic Greece**. New York: Zone Books, 1996.
- DIGGLE, J. (Ed.). **The Cambridge Greek Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- DORION, Louis-André. Hiéron craint-il Simonide?: le passage “central” du *Hiéron* selon Leo Strauss. **Calíope: Presença Clássica**, 38, 41, 2021.1, p. 195-234.
- GADAMER, H.G. La pregunta socrática y Aristóteles (1990). **Tópicos**, 35, 2008, p. 139-148.
- GARCÍA SÁNCHEZ, Manuel. ¿Príncipes o tiranos? La *Ciropeidia* de Jenofonte, monarquía aqueménida y los *specula principum* de la modernidad (siglo XVI). **Gerión**, 37.2, 2019, p. 399-423.
- ILLARRAGA, R. Xenofonte e sua psicologia da *philotimía*. **Calíope: Presença Clássica**, 38, 41, 2021.1, p. 171-194.
- JENOFONTE. **Helénicas**. Traducción Orlando Guntiñas. Madrid: Gredos, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Hierón o De la tiranía**. In: STRAUSS, Leo. **Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève**. Madrid: Encuentro, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología**. Introducción, traducción y notas de GARCÍA BACCA, Juan David, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- LENS-TUERO, Jesús. Jenofonte entre la utopía clásica y la helenística. **Cuadernos de Literatura Griega y Latina, Sociedad Española de Estudios Clásicos**, 1, p. 55-92. 1997.

- LUCCIONI, Jean. **Xénophon et le socratisme**. Paris: PUF, 1953.
- MARSICO, C. Habladurías sobre tiranos felices. **Plato Journal**, 20, 2020, p. 39-53.
- \_\_\_\_\_. La inteligencia del cazador: virtudes intelectuales, filosofía y sofística en Jenofonte y Aristóteles, **Calíope: Presença Clássica**, 38, 41, 2021.1, p. 143-170.
- MONTUORI, M. La dimensione ético-politica della socrática cura dell'anima, **Filosofía** 49, 1998, p. 105-120.
- MORALES TRONCOSO, David. El Sócrates de Jenofonte: economía e ironía. **Diadokhe**, 3.1-2, 2000, p. 83-102.
- NORTH, Helen. **Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature**. USA: Sophron, 2019.
- OLIVARES CHÁVEZ, C. **Jenofonte: su propuesta de *paideia* a partir de tres personajes atenienses**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014a.
- \_\_\_\_\_. Jenofonte y la reivindicación de la caballería ateniense. In: ROJAS ÁLVAREZ, Lourdes (ed.), **Primer Coloquio Asociación Mexicana de Estudios Clásicos. Memoria. Ciudad de México, 2008**. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México; AMEC, 2009a. p. 1-11.
- \_\_\_\_\_. Jenofonte y su ideal de belleza femenina. **Noua Tellus**, 33.1, 2015a, p. 95-118.
- \_\_\_\_\_. Jenofonte y su recuerdo de Sócrates: algunos apuntes. **Noua Tellus**, 27.2, 2009 b, p. 151-180.
- \_\_\_\_\_. La amistad y la gratitud en Jenofonte: dos características del ser humano “bello y bueno”. **Noua Tellus**, 31.2, 2014 b, p. 65-100.
- \_\_\_\_\_. La esposa de Iscómaco: modelo de *kalokagathía* femenina. In: MÉNDEZ AGUIRRE, Víctor Hugo y Martha Patricia IRIGOYEN TROCONIS (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015b, p. 241-284.
- \_\_\_\_\_. La presencia de los dioses en el *Hiparco* de Jenofonte. **Noua Tellus**, 26.1, 2008, p. 91-113.
- \_\_\_\_\_. La presencia de Odiseo en la *Anábasis* de Jenofonte. **Noua Tellus**, 39.1, 2021, p. 71-86.
- \_\_\_\_\_. Sócrates según Jenofonte: algunos apuntes. In: ÁLVAREZ, Lourdes Rojas (Ed.). **II Coloquio de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, A.C. Una mirada al mundo clásico y su tradición. Memoria. Ciudad de México, 2009**. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad

Nacional Autónoma de México; Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, 2010, p. 57-67.

PIMENTEL, J. Sobre la socraticidad de las paradojas, In: CICERÓN, M.T. **Las paradojas de los estoicos**. PIMENTEL, J. (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

PLATÓN. **Apología**. Madrid: Gredos, 2014.

\_\_\_\_\_. **Protágoras, Gorgias, Menón**. Madrid: EDAF, 2007.

REILLY, R. (1977). Socrates' Moral Paradox. **The Southwestern Journal of Philosophy**, 8. 1, p. 101–107. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/43155137>>. Último acceso en: 29 ago. 2022.

STRAUSS, Leo. El espíritu de Esparta o el gusto de Jenofonte. In: \_\_\_\_\_. **El gusto de Jenofonte. Una introducción a la filosofía**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2018. p. 47-86.

\_\_\_\_\_. **Xenophon's Socrates**. Ithaca: Cornell University Press, 1972.

- <sup>1</sup> Cf. DETIENNE, 1996, p. 49.
- <sup>2</sup> COLOMBANI, 2021, p. 115.
- <sup>3</sup> AUBENQUE, 2001-2002, p. 68-69.
- <sup>4</sup> GADAMER, 2008, p. 139.
- <sup>5</sup> CABALLERO, 2009, p. 40.
- <sup>6</sup> DANZIG, 2021, p. 35.
- <sup>7</sup> Cf. REILLY, 1977, p. 101-107.
- <sup>8</sup> X. *Mem* I. ii.
- <sup>9</sup> X. *HG* II, 21-22.
- <sup>10</sup> NORTH, 2019, p. 147.
- <sup>11</sup> Cf. STRAUSS, 1972, p. 157.
- <sup>12</sup> LENS-TUERO, 1997, p. 64.
- <sup>13</sup> GARCÍA SÁNCHEZ, 2019, p. 402.
- <sup>14</sup> Cf. ILLARRAGA, 2021, p. 171.
- <sup>15</sup> X. *Hierón*, 7.3.
- <sup>16</sup> DORION, 2021, p. 214.
- <sup>17</sup> DIGGLE, 2021, p. 1468.
- <sup>18</sup> ILLARRAGA, 2021, p. 171.
- <sup>19</sup> DIGGLE, 2021, p. 739.
- <sup>20</sup> NORTH, 2019, p. 179.
- <sup>21</sup> OLIVARES, 2008, p. 110
- <sup>22</sup> Idem, 2021, p. 84.
- <sup>23</sup> STRAUSS, 2018, p. 47-86.
- <sup>24</sup> LENS-TUERO, 1997, p. 84.
- <sup>25</sup> OLIVARES, 2014a, p. 34
- <sup>26</sup> Idem, 2014 b, p. 97.
- <sup>27</sup> Cf. OLIVARES, 2015a, p. 95-118; Idem, 2015 b, p. 241-284; y MORALES, 2000, p. 97.
- <sup>28</sup> OLIVARES, 2009a, p. 1-11.
- <sup>29</sup> Arist. *EN* X, ix, 1181 a 12-16.
- <sup>30</sup> X. *Mem*. I, vi, 15.
- <sup>31</sup> OLIVARES, 2009b, p. 162-163.
- <sup>32</sup> X. *Mem*. I, vi, 13-14.
- <sup>33</sup> MARSICO, 2020, p. 39.
- <sup>34</sup> X. *Mem*. I, i, 16.
- <sup>35</sup> PIMENTEL, 2000, p. L.
- <sup>36</sup> OLIVARES, 2014 a, p. 240.
- <sup>37</sup> Idem, 2015 a, p. 95.
- <sup>38</sup> X. *Mem*. III, vii, 1.
- <sup>39</sup> X. *Mem*. III, vii, 8-9.
- <sup>40</sup> LUCCIONI, 1953, p. 96.
- <sup>41</sup> Cf. DANZIG, 2021, p. 1-38
- <sup>42</sup> Platón y Aristóteles registran diversas variantes de la paradoja política. Aparentemente esta fue formulada originalmente por los sofistas cuya enseñanza de la retórica era asociada al ejercicio de la política, como ya se señaló líneas arriba con el testimonio del Estagirita. En los diálogos también es evidente la formulación socrática de la paradoja política: por una parte, en *Apología* 31 c-e Sócrates afirma abstenerse de la política; pero en *Gorgias* 521 d este filósofo se proclama como el único político verdadero. Lejos de ser incompatibles, estas afirmaciones son complementarias. Sócrates se aleja de la política real para dedicarse a la verdadera política, esto es, educar a sus conciudadanos en el ejercicio de la virtud. La innovación. De Sócrates frente a los sofistas es que sustituye la enseñanza de la virtud por la de la retórica. En

este punto las versiones de la paradoja política de Sócrates formuladas por Platón y por Jenofonte, sin ser idénticas, quizá sean compatibles y complementarias. Así pues, independientemente de la ajetreada, aventurera y azarosa vida de Jenofonte, este personaje multifacético bien puede ser considerado un socrático en no menor medida que el más académico Platón.

Medo e *cháris*: a tessitura de relações entre “poucos” e “muitos” na teoria política xenofoteana  
Jorge Steimback Barbosa Júnior

RESUMO

O presente trabalho propõe-se a investigar alguns usos do vocabulário emocional, notadamente palavras e situações discursivas relacionadas ao medo e à *cháris*, na reflexão política grega clássica, com destaque para a *Constituição dos Atenienses*, de Pseudo-Xenofonte, os *Póroi* e a *Cirópédia*, ambas de Xenofonte. Visamos a discutir como tais palavras se conjugam com metáforas de escravidão e liberdade na conformação de uma idealidade de relações entre os democratas pobres e os aristocratas.

PALAVRAS-CHAVE

Xenofonte; Emoções políticas; Escravidão.

SUBMISSÃO 21.9.2020 | APROVAÇÃO 7.1.2021 | PUBLICAÇÃO 29.8.2022

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i42.37028>

EMOÇÕES, RETÓRICA, HISTÓRIA

**C**omo campo historiográfico, a chamada “história das emoções” é relativamente recente enquanto discussão de ordem teórica (remontando à década de 1970, sobretudo).<sup>1</sup> O tema da permanência ou impermanência das emoções humanas ao longo do tempo é, no entanto, tão antigo quanto a própria historiografia. Em Tucídides, o tema do crescente medo espartano ante o desenvolvimento do poderio naval ateniense e do sistema de alianças da Liga de Delos é relatado como uma das causas profundas da guerra do Peloponeso, no passo de narração da *Pentekotaetia* (Tucídides, I.23.6).

Por tratar-se de um campo liminar, a história das emoções tem interlocuções fortes com a psicologia, que foi sua primeira propulsora. De acordo com Rosenwein,<sup>2</sup> os estudos de Paul Ekman em uma tribo de Papua-Nova Guiné visaram a verificar a hipótese darwiniana das emoções como invariantes transculturais, tendo o pesquisador concluído pela existência de seis emoções humanas fundamentais. Posteriormente, antropólogos culturais impugnaram as conclusões de tal trabalho devido às interferências na tradução pelos intérpretes nativos, bem como à metodologia de seleção dicotômica tendo como base fotos tiradas de atores (e, portanto, emoções “encenadas” e não “reais”).

As ciências humanas e biológicas parecem atualmente convergir na medida em que um tratamento cognitivo das emoções comporta a possibilidade de relação entre cultura e materialidade biológica, através da linguagem. Como a linguagem constitui um dos principais processos de socialização, através do qual o indivíduo é apresentado a uma constelação intersubjetiva de possibilidades de significados, é por meio dela que se dá sentido, socialmente construído, às sensações experimentadas corporal e subjetivamente como resultado das descargas de hormônios e neurotransmissores. Adicionalmente a linguagem parece ser capaz de engendrar os mecanismos de sciência subjetiva, na medida em que a neurociência moderna aponta uma similaridade de efeitos entre a ação e a ideação de ação.<sup>3</sup>

O último dos sentidos elencados acima foi o privilegiado por Aristóteles em seu tratado sobre a Retórica. A mobilização das emoções (*páthê*) é um dos fatores dos quais o orador pode lançar mão para a consecução de seu objetivo, levando em conta a constituição e o caráter da maioria dos ouvintes. Nesse sentido, David Konstan<sup>4</sup> chama a atenção para o fato de que uma relativa estabilidade do significado socialmente compartilhado de uma emoção (de um vocabulário emocional) é dependente do compartilhamento de valores culturais como sistema significante.<sup>5</sup>

Em *Retórica* II.1.8-9, Aristóteles define emoções como paixões que fazem com que os homens mudem de opinião a respeito de seus julgamentos, tendo três componentes básicos: a disposição mental que causa a dita emoção, as pessoas em relação às quais esta é sentida e as ocasiões em que é despertada. O conhecimento de todas as três seria necessário para sua mobilização no ouvinte – novamente ressaltando seu caráter relacional e social, de forma que, para Konstan,<sup>6</sup> a visão aristotélica das emoções “depende implicitamente de um contexto narrativo” e seu efeito sobre o juízo é “uma característica primária das emoções na negociação cotidiana de papéis sociais”.<sup>7</sup>

Dimos Spathras<sup>8</sup> compartilha os pressupostos sócio-cognitivistas de Konstan na medida em que também retoma as reflexões aristotélicas sobre o uso retórico das emoções, mas critica o que considera os dois maiores problemas nas reconstruções históricas das emoções: por um lado, uma ênfase nas rotulações (*labels*) – que reduziria o sentido das construções dos discursos de emoção do passado aos análogos ali projetados pelo presente (a busca dos sentidos “modernos” das emoções nos textos antigos ou a busca lexical de emoções que sejam traduzíveis em vocabulário moderno) – e, por outro lado, uma abordagem lexical demasiado estrita.

O teor da crítica que faz a Konstan consiste no sentido do primeiro apontamento: como não localiza correspondentes lexicais a “ciúme erótico” e “orgulho” nas fontes de certos períodos históricos gregos, assume tais emoções como inexistentes em tais intervalos.<sup>9</sup> Assim, tal tipo de construto cultural *a posteriori*

confundiria elementos semânticos e culturais. Essa crítica, no entanto, não nos parece totalmente acertada, na medida em que a exploração do vocabulário antigo é um instrumento importante para a diferenciação dos sentidos passados e presentes – a consciência de uma polissemia imbricada em disputas sociais contra a projeção de associações anacrônicas que o uso de um termo moderno ou rede de relações semânticas igualmente modernas poderia provocar.

A proposta alternativa que Spathras faz do estudo dos “*emotional scripts*” em contexto não é mais do que a retomada da posição aristotélica da triplicidade componente da retórica das emoções: o conhecimento dos sujeitos sociais em jogo e de suas expectativas e disputas, bem como dos valores sociais compartilhados, através dos quais os discursos podem moldar significados para práticas também socialmente significantes.

Uma crítica mais alentada consiste na “historicização parcial” de emoções, trazendo como pressuposto que a emergência de um vocábulo em específico se situe no bojo de transformações socioculturais mais amplas, o que novamente remete à necessidade de análise dentro de um contexto de significação social.

Em outro sentido, Ed Sanders<sup>10</sup> aponta que os interesses dos pesquisadores que se voltam às emoções na cultura grega são, em geral, filológicos (por exemplo, as metáforas usadas para expressar raiva em Homero) ou filosóficos (como na teoria anímica das paixões de Aristóteles), mas que são poucos os estudos com interesses históricos, como a variação das formas de expressão das emoções em diferentes *póleis* ou como as emoções são configuradas pelas tensões sociais e seus desdobramentos culturais – sentido que buscaremos explorar neste artigo.

Sanders<sup>11</sup> também argumenta que as fontes “literárias” (aqui, no sentido canônico) têm sido as preferidas: gêneros literários como a historiografia, seus congêneres, e as biografias, mas, por outro lado, gêneros como as fábulas e epigramas não recebem devida atenção virtualmente. Podemos elaborar, a partir das considerações de Sanders, que as fontes escolhidas pelos modernos historiadores das emoções antigas duplicam,

conscientemente ou não, um padrão projetado do tempo presente: textos “artísticos” seriam um *locus* legítimo de expressão de emoções e, portanto, seriam os mais indicados para sua pesquisa, enquanto textos historiográficos tenderiam a ser mais “áridos” nesse sentido por conta de um procedimento, bem ou mal sucedido, de inquirição e apresentação de uma narração sobre o passado que busca se definir como verdade e, como tal, busca convencer seus leitores.

Sanders,<sup>12</sup> no entanto, tende a preferir a oratória como gênero para investigação da emoção no mundo grego, na medida em que sua audiência seria mais abrangente que aquela das obras historiográficas ou políticas, uma vez que estas últimas “propõem-se a retratar eventos reais, a oratória deve apenas ser crível para uma audiência de *background* social e intelectual mais amplo”.

Isso não deixa de ser verdade no que se refere ao objetivo da oratória, seja o convencimento político seja a vitória em um caso no tribunal; que pode ser conseguido ao jogar com as expectativas da audiência em relação a gênero, idade, e perfil econômico. Não deixa de ser verdade também, em alguma medida, no que se refere às obras historiográficas e políticas – Sanders refere sua audiência como o conjunto de aristocratas literatos com ambições na direção da *pólis* –, dado que ainda estaria no âmbito do interesse da história das emoções verificar em que medida a construção discursiva e/ou performática de emoções é específica a determinado grupo, como ela se dá e qual seu papel na rede de relações de poder que constituem a vida na *pólis*.

Nossa proposta, no presente artigo, consiste em uma análise dos usos das construções discursivas das relações sociopolíticas entre os “poucos” e os “muitos” a partir de metáforas do medo e *cháris* em três tratados políticos: a *Constituição dos Atenienses*, de Pseudo-Xenofonte, os *Poroi*, de Xenofonte e a *Constituição dos Atenienses*, de Aristóteles, bem como na *Cirópedia*, que constitui um trabalho de gênero próprio, a meio caminho entre a historiografia e o romance grego. Com isso, visamos a retomar as emoções como objetos políticos de direito e, ademais,

analisar algumas das teorias sobre a ação das multidões circulantes nos ambientes dos herdeiros da tradição socrática.

Em outro sentido, a reflexão sobre a experiência antiga da democracia não deixa de ser a reflexão sobre uma subjetivação radical do *dêmos*, na qual a tensão entre “poucos” e “muitos” subsistiu como problema de fundo até a hegemonia macedônia. A democracia ateniense (muitas vezes contraposta à república romana) foi um dos pontos focais do interesse dos revolucionários iluministas que propugnaram a implantação de “democracias” na Europa Ocidental e nas Américas recém-independentes. A utopia política da maioria deles, no entanto, foi que a democracia moderna e a “liberdade moderna” (a do homem privado) conjurassem o risco que imaginavam na tomada de poder pelos grupos mais pobres.

José Antonio Dabdab Trabulsi, em um artigo no qual versa sobre as interpretações historiográficas da democracia ateniense na primeira metade do séc. XX, conclui que:

É muito interessante observar que todos esses autores, que rivalizam em ardor na recusa ao comunismo, são muito “contaminados” pelo vocabulário do marxismo, e as menções, com ou sem aspas, às lutas de classe, às classes, à revolução, aos exploradores e explorados são muito frequentes. Eles têm um medo pânico<sup>13</sup> da revolução bolchevista. [...]

Podemos compreender que esse reflexo “de classe”, esse preconceito burguês contra o povo, sobretudo quando em grandes grupos, encontra-se não apenas na recusa indignada do comunismo, mas também na defesa apaixonada da representação política, melhor instrumento de distanciamento da massa. Trata-se, portanto, de uma ideologia bem precisa a que guia toda a leitura da história grega por parte desses autores.<sup>14</sup>

As disputas e tensões sociais que permearam a democracia ateniense são também, portanto, em grande medida, problemas não-resolvidos das modernas democracias, especialmente numa época em que o avanço do capitalismo financeiro e a dinâmica

globalizada de produção redefiniram o mal-estar do cidadão ante o sistema político representativo. Em um país como o Brasil, em que a taxaço de grandes fortunas e discussão sobre adoço de medidas redistributivas geram reações “apaixonadas” e “emocionais”, muitos dos argumentos utilizados fazem ressoar notas dos antigos discursos antidemocráticos.

#### O MEDO ARISTOCRÁTICO E O “POPULISMO” DA DEMOCRACIA ATENIENSE: METÁFORAS DE ESCRAVIDÃO

Julián Gallego, professor da Universidade de Buenos Aires, publicou dois volumes, respectivamente em 2018 e 2019, nos quais se debruça sobre a construçõ, no discurso antigo, da democracia como “anarquia”. Em primeiro lugar, o autor chama a atençõ para o fato de que, nas fontes antigas, o termo democracia era escamoteado mesmo pelos propugnadores do regime e referido pelo vocábulo *isonomía*, na medida em que o termo “democracia”, com seu composto de *krátos*, remetendo à força bruta e à dominaçõ, seria uma taxaço carregada de juízo de valor lançada pelos adversários da concepçõ expandida de cidadania em Atenas.<sup>15</sup>

Em termos da reflexõ política de fundo aristotélico, o dístico *arkhē* (poder ordenado)/ *krátos* (poder irrestrito/ desordenado) dá-se pela oposiçõ entre a existêcia de magistraturas definidas, limitadas pelas leis que lhe são anteriores, e magistraturas indefinidas (*aóristoi arkhai*), nas quais o povo deliberante é o ápice de subjetividade política. O povo deliberante, de fato, *cria* a lei irrestritamente na prática assembleária.

Trata-se, em outras palavras, da tensõ entre *psēphismata*, os decretos definidos a partir da deliberaçõ e na oralidade assembleária, o vir-a-ser lei, e *nómos* enquanto lei, costume ou lei costumeira, na medida em que a cada assembleia as leis podem ser interpeladas e alteradas, requerendo “como condiçõ prévia a atividade configurante da prática assembleária”.<sup>16</sup>

Aristóteles faz um movimento semelhante no livro III da *Política*, no qual afirma que nesse tipo de democracia o cidadão se

supõe melhor por nenhum outro fato além de participar da justiça e do governo. Uma vez que a cidadania estende o direito de ocupação de cargos, certas magistraturas podem ser praticadas apenas uma ou poucas vezes por cidadãos, e outras, como a própria posição de partícipe da assembleia e juiz, são indefinidas (*aóristoi*). Diante da possível objeção de que esses dois cargos supracitados não são governantes e nem têm parte no governo, Aristóteles argumenta que se trata de mero formalismo dos nomes, uma vez que estes exerceriam a autoridade suprema (*toùs kyriotátous*). O poder indeterminado age como *krátos* e não como *arkhē* (Aristóteles, *Política*, III, 1275a-1276a).

Paradigmaticamente, *krátos* é o poder que o senhor exerce sobre o escravo e, na ideologia retórica do discurso antidemocrático, a liberdade de subjetivação política do *dēmos* é contrabalançada pela perda de liberdade do aristocrata, o que o situa num polo mais próximo daquele do escravo que corteja o senhor para obter vantagens. É o que se diz, por exemplo, a respeito da relação do aristocrata e do juiz em *As vespas* (v. 548-560).<sup>17</sup>

Tal liberdade do *dēmos* e o conflito socioeconômico que lhe é subjacente expressam-se também sob a forma de uma política de redistribuição econômica, as *misthoforíai*, remunerações pelo exercício de magistraturas, instauradas por Péricles e que permitiram a ampliação da participação nos processos decisórios, bem como os tributos cobrados às *pólis* aliadas. As primeiras teriam “libertado” os camponeses e os pequenos comerciantes urbanos da necessidade imediata de suas atividades produtivas para a reprodução material da vida. Os segundos, ao contribuir para a manutenção da marinha ateniense, aumentam na mesma medida o poder político dos *thēttas*, a camada mais pobre dos cidadãos, sobre a qual se assenta a marinharia.

O Velho Oligarca (Pseudo-Xenofonte) prossegue no sentido da oposição livre/escravo ao ressignificar o perigo (e o medo, como subtexto) a que estaria exposta a aristocracia no desempenho das funções das magistraturas mais visadas. Medo e perigo em sentidos práticos e cotidianos, como a ameaça do

ostracismo, das *dokimasiai* (investigações sobre a capacidade legal de assumir magistraturas) e das multas. Assim, ao perigo a que são expostos os oligarcas, é contraposta a relativa segurança do *dêmos* como senhor, que, remunerado no exercício de sua função, reproduz seu *krátos*:

Assim pois, quantos dos cargos (*tón arkhón*) dão a todo o povo (*tó dēmoi hápanti*) segurança se são bem exercidos e perigo se não são bem exercidos. O povo não quer ter participação alguma nesses cargos – eles creem que não é necessário ter participação no sorteio das estratégias nem das hiparquias –; pois o povo compreende que se beneficia mais ao não exercer tais cargos (*mē árkhēin taútas tās arkhás*) ele mesmo, mas sim ao deixar para os mais poderosos exercê-los (*dynatótatous árkhēin*). Mas quantos cargos servem para as mistoforias e os benefícios do lar, o povo busca exercê-los (Pseudo-Xenofonte. *Constituição dos Atenienses*, 1.3).

Em outro momento, a metáfora da escravidão ressurgue, dessa vez explicitamente, no discurso do Velho Oligarca (Pseudo-Xenofonte), que assevera: “pois o povo não quer (*boúletai*)<sup>18</sup> ser escravo em uma *pólis* bem ordenada, mas ser livre e mandar [...]. A partir disso o povo se faz forte e é livre” (Pseudo-Xenofonte. *Constituição dos Atenienses*, 1.8).

A liberdade do *dêmos* se constitui enquanto prática do discurso livre (*isēgoría*), na medida em que

sua [*politeía*] é ótima no ponto de permitir que até os piores falem. Pois se fossem os bons a falar e a fazer política, seria esplêndido para aqueles semelhantes a si, mas não tanto para os homens do povo. Mas, tais como são, qualquer um que queira pode se levantar e defender com o discurso o que é bom para si e os que são como ele (Pseudo-Xenofonte. *Constituição dos Atenienses*, 1.6).

A reorganização da constituição da *pólis*, caso elaborada pelos “bons”, suporia, assim, segundo o Velho Oligarca, um silenciamento dos “muitos”, dos pobres (*ponēroí*), que os situaria no

campo ideológico do discurso de escravidão. Nas palavras do Velho Oligarca:

se é bom governo o que buscas, primeiro encontrarás os melhores estabelecendo leis em seu próprio interesse; então os bons punirão os maus e tomarão as melhores decisões [*politeía*] para a *pólis*, não permitindo aos insensatos participar ou falar com liberdade na assembleia. Como resultado dessas medidas excelentes, o povo rapidamente cairia na escravidão (Pseudo-Xenofonte. *Constituição dos Atenenses*, 1.9).

Em *Constituição dos Atenenses*, 1.11, o Velho Oligarca aponta, na liberalidade de costumes entre os atenienses, a confusão entre o homem livre e o escravo. Tomando por base o argumento de que o desenvolvimento ateniense se deve ao artesanato e ao comércio marítimo, ambas atividades dependentes do trabalho escravo, há uma inversão da relação “natural” entre o homem livre e o escravo, na qual o primeiro, de alguma forma, subordina-se ao segundo em virtude de seu vínculo de dependência produtiva, erodindo o medo necessário à paz social.

Se a falta de medo é que torna porosa a fronteira entre homem livre e escravo, “subordinando” o primeiro ao segundo, ou, no mínimo, tornando-os indistinguíveis, será também a falta de medo enquanto expressão de discurso livre nas assembleias e tribunais o que subordinará os ricos aos pobres. Se cada um proporá como lhe for conveniente, a massa de despossuídos, uma vez que tenha voz, sendo a maioria numérica, subordinará os ricos a sua subjetividade. Como “antídoto” prático, o discurso dos “muitos” será silenciado em virtude da reversão da relação de medo (dos aristocratas aos democratas), uma vez cessadas as condições que sustentavam a “democracia radical”.

O panfleto do Velho Oligarca propõe como programa uma ideia que provavelmente circulava nos meios oligárquicos atenienses, mas que só se torna possível com o esgotamento da confiança do *dêmos* em sua potência instituinte, como corolário da *débâcle* ateniense nos momentos finais da Guerra do Peloponeso.<sup>19</sup>

O panorama que emerge da análise da Constituição dos Atenienses, de Pseudo-Xenofonte é, então, o de um medo mutuamente sustentado entre aristocratas e democratas e que culminará nos sucessivos golpes oligárquicos e restaurações democráticas no contexto pós-guerra do Peloponeso. Geoffrey de Sainte-Croix<sup>20</sup> chama a atenção para o fato de que nos casos das oligarquias que se seguiram às derrotas navais de 413, 405 e 322 AEC, assim como nas outras *pólis* gregas, tanto os democratas quanto os oligarcas estiveram dispostos a sacrificar a autonomia de suas *pólis* em nome de interesses econômicos “de classe”.

Nos *Poroi*, obra tardia escrita provavelmente após a Guerra Social de 357-355 AEC, Xenofonte propõe a redefinição das atividades econômicas da *pólis* de forma que não representem a subordinação de uma classe a outra, mas que, em virtude da paz, o comércio e o fluxo de pessoas tragam a prosperidade:

se a *pólis* é tranquila, que classe de homem não precisará dela? Donos de navios e mercadores encabeçarão a lista. Então haverá os ricos em grãos e vinho, azeite e gado; homens com cérebro e dinheiro para investir, artesãos, sofistas, poetas e filósofos (...) ademais, onde iriam aqueles que desejam comprar e vender encontrar mais sucesso que em Atenas? (Xenofonte, *Poroi*, 5.2-3).

Nesse sentido, o resultado da experiência das guerras atenienses apontaria a necessidade de evitar “tratar os aliados com excessiva dureza” (Xenofonte, *Poroi*, 5.4), uma vez que o maior mal a ser evitado seria a guerra em si, pois nela se desperdiçariam os recursos da *pólis*:

Encontrará [aquele que questiona o passado] que nos dias antigos uma grande quantidade de dinheiro foi paga aos tesouros em tempos de paz e todo ele foi gasto na guerra; e concluirá considerando que em nosso próprio tempo o efeito da antiga guerra sobre nossas fontes de renda foi que elas cessaram, enquanto aquelas novas que chegaram foram exauridas pela enormidade dos gastos; enquanto a cessação da guerra naval foi seguida por um aumento nas entradas, que

permitiram aos cidadãos dedica-las ao que lhes conviesse (Xenofonte, *Poroí*, 5.12).

O meio de elusão do conflito entre “poucos” e “muitos” passaria, nessa obra tardia, não pelo imperialismo nos moldes talassocráticos, mas pela repactuação de uma *pólis* unitária, na qual o medo, substituído pela fraternidade e paz, no que conjura o conflito aberto entre cidadãos e entre aliados, é condição de possibilidade para o reflorescimento da *pólis*. Encontra-se também, nessa obra, a sugestão de que o aumento do quantitativo de escravos públicos a trabalharem nas minas de prata do Láurio, assim como o aumento da exploração intensiva dessa, proveriam a riqueza a ser distribuída entre os cidadãos da *pólis*. Nesse sentido, a sugestão xenofonteana é, a rigor, que o medo recíproco entre *poneroí* e *áristoi* seria aplacado pelo recurso ao trabalho escravo, fazendo um último movimento discursivo nesse sentido: o reforço de uma diferença fundamental entre livres e escravos residiria em situar a concórdia entre os primeiros e confinar o medo aos segundos.

#### A CHÁRIS CONTRA O MEDO: RESSIGNIFICANDO A MUNIFICÊNCIA

Como dito acima, a *Ciropédia* é uma obra *sui generis*, na qual se apresenta de forma clara a preocupação do cavaleiro ateniense com as formas corretas de liderança, visto que, na teoria política xenofonteana “a constituição da *pólis* reflete o caráter de seus líderes” (Xenofonte, *Poroí*, 1.1). Em outro sentido, a obra adquire uma importância no *corpus* do autor ao considerar-se, por um lado, que a investigação sobre a vida do fundador da dinastia aquemênida é indiretamente retomada como intertexto na *Anábase*, em que Ciro, o pretendente à sucessão dinástica a quem Xenofonte serve como mercenário, é desfavoravelmente comparado a seu epônimo. Xenofonte, no decorrer da narrativa da *Anábase*, acaba por criar um paralelo indireto entre si mesmo e Ciro I, na medida em que ambos compartilham as técnicas de liderança que o ateniense adscrive ao persa.

Ainda, por outro sentido, percebe-se ao longo do trabalho uma constante interrogação sobre a forma de estabilizar o poder, que, no caso de Ciro, conquistador da Babilônia, surge como um *kerátos* que precisa ser tornado *arkh*. Em outras palavras, parte-se da interrogação de como um poder conquistador pode perpetuar-se sem a necessidade do constante recurso à violência, seja entre seus submetidos, seja entre seus outrora aliados, que podem passar a cobiçar o poder (uma transmutação da *philia* em *éris* destrutiva operada pelo *zêlos*).

A resposta de Ciro (ou Xenofonte) a tal questão caminha no sentido de assegurar a obediência voluntária de súditos e aliados a partir do uso de uma distribuição apropriada de vantagens e distinções (*timai*). Analisaremos em especial o primeiro capítulo do livro VIII da *Ciropédia*, que é um discurso de Crisantas, um dos nobres que compõe as forças de Ciro.

No passo VIII.1.4, Crisantas ressignifica novamente a metáfora da escravidão, distinguindo os amigos de Ciro de tal condição, na medida em que

[...] nos distinguimos dos escravos de tal forma que, enquanto aqueles servem a seus mestres contra sua vontade, nós, se de fato nos desejamos chamar livres, devemos fazer de própria vontade o que é mais importante. Verão que nas *póleis*, mesmo que não sejam monarquias, aquelas que obedecem mais prontamente seus oficiais são as menos capazes de se submeter a seus inimigos.

A obediência a Ciro não seria, então, signo de escravidão, mas o resultado de uma relação semântica na qual o persa se faz sentir pai de seus soldados:

percebi anteriormente que um bom governante não é diferente de um bom pai. Assim como os pais provém aos filhos para que nunca lhes falem as boas coisas da vida, assim Ciro parece estar-nos aconselhando agora sobre a forma de assegurarmos nossa prosperidade (Xenofonte, *Ciropédia*, VII, 1.1).

O conselho dado por Ciro consiste em que cada um de seus sátrapas obtenha a lealdade (voluntária e desejante) das tropas. Entre os passos VIII.1.16-23, tem-se a narração da organização que Ciro faz de sua corte: ao cercar-se dos melhores coíbe a malfeitoria, porque a companhia dos bons desperta o sentido de emulação e, diante dos bons, os maus se envergonhariam de suas ações.

Ciro reuniria então periodicamente sua corte, e, para exercer controle sobre os *homótimoí* persas, faz uso da estratégia da dádiva:

[...] outro [dos métodos usados] era dar àqueles que compareciam [à corte] os mais fáceis e prazerosos empregos; e outro era nunca distribuir favores entre os que falhassem em estar presentes. Mas a maneira mais segura de compeli-los era essa: se alguém não prestasse atenção a qualquer dos métodos, ele [Ciro] tomaria tudo dessa pessoa e daria outro que ele julgasse que estaria presente quando requerido; e então ganharia um amigo útil em lugar de um inútil (Xenofonte, *Ciropédia*, VIII, 1.19-20).

A *cháris* como operador discursivo na ideologia do império é uma escolha inteligente, pois se conjura ideologicamente o risco da escravidão, de alguma forma põe os *homótimoí* em posição subordinada a Ciro, que, como pai, é o máximo doador – relegando seus receptores, por conseguinte, à posição de crianças.

A *cháris* funciona com uma lógica própria e distinta daquela das relações comerciais, pois a dádiva pressupõe culturalmente a necessidade de retribuição em igual magnitude, mas como, de partida, os polos da relação estão em posição assimétrica, torna-se impossível ao recipiente das dádivas de Ciro ser capaz de retribuí-lo. De fato, instaurar-se-ia, no plano da prática, a partir desse operador, uma espécie de sujeição, entendida como voluntária e “necessária” (lealdade como resposta à *cháris*), que é conjurada no plano do discurso.

Medo e *cháris*, porém, não são completos opostos. As passagens citadas acima permitem entrever a vivacidade da ameaça às propriedades daqueles a quem o monarca não considerasse dignos

amigos, mas, aqui, o discurso da *cháris* ameniza o que, do contrário, seria percebido como bruto exercício do *krátos*, na medida em que aquele que é punido a operação discursiva situa num lugar social de falta. Ainda num ponto anterior, é uma premissa da lógica desse discurso que o resultado (coletivo) da conquista seria de Ciro, no papel de máximo doador, para repartir.

Vincent Azoulay<sup>21</sup> assinala que, em um primeiro momento, Ciro articula uma *cháris* da troca, o que o coloca em uma relação de *philia*, ainda que assimétrica, com seus presenteados. O passo seguinte na consolidação de uma monarquia persa foi a conjugação da *cháris* de troca com a visualidade e a irradiância da nobreza persa (o abandono, por Ciro, dos comedidos modos dos medos, pelo menos no que se refere à sua aparição para além de seu círculo íntimo e entre seus soldados, entre os quais apareceria como soldado). Essa última operação possibilita que Ciro assuma a posição do *erômenos*, e permite que passe do pai simbólico à efeminação, numa fluidez de identidades políticas que reforçam sua posição de acordo com o momento e o público em que são assumidas.<sup>22</sup>

Nas palavras de Azoulay:<sup>23</sup> “a *cháris* torna possível compreender como se produz concretamente a alquimia simbólica que transforma relações de dominação em conexões emocionais”, na medida em que “o carisma é primariamente definido como uma política das emoções”. Em uma sociedade democrática fortemente marcada pela ideologia do igualitarismo, do qual a inveja (*phthónos*) e o medo – como buscamos argumentar ao longo do presente trabalho – são contraponto, Xenofonte aposta na *cháris* como estratégia política e modelo de relação entre o *dêmos* e os aristocratas.

Na *Cirópedia*, a reconstrução narrativa que Xenofonte faz do crescimento e expansão do império são pautadas pela figura do líder que usa com sabedoria a munificência, criando o supracitado laço emocional que une o Grande Rei e seus subordinados. Um paralelo não tratado no presente texto, mas que espelha de forma interessante tais relações, é o próprio Xenofonte como personagem da *Anábese*, que, em posição precária tanto pela

condição de estrangeiro em terra hostil quanto pela possibilidade de sublevação de seus soldados gregos, deve atrelar-se a seus homens e usar com *sôphrosýnē* a política das emoções, desta vez em uma negociação de seu papel como general (o que permanece como uma camada do texto que deve ser explorada numa leitura mais atenta).

Nicole Loraux,<sup>24</sup> em *A invenção de Atenas*, já argumentara como a democracia apropriou-se dos *tópoi* aristocráticos da bela morte, ressignificando-os e transformando-os em discurso legitimador da *isonomia*. Argumentamos, em resumo, que através da *Ciropédia* e dos *Poroí*, Xenofonte oferece o movimento contrário como ideal político. Ou seja, que a prática da mistoforia seja discursivamente ressignificada enquanto *cháris*, o que restituiria aos aristocratas certa primazia axiológica, portanto justificando seu “direito” à administração dos assuntos da *pólis* e, ao mesmo tempo, dissipando a tensão gerada pelo discurso redistributivo da *pólis* democrática, cuja potência disruptiva é esvaziada, na medida em que não mais significaria imposição e “inveja” dos “muitos”, mas sim a generosidade dos “poucos”.

Nesse sentido, observa-se uma continuidade da crítica ao discurso democrático na obra de Xenofonte, mas ao invés da proposição de um golpe *tout-court*, a *Ciropédia*, lida em conjunto com os *Poroí*, propõe uma estratégia muito mais sutil: a construção de uma submissão voluntária através da gratidão.

ABSTRACT

This paper aims to investigate some uses of an emotion vocabulary, especially words and enunciative situations related to fear and *cháris* in Classical Greek political reflection, taking as main sources the *Athenian Constitution* of Pseudo-Xenophon, *Poroi* and *Cyropaedia*, both by Xenophon. We intend to discuss how these words relate to liberty and slavery metaphors in conforming a relationship ideality between poor democrats and aristocrats.

KEYWORDS

Xenophon; Political Emotions; Slavery.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓFANES. *Vespas*. In: O'NEILL JR, E. (trad.). **The Complete Greek Drama**. vol. 2. New York: Random House, 1938.
- ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenienses*. In: RACKHAM, H. (trad.). **Aristotle in 23 volumes** (vol. 20). Cambridge (MA): Harvard University Press, 1952.
- ARISTÓTELES. *Política*. In: RACKHAM, H. (trad.). **Aristotle in 23 volumes** (vol. 21). Cambridge (MA): Harvard University Press, 1952.
- AZOULAY, V. **Xenophon and the graces of power: a Greek Guide to Political Manipulation**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2018.
- DAMÁSIO, A. **O erro de Descartes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DE STE CROIX, G. The character of the Athenian empire. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, 3, 1954.
- GALLEGO, J. **La anarquía de la democracia**. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2018.
- KONSTAN, D. **The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature**. Robson Classical Lectures. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- LORAUX, N. **Invenção de Atenas**. Trad.: Lílian Valle. São Paulo: Editora 34, 2000.
- OBER, J. **Political dissent in democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule**. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- PSEUDO-XENOFONTE. *Constituição dos Atenienses*. In: MARCHANT, E.C. (trad.) **Xenophon in Seven Volumes**. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1984.
- ROSENWEIN, B; CRISTIANI, R. **What is the History of Emotions**. Cambridge: Polity Press, 2017.
- SANDERS, E. Beyond the usual suspects: literary sources and the historian of emotion. In: CHANIOTIS, A. **Unveiling emotions: Sources and Methods for the study of emotions in the Ancient Greek World**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2012.
- SPATHRAS, D. **Emotions, Persuasion, and Public Discourse in Classical Athens**. Ancient emotions II. Trends in classics, supplementary volumes, 83. Berlin; Boston: De Gruyter, 2019.
- TRABULSI, J. Cidade antiga e ideologia moderna: acerca de alguns aspectos da visão dos “positivistas” sobre a cidade grega. **Varia Historia**, 28, 2002.

TRIDIMAS, G. War, Disenfranchisement and the Fall of Ancient Athenian Democracy. **European Journal of Political Economy**, 38, 2015.

TUCÍDIDES. História da Guerra do Peloponeso. Tradução de J.M. Dent. New York: Dutton, 1910.

VLASSOPOULOS, K. **Unthinking the Greek Polis**. Ancient Greek History Beyond Eurocentrism. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

XENOFONTE. Poroi. In: MARCHANT, E.C. (trad.). **Xenophon in Seven Volumes**. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1984.

XENOFONTE. Ciropédia. In: MILLER, W. **Xenophon in Seven Volumes**. Londres: William Heinemann, 1914.

- <sup>1</sup> Para uma introdução sintética ao tema e suas principais linhas historiográficas, ver Rosenwein e Cristiani (2017).
- <sup>2</sup> ROSENWEIN, 2017, *passim*)
- <sup>3</sup> DAMÁSIO, 2012.
- <sup>4</sup> KONSTAN, 2006, p. 24.
- <sup>5</sup> No original temos: “[W]hether or not a given stimulus induces anger or fear or some other emotion depends on whether one judges it to be threatening or insulting, and such an appraisal will involve a whole range of socially conditioned values and expectations”.
- <sup>6</sup> KONSTAN, 2006, p. 28.
- <sup>7</sup> Idem, *ibidem*, p. 34.
- <sup>8</sup> SPATHRAS, 2019.
- <sup>9</sup> Idem, *ibidem*, p. 13.
- <sup>10</sup> SANDERS, 2012, p. 151-171.
- <sup>11</sup> Idem, *ibidem*, p. 153.
- <sup>12</sup> Idem, *ibidem*, p. 159.
- <sup>13</sup> Trata-se de um jogo de palavras com a etimologia do termo “pânico”, que se refere ao deus Pã. “Medo pânico”, seria assim como um terror inspirado pelo numinoso.
- <sup>14</sup> TRABULSI, 2002, p. 105, 134.
- <sup>15</sup> GALLEGO, 2018.
- <sup>16</sup> Idem, *ibidem*, p. 32.
- <sup>17</sup> “[D]o momento em que me levanto da cama os homens de poder, os mais ilustres da cidade, esperam-me à barra do tribunal. Quando sou visto à distância apressam-se para me oferecer uma mão gentil- que surrupiou os cofres públicos- e eles me suplicam com uma voz de dar pena; ‘paizinho’, eles dizem ‘tem pena de mim e o recompensarei com lucros como foste capaz de fazer no serviço público ou no exército, quando lidavas com os mantimentos’. Quando o homem que me fala não teria sabido de minha existência em outra circunstância”.
- <sup>18</sup> É significativo que tal verbo expresse também a decisão no sentido político estrito do voto.
- <sup>19</sup> “*Pero en lo inmediato la conjetura del Viejo Oligarca pone de relieve las líneas de conflicto que se desatarían abiertamente entre los años 415 y 403, momento de agudización de la stásis -evitada o vilipendianda en las representaciones de la ciudad unida (...)—cuando se produjeron los sucesivos golpes oligárquicos y las posteriores restauraciones democráticas, es decir, el debilitamiento interno de la política del dêmos a raíz de su propia incapacidad para conservar la democracia*” (GALLEGO, 2018, p. 178).
- <sup>20</sup> SAINTE-CROIX, 1854, p. 1-41.
- <sup>21</sup> AZOULAY, 2018.
- <sup>22</sup> Idem, *ibidem*, p. 164.
- <sup>23</sup> Idem, *ibidem*, p. 268-269.
- <sup>24</sup> LORAUX, 2000.

*As memoráveis* de Xenofonte sobre aquilo que se deve aprender  
Alice Bitencourt Haddad

RESUMO

Este artigo pretende mostrar como o Sócrates das *Memoráveis* de Xenofonte pensa a educação e aquilo que se deve aprender. Ele enfatiza, principalmente, o aprendizado da ἐγκράτεια, do autodomínio, com relação aos prazeres do corpo. O corpo, todavia, não deve ser esquecido para esse Sócrates, mas fortalecido e cuidado para que se possa, inclusive, dedicar-se à atividade do pensamento.

PALAVRAS-CHAVE

Xenofonte; *Memoráveis*; Educação; *Enkráteia*.

SUBMISSÃO 21.11.2021 | APROVAÇÃO 22.3.2022 | PUBLICAÇÃO 30.8.2022

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i42.48091>

#### INTRODUÇÃO

**S**e confiarmos no que Platão e Xenofonte nos legaram sobre Sócrates, ninguém discordará acerca da importância que este filósofo dava ao tema da educação. Em Platão, são vários os diálogos em que o assunto ocupa um lugar central. No *Laques*, em 180c, por exemplo, o personagem que dá título à obra diz se sentir surpreso (θαυμάζω) por Lisímaco e Melésias não recorrerem a Sócrates para uma consulta sobre a educação de seus filhos, uma vez que este estava sempre a discutir sobre qual o melhor estudo (μάθημα) ou ocupação (ἐπιτήδευμα) para os jovens. Poderíamos citar ainda o *Protágoras*, que em seu desenrolar apresenta uma intensa discussão sobre educação, com o sofista defendendo a possibilidade de ensinar e aprender a virtude (ἀρετή), entendida como arte política (πολιτική τέχνη), e Sócrates atacando-o, no seu papel de contraditor. Nesse diálogo, e especificamente na argumentação protagórica da possibilidade de ensino da virtude, nos deparamos (325c-326e) com uma descrição pormenorizada do processo educativo tradicional na Atenas da segunda metade do séc. v a.C.,<sup>1</sup> como se Protágoras dissesse que recusar a possibilidade de ensino da virtude equivalesse a recusar a maneira como a cidade ordinariamente educa seus filhos. Se virtude não se aprende, não haveria razão em dizer para as crianças pequenas o que é o certo e o errado, em bater nas desobedientes, em enviá-las à escola para aprenderem a ler os grandes poetas e emularem seus heróis, em aprender a cítara para suas almas assimilarem os belos ritmos e harmonias, em se exercitarem com o professor de ginástica em vista de um corpo íntegro e em boa forma etc. Sócrates, então, é colocado nesse ousado papel de questionador da educação tradicional, e não só da educação sofística. Se esse é um truque do Protágoras platônico, o de atribuir a Sócrates um ataque generalizado à educação de seu tempo, de alguma forma isso se confirma num texto fundamental da obra de Platão, que é a *República*, diálogo em que não apenas a educação sofística é contestada, na refutação a Trasímaco e em outras passagens ao

longo do livro, mas também a antiga educação pela poesia, com críticas mais enfáticas contra a épica e a trágica, nos livros II, III e X.

Em Xenofonte, o tema da educação vinculado à figura de Sócrates como professor se destaca nas *Memoráveis*, uma obra de cunho apologético, que se dedica a provar como o filósofo era piedoso e útil à cidade, em resposta às acusações pelas quais foi condenado (para o tom apologético, cf. por exemplo, *Mem.* 1.1.20; 1.2.1; 1.2.62; 1.3.1, dentre outras). Neste artigo procuraremos mostrar como essa figura do Sócrates professor vai se desenvolvendo, com especial atenção dedicada aos estudos e exercícios que o filósofo entende que os discípulos devem priorizar. Vale ressaltar, antes de mais nada, que não estamos assumindo aqui, ao falar de Sócrates, a referência ao Sócrates histórico. Sempre que nos remetermos a Sócrates, estaremos somente tratando do Sócrates das *Memoráveis*.

#### O APRENDIZADO INCOMPLETO: O PRIMEIRO SINAL DA IMPORTÂNCIA DA ἔγκρατεια

Sobre Sócrates como mestre, é curioso que Xenofonte diga que ele era procurado por diferentes motivos, que cada discípulo que se aproximava tinha suas próprias razões para fazê-lo. Então parece (ou Xenofonte deixa parecer) que não estava no controle de Sócrates o uso que se fazia daquilo que ensinava. Isso é relevante para o nosso autor em sua defesa do filósofo, pois ele claramente se vê na necessidade de justificar como ele pôde ser o mestre de duas figuras tão danosas para a cidade, como Crítias e Alcibíades. Esses dois ambicionavam a liderança na cidade (*Mem.* 1.2.39 e 1.2.47) e abandonaram o convívio com Sócrates assim que acreditaram terem se tornado fortes na política. Além disso, o filósofo não lhes agradava; eles detestavam que tivessem seus erros expostos por ele. Em contraposição a Crítias e Alcibíades, Xenofonte aponta os nomes de Críton, Querefonte, Querécates, Hermógenes, Símiás, Cebes e Fédon, que não visavam a aprender a falar em público ou no tribunal, mas que queriam se tornar homens excelentes (καλοί τε κάγαθοί), de modo a se tornarem

capazes de lidar bem com a casa, os servos, os parentes, os amigos, a cidade e os cidadãos (1.2.48). É de se notar essa concepção de uma formação que parte de um núcleo, a casa, e se estende para círculos mais externos, até chegar à cidade e aos concidadãos. Estrutura semelhante aparece em 3.7.9 e em 4.2.1. Na primeira passagem, quando Sócrates insta Cármides a não negligenciar a si mesmo, para então ser útil aos amigos e concidadãos. Na segunda, quando Xenofonte se refere àqueles por quem Sócrates se apaixonava (ἐρῶν) por terem uma alma inclinada para a virtude. Sócrates os reconhecia por sua capacidade de aprender rápido, memorizar e por seu desejo de aprender todos os estudos (τῶν μαθημάτων πάντων) que lhes permitissem administrar com perfeição a casa, a pólis, a lidar com pessoas e com os assuntos humanos, sendo, então, capazes de tornar a si mesmos felizes (εὐδαίμονας), assim como outras pessoas e outras cidades (*Mem.* 4.1.2-3). O que se manifesta nessa concepção do Sócrates de Xenofonte é que a formação para os assuntos da cidade não prescinde da formação para os assuntos de *si* (já veremos como opera a educação para o governo de si a partir da noção de ἐγκράτεια), nem da formação para os assuntos da casa. Prevê-se uma continuidade entre esses âmbitos e não uma separação sem pontos de contato.<sup>2</sup> Crítias e Alcibiades não entenderam, ou não quiseram entender isso. Detestavam quando Sócrates os expunha porque não assumiam a importância da virtude, do autogoverno. Já afastados do mestre, o primeiro é caracterizado, quando se torna um dos trinta, como o mais ambicioso (πλεονεκτίστατος) e violento (βιαιότατος); e o segundo, já na democracia, como o mais incontinente (ἀκρατέστατος) e desmedido (ὑβριστότατος, *Mem.* 1.2.12). No que diz respeito à moderação dos apetites, também Crítias, quando ainda frequentava Sócrates, ouviu do mesmo em público que ele parecia um porco por querer se esfregar em Eutidemo. Desde então, Crítias passou a odiá-lo (*Mem.* 1.2.30). A questão não estava na sua incapacidade de refrear seus desejos somente. Sócrates sabia e alertava para a dificuldade de resistir aos jovens belos. A questão está na reação de Crítias ao alerta. Xenofonte também sofre a mesma advertência, com a mesma

dureza. É chamado de estúpido (μωρός, *Mem.* 1.3.13) por não ver mal em beijar um jovem belo, é obrigado a ouvir uma lição sobre os males da escravidão amorosa e orientado a fugir sem olhar para trás se vir um menino atraente. A diferença entre Xenofonte e Crítias é que a recepção de Xenofonte é sem críticas. Não há nada no texto que indique raiva ou vergonha do que Sócrates lhe diz. Pelo contrário, o autor inclui na obra essa história. Seja ela verídica ou fictícia, ele a publica.

Uma coisa que chama a atenção na compreensão que Crítias e Alcibíades tinham do ensinamento de Sócrates, como já dissemos, é a concepção de que se poderia separar a educação para virtude e o governo de si da educação para a função pública. Isso fica muito claro quando Crítias, como um dos Trinta, resolve se vingar de Sócrates e promulga uma lei que proíbe o ensino da arte dos discursos (λόγων τέχνη, *Mem.* 1.2.31). Xenofonte faz questão de testemunhar que nunca ouviu nem nunca conheceu ninguém que tenha ouvido Sócrates tratar do assunto; que, ao promulgar a lei *contra Sócrates*, Crítias deliberadamente se empenhava em indispor-lo com a multidão, que poderia confundir sua prática com algo censurável, ao modo, por exemplo, como Aristófanes o retratava nas *Nuvens*,<sup>3</sup> propiciando uma educação oratória para escapar à Justiça. De qualquer forma, a prática de Sócrates envolvia também, e evidentemente, exercícios discursivos. Mesmo nas *Memoráveis*, obra que dá uma enorme ênfase aos exercícios de abstinência – que parecem nada ter a ver com a sofisticação argumentativa do Sócrates de Platão –, o diálogo e a capacidade discursiva têm um lugar de destaque na formação dos discípulos. É o que se pode depreender de uma passagem que se encontra numa conversa de Sócrates com um recém-eleito e anônimo hiparco (comandante de cavalaria), em que o filósofo questiona o preparo que o jovem teria para ocupar o cargo. À medida que o diálogo avança, o interlocutor vai se dando se conta de sua ignorância acerca dos pré-requisitos para a função, como saber cuidar dos cavalos, saber aprimorar a habilidade de montaria dos cavaleiros, e, por último, a capacidade de falar (τοῦ λέγειν δύνασθαι, *Mem.* 3.3.11). E em sua

explicação desse último item, Sócrates dá uma aula sobre a importância do discurso para todos os aprendizados.

Σὺ δ' ὄρου, ἔφη, χρῆναι σιωπῇ ἵππαρχεῖν; ἢ οὐκ ἐντεθύμησαι ὅτι, ὅσα τε νόμῳ μεμαθήκαμεν κάλλιστα ὄντα, δι' ὧν γε ζῆν ἐπιστάμεθα, ταῦτα πάντα διὰ λόγου ἐμάθομεν, καὶ εἴ τι ἄλλο καλὸν μανθάνει τις μάθημα, διὰ λόγου μανθάνει, καὶ οἱ ἄριστα διδάσκοντες μάλιστα λόγῳ χρώνται καὶ οἱ τὰ σπουδαιότατα μάλιστα ἐπιστάμενοι κάλλιστα διαλέγονται;

Você acha, disse [Sócrates], que no comando da cavalaria você vai ficar calado? Ou você não está ciente de que tudo que aprendemos de mais belo por meio do costume, e em razão de que sabemos viver, tudo isso aprendemos através do discurso? E que se alguém aprende algum outro belo saber, aprende através do discurso? E que os melhores professores se servem principalmente do discurso, assim como que aqueles que sabem das coisas mais importantes dialogam da maneira mais perfeita? (*Mem.* 3.3.11-12).<sup>4</sup>

No caso específico do hiparco, o saber falar serviria para o incentivo dos cavaleiros, uma vez que se reconhecia, dizia Sócrates, que os atenienses se destacavam por seu amor à honra. Se eles fossem persuadidos de que obteriam louvores e honra por sua dedicação, se converteriam nos mais preparados e disciplinados combatentes. Repara-se, todavia, que ele enaltece o poder do discurso para todos os âmbitos de aprendizado. Então não é caso de considerar Sócrates como alguém que condenava simplesmente a arte dos discursos. O problema é, mais uma vez, tomar a prática oratória como apartada dos demais saberes importantes para a formação do homem excelente. Por isso, é preciso que voltemos nossa atenção para o aprendizado mais básico, que condiciona todos os outros, sem o qual não se vive bem, não se pensa bem, não se faz dialética, muito menos se governa bem: o aprendizado do governo de si, o aprendizado da ἐγκράτεια.

#### AUTODOMÍNIO E FORTALECIMENTO DO CORPO

São várias as passagens que remetem ao tema da ἐγκράτεια, deixando transparecer a importância que Xenofonte dá ao assunto. Nas *Memoráveis*, o estímulo à prática do autocuidado e do autogoverno é tão explícita, explicada em detalhes e destacada, que se tem a impressão de que essa é a marca principal desse Sócrates e de que esse é o principal ensinamento que ele oferece aos seus discípulos. Inclusive, esse é o fundamento para uma educação para o governo, como podemos ver no primeiro diálogo de Sócrates com Aristipo.

Xenofonte abre o livro II anunciando como Sócrates exortava (προτρέπειν) aqueles que conviviam com ele ao exercício do autocontrole (ἀσκεῖν ἐγκράτειαν) com relação à comida, à bebida, ao sexo (λαγνεία), ao sono, ao frio, ao calor e ao sofrimento (πόνος, que pode fazer referência também ao trabalho braçal, cansativo; e também à dor física). E o exemplo que ele dá desse empenho de Sócrates é justo com Aristipo, conhecido tradicionalmente como alguém pertencente ao círculo socrático, mas com a reputação de um hedonista convicto. São muitas as anedotas em torno dessa curiosa figura, sobre a qual se diz que cobrava para ensinar e ainda oferecia parte do dinheiro para Sócrates, que se sentia constrangido com isso (DL 2.1.75); que viveu na corte de Dionísio II na mesma época que Platão, distinguindo-se deste por obedecer sem problemas aos caprichos do tirano (Sexto Empírico conta, por exemplo, que certa vez Platão, horrorizado, se recusara a acatar a ordem de usar uma vestimenta feminina, enquanto Aristipo nem se incomodou e atendeu, em P. 3.204); e que frequentava prostitutas e gastava dinheiro com iguarias (p. ex. em DL 2.1.74-76). Há passagens, todavia, do próprio texto de Diógenes Laércio que deixam entrever que certamente Aristipo não era um devasso irrefletido. Há elementos aqui e ali que indicam que sim, ele via o prazer físico como um bem, mas que não defendia uma entrega cega aos prazeres: “Possuo Laís, mas não sou possuído por ela”, dizia em referência à linda e famosa cortesã (DL 2.1.74). Leia-se também a história com seu servo, que transportava uma carga pesadíssima e insuportável em dinheiro, da qual Aristipo mandou jogar fora uma parte para que

conseguisse prosseguir (DL 2.1.77). Claro, são anedotas, e contadas muito tempo depois dos supostos ocorridos, mas que lançam dúvidas sobre a reputação de um hedonista radical, sem preocupação moral alguma.<sup>5</sup> Aqui, no texto das *Memoráveis*, é explorada a má reputação, que muito provavelmente Xenofonte ajudou a construir.<sup>6</sup> Nesse diálogo, portanto, entre Sócrates e Aristipo, estamos diante de um defensor do autocontrole, da abstinência, em oposição ao seu discípulo imoderado e extravagante. O tema é o da educação de jovens. Sócrates quer saber como Aristipo educaria dois jovens: um, para que fosse capaz de governar (ἄρχειν, *Mem.* 2.1.1), e outro sem essa preocupação. Ambos vão concordando que o educado para governar deveria ser habituado a adiar a fome, a resistir à sede, a ter domínio sobre o sono e os prazeres do sexo, a não fugir dos trabalhos, tudo para que esteja sempre apto a agir em prol da pólis, sem impedimentos. Além disso, a ser assim, ele seria menos suscetível ao domínio dos adversários, uma vez que estes não poderiam explorar as vulnerabilidades comuns aos homens não treinados para a resistência. Seria preciso, ainda, exercitarem-se a suportar o frio e o calor, uma vez que grande parte das ações de um homem público ocorre ao ar livre. Apenas os senhores de si, os temperantes (εἰγκρατεῖς) seriam, desse modo, capazes de governar. Até aqui Sócrates e Aristipo convergem. A pergunta crucial que os separa é: em qual dessas posições Aristipo gostaria de estar, se entre os aptos a governar ou não. E sua resposta é cabal: “De modo nenhum eu me coloco na posição daqueles que querem governar!” (*Mem.* 2.1.8). Há aqueles que querem ter muitas tarefas (πράγματα), mas Aristipo afirma querer apenas viver da maneira mais fácil e prazerosa (ῥᾶστα τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν, 2.1.9). Na sequência do diálogo, Sócrates se dedicará a refutá-lo, mostrando, em suma, como a vida de governado não garante o alívio dos sofrimentos, pelo contrário, já que em todo lugar os mais fortes assujeitam os mais fracos.<sup>7</sup> E a privação de comida, bebida e sono imposta por um governante, ou um senhor, traria um sofrimento muito maior do que a privação voluntária. Sócrates tenta, ainda, convencer Aristipo, que já não mais interage, falando

das recompensas de uma vida de trabalhos, exercícios e perseverança. Nesse momento alude a lições legadas pela tradição, como a concepção de virtude pelo trabalho de Hesíodo, a Epicarmo, e à moralista história de Pródico de Céos, que narra sobre a escolha que Hércules precisou fazer entre os dois caminhos para seguir na vida: a fácil e a agradável, dedicada à satisfação dos prazeres; e a de trabalho, exercício e aprendizado. A narrativa ocupa um bom trecho do diálogo, com a vitória argumentativa pesando, evidentemente, para a escolha da vida virtuosa, que vai mostrando as más consequências e sofrimentos reservados para a outra vida. E assim termina a discussão, com Sócrates recomendando que Aristipo repense sobre o assunto.

Se apenas nessa conversa Sócrates enfatizasse a importância do autocontrole, poderíamos julgar que a questão da educação para o governo aqui tivesse um papel secundário, que teria sido apenas um pretexto para um início de debate sobre o melhor gênero de vida. Mas não é esse o caso, como veremos mais à frente com o diálogo entre Sócrates e Eutidemo, que retoma os mesmos pontos. Também se poderia julgar que o destaque que Sócrates dá aqui para as demandas do corpo (fome, sede, sono, sexo, frio, calor) tivesse lugar por ser um diálogo com Aristipo, que valorizaria a fruição dos prazeres corporais. Mas também não é o caso. O tema do autocontrole quanto às exigências do corpo ocorre em *Mem.* 1.2.1-5; 1.2.14; 1.3.5-15; 1.5 (num diálogo inteiro dedicado ao assunto, que começa com Xenofonte propondo examinar se Sócrates também era capaz de conduzir seus interlocutores ao domínio de si, além de ter ele mesmo esse autogoverno, uma característica lembrada à exaustão em toda a obra); 1.6.2-10; 2.1 (no já citado diálogo com Aristipo); 2.6.1; 3.11.12-14 e 4.5 (num diálogo com Eutidemo, no qual nos deteremos mais adiante).

Antes de desdobrarmos o tema da educação para o governo e o autocontrole, gostaria de chamar a atenção do leitor para a relevância do cuidado do corpo para o Sócrates de Xenofonte, que até agora vimos sob a forma da restrição e abstinência, mas que aparece também sob a forma positiva do

fortalecimento, da robustez.<sup>8</sup> Isso fica claro no diálogo de Sócrates com Epígenes (*Mem.* 3.12), criticado pelo mestre por não cuidar do próprio corpo, cuja força deve ser valorizada tanto em contexto de guerra – pelo aumento da capacidade de combate e de, com isso, ajudar os amigos e à pátria e receber, conseqüentemente, as maiores honras –, quanto em período de paz, já que o corpo é útil para todas as coisas que os homens realizam (πρὸς πάντα γὰρ ὅσα πράττουσιν ἄνθρωποι χρήσιμον τὸ σῶμά ἐστιν; *Mem.* 3.12.5). Mesmo para aqueles que se dedicam primordialmente à atividade intelectual, o cuidado e o fortalecimento do corpo são fundamentais. Um corpo doente leva a acometimentos que prejudicam a capacidade de pensar e de aprender, tais como ao esquecimento (λήθη), ao desânimo (ἀθυμία), à irritação (δυσκολία) e à demência (μανία), fazendo, inclusive, com que a pessoa que sofre de tais males perca seus saberes (3.12.6). Além disso, conclui Sócrates sua argumentação lamentando que essa negligência com o corpo impeça que se veja Epígenes no ápice da beleza e da força a que seu corpo poderia chegar. Ele envelheceria antes disso.

#### A CAÇA AO DISCÍPULO RESISTENTE

Embora, como vimos mostrando, o tema da educação atravesse a obra das *Memoráveis*, seja como um conteúdo da discussão, seja sob a forma do aconselhamento que Sócrates endereça a seus discípulos, amigos ou meros conhecidos, o livro IV tem quanto ao assunto um papel de destaque. Primeiro, porque exemplifica o processo socrático de escolha e atração de discípulos (sobre o que falaremos agora). E depois, pela atenção que dá também aos estudos que considera relevantes para a formação (tema de nossa última seção). No caso específico de sua relação com Eutidemo, que ocupa alguns capítulos, trata-se do recorrente caso do jovem que quer exercer um cargo público, que já se considera apto e que, por conta de Sócrates, dá-se conta de sua própria ignorância. História parecida já tinha sido narrada (de modo muito mais breve) tendo Gláucon como personagem (*Mem.*

3.6), e, em Platão, teríamos um exemplar de estrutura semelhante em *Alcíbiades I*.

Pelo que Xenofonte conta, não só havia essa diferença entre os discípulos quanto aos interesses no convívio com Sócrates, mas também o filósofo atuava de maneira diferente com eles, dependendo da natureza e do comportamento deles. Eutidemo, em particular, não procurou Sócrates. Já se enxergava instruído nos grandes poetas e sábios e capaz de bem falar e agir. Sócrates, um obstinado por esses interlocutores que pensam que sabem, se aproxima de Eutidemo de forma muito sutil. Descobre onde ele fica rotineiramente e passa a ir lá com seus discípulos, debatendo por perto para que ele ouça. Xenofonte dá vários indícios ao longo das *Memoráveis* de que Sócrates faz uso dessa curiosa prática, preocupando-se às vezes mais com quem está ouvindo do que com quem está discutindo diretamente com ele, isto é, ciente de que também *performa* para ouvintes (cf. 1.1.10, 3.8.1, 3.14.1-4, 3.14.5-6). A primeira coisa que ele faz Eutidemo ouvir é que seria ingênuo achar que alguém poderia se tornar líder numa cidade sem ter passado por professores, como se fosse algo que ocorresse espontaneamente aos homens (*Mem.* 4.2.2). A estratégia não funciona, mas Sócrates continua insistindo e provocando Eutidemo algum tempo depois, dessa vez debochando do jovem por se achar capaz de aconselhar na Assembleia sem ter se preparado para isso. Ele provoca o riso dos discípulos ao seu redor, mas Eutidemo continua em silêncio, porém atento ao que Sócrates diz. No encontro seguinte, Eutidemo já se senta ao seu lado. Sócrates, por sua vez, usa de uma tática diferente. Já fala diretamente com ele, tentando lhe agradar inicialmente, perguntando sobre sua coleção de livros, dizendo admirá-lo por não se importar com riquezas, mas sim com a sabedoria... E assim Eutidemo vai se enredando, até que Sócrates muda o tom: “Você quer se tornar bom em quê, Eutidemo, colecionando esses escritos?” (*Mem.* 4.2.10). E segue numa série de questionamentos, de forma um tanto constrangedora, para mostrar ao jovem que livros não bastam, que antes é preciso ser justo e mostrar que sabe discernir entre a justiça e a injustiça. Eutidemo se

presta à inquirição de Sócrates, mas vai caindo em sucessivas contradições até se desanimar (ἀθύμως ἔχειν, *Mem.* 4.2.23) com sua incapacidade de responder. É nesse momento que o diálogo apresenta uma espécie de virada, e Sócrates enfim dá a lição que ele queria desde o início, que era a de fazer Eutidemo enxergar sua própria ignorância e seus próprios limites. Mas ele não apenas conquista esse ponto, que é bastante comum também no Sócrates de Platão, mas avança numa tese mais positiva e singular: a de que o conhecimento de si envolve o conhecimento de sua própria capacidade (δύναμις), e que quem possui esse conhecimento consegue evitar erros e fracassos, não tentando aquilo que não pode, e, obtendo aquilo que pode e quer ter, prospera, passa a ser reconhecido e valorizado por isso; enquanto aquele, ao contrário, que não tem o conhecimento de sua capacidade tenta o que não pode e passa a ser reconhecido por seus fracassos, desonrado.<sup>9</sup>

A partir de então, os diálogos entre Sócrates e Eutidemo prosseguem sem resistência. Pode-se dizer que ele ganha, aí, o discípulo, que só então se vê na necessidade de se submeter aos exercícios dialéticos que o filósofo conduz. Reiteradamente, entretanto, segue tendo sua suposta sabedoria questionada, terminando as conversas com desânimo (ἀθύμως ἔχων, *Mem.* 4.2.39). Note-se que, diferentemente de outros que passavam pelo mesmo constrangimento, Eutidemo, entretanto, sempre retornava (*Mem.* 4.2.40). Aliás, esse é um tópico que já havíamos explorado ao estabelecer a diferença entre Crítias e Xenofonte, e que agora reaparece. Essa capacidade de resistir às investidas de Sócrates, de ter a firmeza de continuar a se encontrar com ele depois de ser levado ao esgotamento tantas vezes, na convicção de que isso era o melhor, era uma marca dos bons discípulos.<sup>10</sup> E provavelmente já indicaria da parte do aprendiz uma prática do governo de si, da ἐγκράτεια.<sup>11</sup>

#### OS APRENDIZADOS INDISPENSÁVEIS E OS DISPENSÁVEIS

Daí em diante é nítido que Xenofonte muda o enfoque do texto. Uma vez passada a apresentação da conquista do discípulo,

o autor passa a tratar mais especificamente dos temas sobre os quais Sócrates conversava com aqueles que o frequentavam, que ele considerava mais importantes para a sua formação. O primeiro deles, que ele achava mais relevante do que tornar-se hábil em falar, agir ou maquirar (λεκτικούς καὶ πρακτικούς καὶ μηχανικούς γίγνεσθαι, *Mem.* 4.3.1-2), seria tornar-se temperante com relação aos deuses (περὶ θεοῦ σωφρονίας). Efetivamente, são muitas as passagens das *Memoráveis* dedicadas à defesa da piedade – o que pode ser explicado também pelo caráter apologético do texto, tendo sido a acusação de impiedade uma das que condenaram Sócrates à morte –, com especial ênfase em 1.4 e 4.3, onde Sócrates profere veementes discursos em defesa da existência de deuses, dos cuidados deles para conosco, e do lugar do humano num universo construído em sua função.<sup>12</sup> Ao fim dessa conversa com Eutidemo, em defesa da vida piedosa, Xenofonte insere um comentário que eu chamaria de mediador, como que indicando ao leitor por que ele acabou de narrar esse diálogo. Ele é um exemplo de Sócrates em ação transformando um discípulo: “Tanto dizendo essas coisas quanto fazendo, ele [Sócrates] preparava os que conviviam com ele para serem mais piedosos e mais temperantes” (Τοιαῦτα μὲν δὴ λέγων τε καὶ αὐτὸς ποιῶν εὐσεβεστέρους τε καὶ σωφρονεστέρους τοὺς συνόντας παρεσκευάζεν. *Mem.* 4.3.18). A estrutura, reparem nas próximas citações, é sempre essa do “dizer e fazer”.

Na sequência, Xenofonte trata da importância, para Sócrates, do tema da justiça, que era não só assunto de vários diálogos, mas vivido e praticado pelo filósofo. Numa passagem que parece inspirada na *Apologia* de Platão, Xenofonte relembra o caso da recusa de Sócrates em condenar os generais da batalha das Arginusas, a ordem não cumprida de prender Leão de Salamina e a rejeição de certas estratégias no tribunal que poderiam ajudar a absolvê-lo. Teria preferido morrer a viver à margem das leis (παρνομῶν ζῆν, *Mem.* 4.4.10). Xenofonte complementa essa narrativa com um diálogo entre Sócrates e Hípias de Élis sobre a justiça. Ao fim dessa conversa, insere mais um comentário mediador, muito semelhante ao anterior: “Essas coisas dizendo e

realizando, ele [Sócrates] tornava os que se aproximavam mais justos” (Τοιαῦτα λέγων τε καὶ πράττων δικαιότερους ἐποίει τοὺς πλησιάζοντας. *Mem.* 4.4.25).

Como não podia deixar de ser, após esses temas preliminares, que me soam mais como dois eixos de defesa de Sócrates, Xenofonte chega, finalmente, à abordagem do governo de si (ἐγκράτεια, *Mem.* 4.5), imprescindível – e este é um ponto importante – *para aquele que queira ser bom* (capaz, potente, forte) *e realizar algo belo* (bom, perfeito, *Mem.* 4.5.1). O interlocutor volta a ser Eutidemo, aquele mesmo que queria se preparar para governar, mas cabe destacar que a mesma lição se aplicaria, como diz o texto, a qualquer pessoa que buscasse a perfeição e a realização de suas potencialidades numa atividade. Por isso, Sócrates exortava (προετρέπετο) seus companheiros *acima de tudo* (πάντων μάλιστα) ao autodomínio (πρὸς ἐγκράτειαν). Esse parece, então, o aprendizado mais importante para qualquer um, embora a atenção de Sócrates no capítulo esteja voltada para aquele que quer governar os outros. A questão do governo como um tema que atravessa a política, mas também a ética, interessa ao Sócrates de Xenofonte, assim como interessou ao Sócrates de Platão:<sup>13</sup> “Como governaria aquele que sequer governa a si mesmo?”. Salta aos olhos na conversa com Eutidemo o paralelo com Aristipo, com quem o mesmo tema é discutido, como vimos antes, que ouve a mesma lição de Sócrates (sobre a importância do governo de si para o exercício do governo dos outros), mas que se recusa a passar por esse aprendizado, escolhendo a vida de governado. Os mesmos pontos do diálogo com Aristipo são retomados: a alta relevância da resistência à fome, à sede, aos desejos sexuais e ao sono. Aqui, um acréscimo fundamental e que reforça a ideia de que a ἐγκράτεια deve ser aprendida e exercitada por todos: sem o governo de si não é possível sequer aprender ou se dedicar a algo belo e bom (μαθεῖν τι καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ τοῦ ἐπιμεληθῆναι τῶν τοιούτων τινός). Não é possível um corpo perfeito (útil e forte, como vimos acima), uma casa bem administrada, ser útil aos amigos, à pólis, nem dominar os inimigos. Sem o governo de si,

não é possível dialogar, examinar os assuntos mais importantes, escolher o bem e rejeitar o mal (4.5.10-11).

A sequência do livro IV indica que Sócrates ensinava ou recomendava o aprendizado de um conjunto de outros saberes, porém todos eles condicionados ao aprendizado anterior do autodomínio. Talvez a palavra “ensinava” não seja exata. O que vimos textualmente até agora no livro IV é que Sócrates *preparava* (παρασκευάζει) os discípulos *para serem...*; *tornava* (εποίει) os discípulos... O vocabulário é o de transformação efetiva do discípulo em alguém melhor. Eles se tornaram, segundo Xenofonte, mais piedosos do que antes, mais temperantes do que antes, mais justos do que antes, mais capazes de agir (πρακτικωτέρους, e m *Mem.* 5.1, ao tratar da importância da ἐγκράτεια).

Até quando se refere ao ensino da dialética, a fórmula de Xenofonte se mantém. Nós falamos em “ensino da dialética” talvez por vício de compreensão da dialética como algo que se aprende e se exercita, próximo de uma técnica que pode ser sistematizada e transmitida como um conteúdo. Mas Xenofonte diz, literalmente, que Sócrates *tornava* (εποίει) aqueles com quem convivia *mais dialéticos* (διαλεκτικωτέρους, *Mem.* 4.6.1), e mostra como o filósofo realizava esse tipo de investigação em que se busca a definição de algo, num vertiginoso jogo de perguntas e respostas com Eutidemo, o discípulo num verdadeiro treinamento, que percorre as noções de piedade (4.6.2-5), justiça (4.6.6), sabedoria (*sophía*, 4.6.7), bem (4.6.8), belo (4.6.9), coragem (4.6.10-11), reinado (βασιλεία) e tirania (4.6.12). Entretanto, como já dito antes, a habilidade dialética está condicionada por esse aprendizado anterior e mais básico, que é o do governo de si. Não é gratuita a escolha de Eutidemo como interlocutor nessa fase da obra, uma vez que seu processo de formação está em evidência desde o início do livro IV, como se Xenofonte estivesse usando seu exemplo para mostrar todas as etapas pelas quais um bom discípulo deveria passar.

A partir de 4.7, a expressão de Xenofonte se altera. Em certos assuntos já não é Sócrates que modifica diretamente seus

discípulos, mas ele fica na posição de conselheiro sobre o que eles deveriam aprender, ainda que com outros, e mesmo sobre o que não deveriam aprender.<sup>14</sup> *Dizia que era preciso aprender* (ἔφη δεῖν μανθάνειν, 4.7.2) geometria, mas apenas até certo ponto; *recomendava que se tornassem experientes* (Ἐκέλευε... ἐμπείρους γίγνεσθαι, 4.7.4) em astrologia, também até certo ponto; *recomendava aprenderem* (Ἐκέλευε... μανθάνειν, 4.7.8) cálculo, de novo, até certo ponto. A medida em todas as situações é dada pela utilidade prática do aprendizado. A geometria é vista literalmente por Xenofonte como o conhecimento de medição de um terreno, importante para quem quiser vender, comprar, ou dividir um; a astrologia serve para ajudar a contar o tempo (a passagem do dia, do mês, do ano); em suma, o estudo desses saberes para além de sua utilidade prática seria para Xenofonte um desperdício de vida e representaria um risco para a saúde mental (4.7.6). Aliás, a saúde mental já havia sido discutida com Epígenes como algo dependente do cuidado do corpo, e o tema agora retorna, já quase ao final das *Memoráveis*. A integridade dos seus companheiros é, de fato, uma preocupação de Sócrates:

Προέτρεπε δὲ σφόδρα καὶ ὑγείας ἐπιμελεῖσθαι τοὺς συνόντας παρὰ τε εἰδότην μανθάνοντας ὅποσα ἐνδέχοιτο καὶ ἑαυτῷ ἕκαστον προσέχοντα διὰ παντὸς τοῦ βίου, τί βρῶμα ἢ τί πῶμα ἢ ποῖος πόνος συμφέροι αὐτῷ καὶ πῶς τούτοις χρῶμενος ὑγιεινότητ' ἂν διάγοι.

Exortava com insistência que seus companheiros cuidassem da saúde, aprendendo junto de quem sabe tudo que fosse possível; e que cada um se dedicasse a si mesmo durante toda a vida, aprendendo qual comida, qual bebida, qual trabalho lhe seria vantajoso, e como, servindo-se dessas coisas, levaria a vida a mais saudável possível (*Mem.* 4.7.9).

Levaria a vida a mais saudável possível, ou a mais íntegra e plena, aprendendo sobre como controlar os desejos, estando apto para calcular o vantajoso e o prejudicial, e fortalecendo o corpo para aumentar sua capacidade de agir e pensar.

#### CONCLUSÃO

Para oferecermos uma compreensão do que o Sócrates de Xenofonte considerava dever ser aprendido, precisamos percorrer alguns dos diálogos narrados nas *Memoráveis*. A maneira como o autor retoma alguns temas é muito rica para o intérprete, especialmente quando o que se altera é o interlocutor de Sócrates. Pudemos ver como a formação dependia de quem fosse o discípulo (recordem-se os pares Crítias-Xenofonte e Aristipo-Eutidemo) e de como ele encarava as lições, que muitas vezes eram recebidas como humilhações públicas.

Xenofonte atribui um alto valor ao aprendizado que diz respeito ao corpo, sob a forma da ἐγκράτεια – o controle dos prazeres relativos a bebida, comida, sexo, sono e inatividade –, sob a forma dos exercícios físicos para o fortalecimento e com o cuidado básico e primordial com a saúde. O pensador, ainda, chama a atenção para a importância desses cuidados inclusive para se conseguir pensar e dialogar, que são as atividades próprias do filósofo elogiado nas *Memoráveis*. Uma vida sem essa dedicação a si mesmo pode ser identificada como uma vida desperdiçada; desperdiçada, por um lado, apenas com prazeres, que levam a um esgotamento que torna tudo sem sabor e sem graça. Como diz Xenofonte em *Ciropédia* 7.5.80, “τὰγαθὰ μᾶλλον εὐφραίνει ὅσω ἂν μᾶλλον προπονήσας τις ἐπὶ αὐτὰ ἦ· οἱ γὰρ πόνοι ὄψον τοῖς ἀγαθοῖς: “[O]s bens agradam mais quanto mais alguém trabalha por eles; pois os sofrimentos são o tempero dos bens”. Em vista do usufruto de um prazer maior, compensa comer com fome, beber com sede etc.<sup>15</sup> Além de a vida dedicada à saciedade insensata dos prazeres ser um desperdício, e evidentemente prejudicial, também o é aquela dedicada a estudos considerados inúteis. Vimos como ele critica a erudição sem finalidade, como quando pergunta a Eutidemo “para que tantos livros?”, assim como o aprofundamento em questões complexas e sem finalidade prática nas áreas da geometria, da astronomia e do cálculo.

Um outro ponto percebido logo de início, e que atravessa os textos que trabalhamos, é que a formação para uma função tão importante quanto a do governo é, em sua base, a mesma para a

*As memórias* de Xenofonte sobre aquilo que se deve aprender | Alice B. Haddad

administração da casa. Tudo começa na “administração” de si, no governo de si. E é a partir desse núcleo que alguém se potencializa e se expande, sendo útil a si, aos familiares, aos amigos e à pólis, numa dinâmica de relações mutuamente benéficas, mas que exige do aprendiz alguma condescendência na lida com insatisfações.

ABSTRACT

This article aims to show how Socrates of *Xenophon's Memorabilia* considers the problem of education and what one should learn. He insists above all on learning the ἐγκράτεια, the self-control, in relation to the pleasures of the body. The body, however, should not be forgotten to this Socrates, but strengthened and cared so that one can even devote oneself to the activity of thought.

KEYWORDS

Xenophon; *Memorabilia*; Education; *Enkrateia*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEVILACQUA, Fiorenza. Socrates' Attitude towards Politics in Xenophon and Plato. In: DANZIG, Gabriel; JOHNSON, David; MORRISON, Donald (ed.). **Plato and Xenophon: Comparative Studies**. Leiden: Brill, 2018. p. 461-486.
- BURNET, Ioannes (ed.). **Platonis Opera**. Oxford: Clarendon Press, 1973. t. 1.
- \_\_\_\_\_. **Platonis Opera**. Oxford: Clarendon Press, 1978. t. 4.
- CHERNYAKHOVSKAYA, Olga. Mechanisms of Pleasure according to Xenophon's Socrates. In: DANZIG, Gabriel; JOHNSON, David; MORRISON, Donald (ed.). **Plato and Xenophon: Comparative Studies**. Leiden: Brill, 2018. p. 318-339.
- DINUCCI, Aldo. Sócrates por Xenofonte: a filosofia em ação para a construção de um homem integralmente forte e senhor de si mesmo. **Nuntius Antiquus**, n. 2, 2088, p. 55-70.
- DIOGENES LAERTIUS. **Lives of Eminent Philosophers**. Translated by R.D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. [repr. 1972]. v. 1.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. **L'Ascèse Cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71**. 2. ed. revue et augmentée. Paris: Vrin, 2016.
- HADDAD, Alice Bitencourt. O Sócrates de Xenofonte e o estoicismo (*Memoráveis* 1.4). **Revista Latinoamericana de Filosofia**, v. 47, n. 1, 2021a., p. 55-67.
- PLATÃO. **Laques, Eutífron**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Texto grego de John Burnet. Belém: EDUFPA, 2015.
- PLATÃO. **Primeiro Alcibiades, Segundo Alcibiades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Texto grego de John Burnet. Belém: EDUFPA, 2015.
- PLATON. **Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton**. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. 6. éd. Paris: Les Belles Lettres, 1953.
- PLATON. **Protagoras**. Traduction de Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
- REIS, Maria Cecília L. Gomes. Aspectos cênicos do diálogo Protágoras de Platão. **Sala Preta**, São Paulo, v. 4, p. 79-90, 2004.
- SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of Pyrrhonism**. Translated by R.G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.
- URSTAD, Kristian. Pathos, Pleasure and the Ethical Life in Aristippus. **Journal of Ancient Philosophy**, v. 3, n. 1, 2009, p. 1-22.
- XENOFONTE. **Memoráveis**. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Annablume; Coimbra: CECH, 2011.

XENOPHON. **Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology**. Translated by E.C. Marchant and O.J. Todd. Rev. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

XENOPHON. **Xenophontis Opera Omnia**. Oxford: Clarendon Press, 1970 [repr. 1910]. v. 4.

- <sup>1</sup> Para a data dramática do *Protágoras* situada em algum dia de 433 a.C., e as consequências históricas dessa situação temporal, ver REIS, 2004.
- <sup>2</sup> Com essa mesma interpretação, ver BEVILACQUA, 2018, p. 464 e p. 466, n. 17.
- <sup>3</sup> A remissão a Aristófanes não está no texto, mas é indicada em nota na tradução de Marchant. É uma lembrança perspicaz de Marchant e que faz pensar que a reputação de Sócrates possa ter sofrido vários golpes antes do processo.
- <sup>4</sup> Todas as traduções são nossas.
- <sup>5</sup> Para o questionamento dessa visão de Aristipo como um hedonista “sibarítico”, ver URSTAD, 2009.
- <sup>6</sup> É o que afirma Pinheiro, em sua tradução das *Memoráveis* (2011, p. 113, n. 50).
- <sup>7</sup> Dinucci (2008, p. 67) interpreta, dessa fala de Sócrates, que “o direito do mais forte é afirmado como princípio normativo da sociedade humana”. Não tenho certeza se esse seria um princípio normativo ou uma descrição geral e realista. Tendo mais para a segunda. Mas, de qualquer forma, cabe a indicação como uma discrepância também com relação ao Sócrates de Platão, que se opõe vigorosamente aos sofistas que fazem esse tipo de leitura da realidade, como o Trasímaco da *República* e o Cálicles do *Górgias*.
- <sup>8</sup> Nesse mesmo sentido, ver GOULET-CAZÉ, 2016, p. 138-140. Sobre o cuidado com o corpo e sua relação com a liberdade, ver DINUCCI, 2008, p. 59-61.
- <sup>9</sup> Sobre o tema e sua relação com a felicidade, ver CHERNYAKHOVSKAYA, 2018, p. 324-325.
- <sup>10</sup> A favor dessa leitura, BEVILACQUA, 2018, p. 465.
- <sup>11</sup> Algo semelhante ocorre também no *Laques* de Platão (193d11-194a5), quando Sócrates, nesse diálogo em que se discute a definição de coragem, faz menção à coragem que os personagens devem ter, persistindo na investigação.
- <sup>12</sup> Aqui não será possível desenvolver esse tópico em detalhes, mas gostaria de sinalizar somente que a passagem de *Memoráveis* 1.4 tem seu destaque na história do pensamento, uma vez que passa a ser citada em obras bem posteriores (como o *De natura deorum* de Cícero, e o *Contra os físicos* de Sexto Empírico) como pertencendo à tradição das provas da existência de deus. Ver, nesse sentido, HADDAD, 2021.
- <sup>13</sup> Por exemplo, em *Alcibiades I* e *República IV* 443d-e.
- <sup>14</sup> Estamos aqui tratando apenas do livro IV, mas qualquer leitor das *Memoráveis* percebe que o personagem de Sócrates recomenda estudos e práticas ao longo de todo o livro, atendendo, muitas vezes, às especificidades do ofício em questão. Ver, por exemplo, suas recomendações a um estrategista em 3.1; a um comandante de cavalaria em 3.3; a alguém que participe do governo da pólis em 3.6; a um armeiro em 3.10; a uma cortesã em 3.11.
- <sup>15</sup> Sobre a otimização do prazer por meio da resistência à satisfação imediata dos prazeres segundo Xenofonte, ver CHERNYAKHOVSKAYA, 2018, p. 320-321.

# El mito de Heracles en la encrucijada como síntesis de la propuesta educativa de Jenofonte

Carolina Olivares Chávez

## RESUMO

Neste artigo, desejo mostrar que em *Memoráveis*, II, 1, 21-34, Xenofonte inclui o mito de Hércules na encruzilhada entre a Virtude e o Vício porque a história de Pródico coincide com seu paradigma educacional. Nessa narrativa, o autor ateniense retoma a passagem, uma vez que a virtude sintetiza o ideal pedagógico tanto de Sócrates como do historiador. Para atingir meu objetivo, após me referir a Pródico e a figura de Hércules, detalharei a respectiva narrativa e, depois, apontarei as características comuns em Sócrates, Iscómaco e o *hipparco* ateniense, personagens-chave utilizados por Xenofonte para divulgar sua proposta educacional, cujo objetivo é promover a vida virtuosa dos cidadãos. Depois de analisar esses protagonistas, é possível perceber que Xenofonte está convencido da importância da educação, do esforço contínuo e da prática constante da virtude na formação do melhor homem, do *καλὸς κἀγαθός*. Para desenvolver esta pesquisa, baseio-me principalmente em *Memoráveis*, *Econômico* e *Comandante de cavalaria* de Xenofonte; quanto aos autores modernos, minhas principais fontes são Louis-André Dorion e Emma Stafford.

## PALAVRAS-CHAVE

Xenofonte; Hércules; Pródico; Sócrates; Educação antiga; Virtude.

SUBMISSÃO 14.12.2021 | APROVAÇÃO 21.6.2022 | PUBLICAÇÃO 31.8.2022

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i42.48895>

D

Desde hace varias décadas ha resurgido el interés por las obras de Jenofonte, militar, historiador y polígrafo ateniense que vivió entre el 430 y el 354 a.C. La importancia de estudiarlo radica en que gracias a su testimonio conocemos parte del pensamiento de Sócrates, a quien frecuentó durante algunos años. A mi juicio, la convivencia con el filósofo tuvo gran impacto en el postulado pedagógico y moral que Jenofonte difunde a través de la utilización de modelos de conducta.

Tras analizar varias obras de este socrático, considero que los dos héroes mitológicos más significativos para él son Odiseo y Heracles. En esta ocasión me concentraré en el relato de la encrucijada para demostrar que en dicho episodio la Virtud plantea una síntesis del ideal pedagógico y moral del historiador ateniense y de su maestro. Para conseguir mi propósito, primero hablaré de Pródico y de la figura de Heracles, luego mencionaré el relato y finalmente señalaré las características comunes en Sócrates, Iscómaco y el hiparco ateniense, personajes clave usados por Jenofonte para difundir su propuesta educativa cuya finalidad es fomentar la vida virtuosa de los ciudadanos.

#### 1 EL AUTOR DEL MITO

Jenofonte es enfático al señalar que el célebre mito de la elección de Heracles pertenece a la autoría del sofista Pródico de Ceos, quien lo escribió e hizo varias lecturas públicas.<sup>1</sup> Este maestro itinerante nació aproximadamente hacia el 470 a.C. y daba clases a los jóvenes de familias acaudaladas. Platón indica que Sócrates estuvo presente en algunas pláticas de Pródico; incluso pagó un dracma con tal de escuchar una lección suya, pero no completó los 50 dracmas para un curso sobre sinónimos.<sup>2</sup> El Sócrates de Jenofonte informa que el rico Calias pagaba mucho por las enseñanzas de Pródico, también dice que Calias estaba muy interesado en la filosofía y el sabio Pródico necesitaba cobrar.<sup>3</sup>

Por lo que concierne a sus obras, en el escolio a las *Nubes*, 361, de Aristófanes, se señala que el sofista de Ceos escribió *Las Horas* o *Las Estaciones*, allí relataba el mito de Heracles y su elección entre la Virtud y el Vicio. De acuerdo con Filóstrato, el sofista cobraba por leer su fábula en público y visitó varias ciudades; se volvió muy famoso en Tebas y Esparta por divulgar una educación pertinente para los muchachos.<sup>4</sup>

Debido a que en el siglo V a.C. hubo gran interés por el tema de la educación y a menudo se recurrió a la mitología, muchos estudiosos han tratado de dilucidar hasta qué grado es original el mito del joven Anfitríonida, elaborado por Pródico, pues Heracles se convirtió en un *topos*.<sup>5</sup> Para este aspecto sigo a Emma Stafford, quien ha dedicado libros, capítulos y artículos al tema de Heracles.<sup>6</sup> Según esta investigadora, el sofista de Ceos refleja en su relato las posturas antitéticas de la comedia y la tragedia en torno al comportamiento de Heracles. De acuerdo con este orden de ideas, los comediógrafos hicieron hincapié en sus vicios: en su repertorio de caracteres aparecía con cierta frecuencia el hijo de Alcmena, experto en atracones, panaderías y prostíbulos;<sup>7</sup> aunque Aristófanes reconoce el alma valerosa de Heracles, subraya que se bañaba en aguas termales, en vez de preferir el agua fría, rasgo poco viril;<sup>8</sup> es el típico glotón que siempre tiene hambre;<sup>9</sup> es tonto y glotón (ἡλίθιος καὶ γάστρις εἶ).<sup>10</sup> Alexis, en *Hesíone*, representaba ebrio al semidiós. Este semidiós sobresalía por su desenfreno sexual: conviene decir que estuvo al servicio de la bárbara Ónfale y la propia Deyanira afirma que nadie desposó a tantas mujeres como él.<sup>11</sup> Viene al caso mencionar que Heracles también tuvo amantes masculinos, como Iolao e Hilas.

Por su parte, la tragedia enfatizaba las virtudes del semidiós: Eurípides destaca la misión civilizadora del hijo de Zeus, quien con su virtud superó su noble estirpe (τᾶς δ' εὐγενίας πλέον ὑπερβάλλων ἀρετᾶ) y al acabar con los terribles monstruos permitió que los mortales vivieran tranquilos;<sup>12</sup> también subraya su piedad, porque junto con la pacificación de la tierra y del mar salvaje restableció los honores a los dioses.<sup>13</sup> Coincido con Nicole Loraux en que Heracles es el héroe del *pónos*, del sufrimiento como

gloria, y para la comedia es el héroe del placer, amante de las vírgenes, le gustan los baños calientes y las camas suaves.<sup>14</sup> A partir de lo expuesto en esta sección es evidente que Pródico realiza una propuesta innovadora, porque con base en los principales defectos y las cualidades del héroe construye las personificaciones de la Virtud y del Vicio, de esta manera el sofista ofrece una interpretación alegórica sobre la vida y el carácter de Heracles.<sup>15</sup>

## 2 JENOFONTE Y SU VERSIÓN DEL MITO

Antes de continuar, es importante aclarar que Jenofonte también menciona a Heracles en otras obras. El semidiós aparece en la *Anábasis*, IV, 8, 25, porque en Trapezunte el contingente mercenario sacrifica bueyes a Heracles conductor (τῶ Ἡρακλεῖ ἡγεμόσυνα). El historiador señala que, cuando llegaron a la ciudad griega de Heraclea, atracaron sus naves cerca del Quersoneso de Aquerusía, agrega que se decía que en este sitio el hijo de Zeus bajó al Hades en busca de Cerbero (*Anábasis*, VI, 2, 1-2). Incluso en su faceta como general, Jenofonte consulta al héroe mediante sacrificios para saber si debe apartarse de los mercenarios, pero el Anfitrionida le aconseja que no abandone al ejército (*Anábasis*, VI, 2, 15). Otro ejemplo se halla en *Anábasis*, VI, 5, 24-25, pues, cuando prácticamente se encuentran a las puertas de Grecia, Jenofonte exhorta a sus soldados para que inicien la batalla y sigan a Heracles conductor. En el *Banquete*, VIII, 29, Sócrates afirma que Zeus volvió inmortal a Heracles porque éste tenía un alma noble (ψυχᾷς ἀγαθαῖς).

Como se puede observar, Heracles es un personaje clave para Jenofonte, esto lo confirma el hecho de que este socrático decida reproducir el relato cuyo protagonista es el héroe adolescente. Cabe especificar que Pródico de Ceos es el único sofista considerado sabio en la obra del historiador: en *Memorables*, II, 1, 21, lo describe como Πρόδικος... ὁ σοφὸς, y en *Banquete*, IV, 62, se refiere al sofista como τῶ σοφῶ Προδίκῳ. Por mi parte, concuerdo con Louis-André Dorion en que el historiador reelabora el pasaje de modo que la Virtud no sólo expresa las ideas

del sofista de Ceos, sino también las de Sócrates y las del propio Jenofonte, porque los tres coinciden en su postulado pedagógico.<sup>16</sup> Vale la pena aclarar que el Sócrates jenofónico subraya que Pródico opinaba igual acerca de la virtud (*Memorables*, II, 1, 21: ὡσαύτως περὶ τῆς ἀρετῆς ἀποφαίνεται).

En seguida presento el mito de Heracles en la encrucijada entre la Virtud y el Vicio, localizado en *Memorables*, II, I, 21-34. Me baso en mi propia traducción para mencionar lo sobresaliente y pongo en griego los conceptos más importantes en cuanto al planteamiento educativo.

#### A) DESCRIPCIÓN DE LAS ALEGORÍAS FEMENINAS

Es necesario aclarar que Jenofonte introduce el relato de Pródico después de mencionar la conversación entre Sócrates y Aristipo, su seguidor más desenfrenado, el campeón de la vida sibarita.<sup>17</sup> Al respecto, Dimauero sostiene que el historiador ateniense fue sensible a la estigmatización de la tendencia a la μαλακία, a la laxitud autoindulgente.<sup>18</sup>

En la primera parte de la narración (*Memorables*, II, 1, 21-23), Sócrates recuerda más o menos que Pródico relataba que, cuando Heracles estaba dejando la niñez para entrar a la adolescencia, cuando los jóvenes al volverse independientes<sup>19</sup> demuestran si continuarán su vida por el camino de la virtud o por el del vicio (τὴν δι' ἀρετῆς ὁδὸν τρέψονται ἐπὶ τὸν βίον εἴτε τὴν διὰ κακίας), se fue a un lugar tranquilo y se sentó sin saber por cuál de los dos caminos se iría. Entonces se le aparecieron dos mujeres altas: una de hermosa apariencia, de origen noble (ἐλευθέριον φύσει), adornada con la pureza de su cuerpo, mirada digna (αἰδοῖ), aspecto modesto (σωφροσύνη), con ropa blanca. La otra estaba bien alimentada, robusta, suave, maquillada para verse más blanca y sonrosada de lo que en verdad era, simulando ser más alta, con los ojos abiertos y vestida para verse deslumbrante. Se contemplaba con frecuencia, observaba si alguien la miraba y muchas veces veía su propia sombra. Cuando estuvieron muy cerca de Heracles, una

siguió caminando de la misma manera (τὸν αὐτὸν τρόπον) que antes, pero la otra corrió (προσδραμεῖν) hacia el muchacho.

Como se puede apreciar, Pródico recurre a dos alegorías y las describe con detalle. La Virtud (Ἀρετή) y el Vicio (Κακία) tienen apariencia femenina y su aspecto físico corresponde a las características que establecía la convención social para la buena y la mala mujer: la pureza, la modestia y el recato son virtudes esenciales de la ciudadana ateniense<sup>20</sup> con su austera indumentaria blanca; mientras la belleza artificial del Vicio evoca los placeres fugaces que ofrece la hetera, quien usa el engaño a fin de seducir mediante su bella imagen. El comportamiento provocativo y vanidoso de Κακία denota de inmediato su inmoralidad. También resulta muy elocuente la forma en la que cada mujer se acerca al joven: la primera conserva el decoro mientras la otra no acata las reglas sociales y corre hacia él.

Por otro lado, el protagonista es descrito como un efebo, un jovencito, esto hace que el mensaje pedagógico tenga más impacto en el público, al identificarse con él.<sup>21</sup> En este mito, Heracles no ha realizado ninguna proeza, todavía no es un héroe. Junto con lo anterior, llama la atención que permanezca en actitud pasiva, mientras las dos mujeres simbolizan proyectos antitéticos de vida.<sup>22</sup> Causa extrañeza observar a un Heracles titubeante y sentado, porque a menudo se le representa como alguien muy decidido, es el héroe de acción por excelencia, basta recordar sus doce trabajos.

#### B) DEBATE ENTRE LAS ALEGORÍAS DE LA VIRTUD Y EL VICIO

Luego de describir a ambas personificaciones, ellas usan sus mejores argumentos para atraer al dudoso muchachito.

La segunda parte del mito se encuentra en *Memorables*, II, 1, 23-34. Sócrates recordó que la mujer que encarnaba al Vicio rápidamente abordó al Anfitriónida y al notarlo confundido le dijo que, si la aceptaba como amiga, lo conduciría por el camino más agradable y más fácil (ἐπὶ τὴν ἡδίστην τε καὶ ῥαπτήν ὁδόν), probaría todos los placeres y viviría sin conocer dificultades. En primer

lugar señaló que el joven no se preocuparía por guerras ni otros asuntos, pues sólo pensaría en qué se le antojaría comer o beber, qué podría ver o escuchar para deleitarse, qué le gustaría oler o tocar, con qué muchachitos estaría más alegre, cómo dormiría con mayor suavidad (μαλακώτατα) y cómo obtendría todo sin ningún esfuerzo (ἀπονώτατα). Esta mujer le advirtió que no tuviera miedo, porque ella no lo obligaría a esforzarse (ἐπὶ τὸ πονοῦντα), ni haría padecer su cuerpo y su alma (καὶ ταλαιπωροῦντα τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ), sino que él se beneficiaría del trabajo ajeno, sin privarse de nada, porque a sus seguidores ella les daba el poder de sacar provecho de todas partes. Luego de escuchar esto Heracles le preguntó su nombre. Ella contestó que sus amigos le llamaban Felicidad (Εὐδαιμονία), pero quienes la odiaban, para calumniarla, le llamaban Vicio (Κακία).

En eso se aproximó la otra mujer y dijo a Heracles que ella sabía quiénes lo habían engendrado y había observado su carácter durante su educación (ἐν τῇ παιδείᾳ). Por eso confiaba en que, si se dirigía hacia ella, sin duda llegaría a ser un buen realizador de hermosas y divinas hazañas. No lo engañó prometiéndole placer, sino que le habló con la verdad (μετ' ἀληθείας) según lo dispuesto por los dioses, pues no le otorgan nada a los hombres sin trabajo ni cuidado (ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας). Entre otras cosas, la Virtud aconsejó al muchacho que, si deseaba que las deidades le fueran propicias, debía venerarlas (θεραπευτέον); si quería ser apreciado por sus amigos (ὑπὸ φίλων), tenía que ser bueno con ellos; si quería que alguna ciudad lo honrara, tenía que servirle; si quería que toda la Hélade lo admirara por su virtud (ἐπ' ἀρετῇ), tenía que hacerle algún bien; si quería que la tierra produjera abundantes frutos para él, tenía que cuidarla (θεραπευτέον); si pensaba enriquecerse con la guerra y quería ser capaz de liberar a sus amigos y someter a sus enemigos, debía aprender (μαθητέον) las artes bélicas con los expertos y tenía que practicar (ἀσκητέον); si quería tener un cuerpo fuerte, debía acostumbrar su cuerpo a obedecer su mente y tenía que entrenarlo con trabajos y sudores (σὺν πόνοις καὶ ἰδρώτι).

El Vicio interrumpió para burlarse del camino tan difícil y largo hacia la alegría que su adversaria ofrecía a Heracles (χαλεπὴν

καὶ μακρὰν ὁδὸν ἐπὶ τὰς εὐφροσύνας). De nuevo Κακία argumentó que ella lo llevaría a la felicidad por un camino fácil y corto (ῥαδίαν καὶ βραχεῖαν ὁδὸν ἐπὶ τὴν εὐδαιμονίαν).

La Virtud atacó a su contrincante diciéndole que esta ignoraba lo que es el placer porque no hacía nada para alcanzarlo: comía antes de sentir hambre, bebía antes de tener sed; para comer a gusto necesitaba cocineros; para beber a gusto se procuraba vinos muy caros, corriendo por todos lados buscaba nieve en verano; para dormir bien no sólo requería colchas suaves, sino también cama. Según Ἀρετή, el Vicio deseaba dormir no por trabajar, sino por no tener nada que hacer (οὐ γὰρ διὰ τὸ πονεῖν, ἀλλὰ διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν). Forzaba los placeres amorosos antes de necesitarlos, tramando todo y usando a los hombres como mujeres. Así educaba a sus amigos, viviendo disolutamente por la noche y durmiendo las horas más útiles del día. Aunque era inmortal, había sido expulsada por los dioses y era desdeñada por los hombres buenos (ὑπὸ δὲ ἀνθρώπων ἀγαθῶν ἀτιμάζη). Nunca había escuchado una alabanza ni había hecho algo bueno (ἔργον καλόν). La Virtud puso en duda que alguien le crea al Vicio cuando habla, o le ayude cuando necesite algo, nadie prudente se atrevería a seguirlo.

Por su parte, Ἀρετή manifestó que está con los dioses y con los hombres buenos (ἀνθρώποις τοῖς ἀγαθοῖς), ninguna acción hermosa divina ni humana se hace sin ella. Es apreciada tanto por los dioses como por los hombres que se relacionan con ella. Es una estimada colaboradora para los artesanos, fiel guardiana de las casas para los dueños, benévola ayudante para los criados, buena auxiliar para los trabajos de paz, segura aliada para acciones de guerra, la mejor compañera en la amistad (ἀρίστη δὲ φιλίας κοινωνός). Sus amigos encuentran agradables los alimentos y bebidas sencillos, pues se abstienen de ellos si no los desean. Para ellos el sueño es más grato que para los ociosos, y no se molestan al dejarlo, ni por eso abandonan lo que tienen que hacer. Los jóvenes se alegran con las alabanzas de los ancianos y los más ancianos se regocijan con los honores de los jóvenes. Recuerdan alegremente sus acciones pasadas y gozan realizando las presentes.

Gracias a ella son amigos de los dioses, apreciados por sus amigos y honrados por su patria (δι' ἐμὲ φίλοι μὲν θεοῖς ὄντες, ἀγαπητοὶ δὲ φίλοις, τίμιοι δὲ πατρίσιν). Y cuando llega el final, no yacen deshonrados en el olvido, sino que florecen por siempre en la memoria celebrados con himnos. La Virtud le dijo a Heracles que, si trabajaba con empeño (διαπονησαμένῳ) podría tener la felicidad más dichosa. Sócrates aclaró que más o menos de esta forma contó Pródico el mito de la elección de Heracles, pero adornó sus pensamientos con palabras más bellas que las suyas.<sup>23</sup> Tras finalizar su relato, el filósofo pide a Aristipo que reflexione en el tipo de vida que llevará.

A todas luces, en esta segunda parte del mito se desarrolla un acalorado debate entre la educación tradicional y la representada por los sofistas. La Virtud y el Vicio intervienen activamente, mientras Heracles sólo habla en una ocasión y nada más gracias a Sócrates se sabe que el Anfitriónida eligió el camino largo y difícil de la Virtud.

De acuerdo con Mary Kuntz, Pródico crea un personaje muy atractivo para su audiencia juvenil y la invita a identificarse con el dilema moral del héroe.<sup>24</sup> Coincido con la estudiosa en que el autor del relato emplea la descripción física y los nombres de ambas alegorías para enfatizar los modelos antitéticos de vida que ofrecen, y a fin de evitar cualquier malentendido se refuerza la lección moral mediante el agón entre Ἀρετή y Κακία.<sup>25</sup> Con todo esto Pródico logra que sea más claro el mensaje didáctico y moral del mito.

Las “bondades” que el Vicio promete al adolescente se asemejan a los principales gustos del héroe cómico, desde esta perspectiva el público ateniense del siglo V debió evocar inmediatamente al Heracles ávido de comida, bebida, comodidades y relaciones amorosas tanto con muchachos como con doncellas.<sup>26</sup> Cabe agregar que, al ser tan egoísta y aprovecharse de los otros, Κακία no resulta buena amiga, ni los dioses ni los hombres de bien desean estar con ella. A propósito de lo anterior, Elisabetta Dimauro sostiene que esta alegoría encarna el egoísmo hedonista desenfrenado, asocial y destinado únicamente a explotar el trabajo

de los demás.<sup>27</sup> Por el contrario, Ἀρετή es una magnífica compañera y guía, fomenta la armonía entre la familia, los allegados y la *polis*.

Conviene mencionar que especialistas como David Sansone, Louis-André Dorion, Vivianne Gray y Stefania Giombini, entre otros, han analizado los discursos de la Virtud y del Vicio para tratar de dilucidar hasta qué grado Jenofonte reproduce de manera fidedigna la narración de Pródico.

De acuerdo con David Sansone, Sócrates escuchó una lectura general, a modo de introducción, que luego el hábil sofista desglosaría con cuidado. Añade que el relato inicial atrajo a Sócrates porque era un elogio de la virtud. También agradó a los clientes potenciales de Pródico, padres convencionales y adinerados quienes pagarían un curso para que sus hijos aprendieran los valores tradicionales.<sup>28</sup> Por lo que respecta a la estilística, Ἀρετή maneja el vocabulario de manera consistente y correcta, mientras Κακία es descuidada y usa sinónimos sin tomar en cuenta los matices de cada palabra.<sup>29</sup>

Para Vivianne Gray, la Virtud utiliza los términos con propiedad, mientras la inconsistencia léxica del Vicio refleja su temperamento voluble.<sup>30</sup> Por lo que toca a Stefania Giombini, el debate entre ambas alegorías es una pseudo antilogía judicial, porque las dos mujeres quieren que Heracles y el lector emitan un juicio; sin embargo, desde el inicio la argumentación favorece a la Virtud y el Vicio se encuentra en total desventaja.<sup>31</sup>

Por mi parte, considero que no se le puede pedir total exactitud a Jenofonte, quien en boca de su maestro aclara al inicio y al final del relato que da una versión *aproximada*, inferior en belleza a la del autor original y advierte que lo cita más o menos de memoria.<sup>32</sup> En mi opinión, Κακία demuestra su mala educación al interrumpir a Ἀρετή y burlarse de ella para descalificarla. Lo más grave es que a toda costa evita decir la verdad: cuando el muchacho le pregunta cómo se llama, ella no proporciona su verdadero nombre, solo lo sugiere, y omite las consecuencias negativas que acarrea el tipo de vida disoluta que promueve. En contraste, la Virtud siempre habla con la verdad, incluso en

aquellos momentos en que sus palabras podrían desanimar a Heracles. A todas luces el Vicio se expresa artificioosamente con el objetivo de seducir al Anfitriónida, mientras la Virtud opta por la honestidad. Al respecto, encuentro un paralelismo con *De la caza*, pues en dicha obra que varios estudiosos atribuyen a Jenofonte, el autor se manifiesta en contra de que los sofistas de su época atraigan a los jóvenes adinerados con hermosos discursos sobre asuntos frívolos, sin contenido moral; afirma que a él no le interesa escribir o hablar con elegancia, porque prefiere emplear un lenguaje sencillo que le permita conducir a los jóvenes hacia la virtud (εἰς ἀρετήν).<sup>33</sup>

Antes de desarrollar la última parte de este artículo, conviene mencionar a Louis-André Dorion, quien plantea que el mito de Heracles en la encrucijada tiene una intención moral que subraya los beneficios del autocontrol (ἐγκράτεια) para conseguir que el protagonista, y el lector, renuncie a una forma de vida basada en la intemperancia y en la búsqueda de los placeres inmediatos.<sup>34</sup> El especialista encuentra muchas convergencias doctrinales entre el apólogo y la postura que Jenofonte manifiesta en todo su corpus, incluidos los *Memorables*.<sup>35</sup> De acuerdo con Louis-André Dorion: “L’apologue est en fait une espèce de condensé des grandes positions éthiques défendues par Socrate et par Xénophon”.<sup>36</sup> Añade que el historiador presta a la Virtud las ideas de su maestro y las suyas, con el objetivo de demostrar que las ideas defendidas por sabios famosos, como Pródico, coinciden con lo que pensaba Sócrates, quien proponía a sus jóvenes seguidores modelos exitosos plenamente reconocidos y aprobados por la *polis*. Debido a que en el mito la Virtud fomenta la ἐγκράτεια y logra que el joven Heracles la siga, Dorion establece una analogía con Sócrates quien fue muy benéfico para sus discípulos y los encauzó hacia la virtud.<sup>37</sup>

### 3 ECOS DEL MITO DE PRÓDICO EN LAS FIGURAS DE SÓCRATES, ISCÓMACO Y EL HIPARCO ATENIENSE

Luego de analizar el mito de Heracles en la encrucijada, coincido con Louis-André Dorion en que allí se sintetiza el postulado pedagógico y moral de Jenofonte, cuyas raíces socráticas son evidentes. Dado que el historiador suele recurrir a la utilización de personajes modelo para difundir con mayor claridad su mensaje educativo, elegí las figuras de Sócrates, Iscómaco y el hiparco, porque a través de ellos Jenofonte trata de inculcar las principales virtudes que defiende la alegoría de la Virtud, con esto deseo demostrar que su planteamiento es sistemático.

#### A) SÓCRATES

En *Memorables*, Jenofonte informa que su maestro era modesto en su ropa y en sus zapatos, llevaba un régimen de vida sencillo y no le gustaba comer en exceso.<sup>38</sup>

Al igual que la Virtud, el Sócrates jenofónico personifica y fomenta la ἐγκράτεια, pues consiguió vencerse a sí mismo y enseñó esto a quienes lo frecuentaban. El historiador lo describe como el hombre más moderado (ἐγκρατέστατος) de todos frente a los placeres amorosos y la comida, durísimo (καρτερικώτατος) para soportar el frío, el calor y todas las penalidades, como casi no le faltaba nada con una pequeña fortuna cubría sus necesidades.<sup>39</sup> El filósofo afirmaba que la ἐγκράτεια es fundamental para quien anhela llevar a cabo una acción noble, de modo que era el primero en practicarla y enseñarla.<sup>40</sup> También consideraba que quien no es capaz de controlarse a sí mismo renuncia a comportarse libre e inteligentemente.<sup>41</sup> Sócrates educó su alma y su cuerpo para vivir solo con lo necesario, era muy frugal; le agradaba cualquier comida o bebida, porque únicamente bebía o comía cuando tenía sed o hambre.<sup>42</sup> Recomendaba a sus allegados que se habituaran a controlarse ante la comida, la bebida, la lujuria, el sueño, el frío, el calor y el cansancio;<sup>43</sup> porque el verdadero placer se consigue tras desear algo por mucho tiempo y soportar no tenerlo, gracias a esto se disfruta más beber, comer, tener relaciones amorosas, dormir,

etcétera. Sostenía que el hombre que domina sus pasiones se deleita con aprender cosas provechosas para sí mismo y para los demás, y solo quien se domina tiene la capacidad de elegir lo mejor y se abstiene de lo peor.<sup>44</sup>

Desde el punto de vista de Jenofonte, Sócrates era piadoso: ofrecía sacrificios tanto en su casa como en público y recomendaba a sus seguidores que hicieran lo mismo; aconsejaba a sus discípulos que evitaran cometer acciones impías, injustas y vergonzosas, ya fuera a la vista de los demás o cuando estaban solos, porque los dioses observan todo.<sup>45</sup> Cabe recordar que la Virtud recomienda al Anfitriónida que honre a los dioses.

Otra virtud que Ἄρετή trata de inculcarle al joven Heracles es la φιλοπονία. Al respecto, el maestro de Jenofonte estaba consciente del valor del trabajo como forma de alcanzar la virtud. Sócrates mismo procuró mantener su cuerpo en buenas condiciones físicas y censuraba a los que no les gustaba ejercitarse.<sup>46</sup> Pensaba que aquellos que voluntariamente eligen soportar penas con tal de ser mejores y útiles a sus amigos y a su patria están satisfechos de sí mismos y son dignos de alabanza.<sup>47</sup> Lejos de promover la ociosidad o el descuido, como hace Κακία, el filósofo argumentaba que gracias al trabajo (ἐργασία) y al cuidado (ἐπιμέλεια) los hombres aprenden lo que les conviene, recuerdan lo aprendido, se conservan sanos y fuertes, obtienen y preservan lo que les es útil.<sup>48</sup> También aseguraba que las virtudes se incrementan con el aprendizaje y la práctica (μαθήσει τε καὶ μελέτη).<sup>49</sup>

En lugar de ser egoísta, Sócrates fomentaba la amistad, pues quienes se estiman se apoyan mutuamente en cualquier circunstancia. No creyó prudente cobrar por sus enseñanzas, debido a que consideraba que su máximo pago era obtener un buen amigo.<sup>50</sup> Así como Ἄρετή advierte a Heracles que, si quiere que sus amigos lo aprecien, debe ser bueno con ellos, el filósofo decía a sus discípulos que la clave para tener buenos amigos es ser bueno uno mismo.<sup>51</sup>

Para Sócrates era esencial aprender directamente de los expertos en la materia que uno desea dominar, ya que en su época había personas improvisadas e ineptas que incluso ocupaban

puestos muy importantes, como el de general, o quienes tenían conocimientos teóricos pero no los aplicaban en la práctica.<sup>52</sup> Subrayaba que un buen jefe debía tener la virtud de hacer felices a las personas que dirige (τὸ εὐδαίμονας ποιεῖν ὧν ἄν ἡγήται).<sup>53</sup>

Cabe mencionar que el Sócrates jenofónico le concede un papel ético pedagógico a la agricultura, porque además de acrecentar el patrimonio permite que el ciudadano entrene su cuerpo y desarrolle virtudes propias de un hombre libre.<sup>54</sup>

Por lo que toca a la incidencia social de su maestro, el historiador argumenta que no corrompía a los jóvenes, sino que los alejaba de los vicios, pues les recomendaba que aspiraran a la virtud y procuraran ser hombres bellos y buenos (καλοὺς καγαθοὺς).<sup>55</sup> Jenofonte concluye sus *Memorables* afirmando categóricamente que Sócrates guiaba a los demás hacia la virtud y la belleza y nobleza (ἐπ' ἀρετὴν καὶ καλοκαγαθίαν), además lo considera el mejor hombre y el más feliz (εὐδαιμονέστατος).<sup>56</sup> Congruente con este testimonio, en otra obra vuelve a sostener que su maestro hacía a sus acompañantes más generosos en cuanto al dinero, más amantes del trabajo (φιλοπονωτέρους), más amantes de los honores (φιλοκαλωτέρους), más modestos (αἰδημονεστέρους) y más moderados (ἐγκρατεστέρους).<sup>57</sup> Es decir que, al igual que la Virtud, el filósofo siempre era útil y frecuentarlo resultaba muy positivo para sus seguidores.<sup>58</sup>

Como se puede observar, lo que enseñaba Sócrates con sus palabras y con su ejemplo coincide con el tipo de vida que la Virtud recomienda al hijo de Zeus. Desde este punto de vista, tanto Ἀρετή como Sócrates son los auténticos pedagogos de los jóvenes.

#### B) ISCOMACO

En la obra titulada *Económico*, congruente con su idea de aprender directamente de los expertos, Sócrates se empeña en entrevistarse con Iscomaco, considerado por muchos ciudadanos y extranjeros como ejemplo del hombre bello y bueno (καλὸς καγαθός). Tan pronto lo encuentra, el filósofo pide encarecidamente al

hacendado que le imparta un curso sobre la virtud<sup>59</sup> y le pregunta qué hace para ser catalogado así. A mi juicio, la respuesta del terrateniente es equiparable al estilo de vida que la Virtud le ofrece a Heracles. Veamos los puntos comunes.

En primer lugar Iscómaco venera a los dioses (τοὺς θεοὺς θεραπεύων), porque solo ellos otorgan la felicidad (εὐδαιμονεῖν) a aquellos que saben lo que deben hacer y lo ejecutan de la mejor forma posible.<sup>60</sup>

Es moderado porque se levanta a buena hora y come con mesura.<sup>61</sup> Preserva su salud al realizar ejercicio a fin de incrementar su vigor.<sup>62</sup> Para fortalecer su cuerpo procura caminar, montar a caballo o correr, también se adiestra para la guerra.<sup>63</sup>

Al igual que la Virtud, Iscómaco está en contra de la ociosidad (ἀργία), porque es indicio de un alma malvada (ψυχῆς κακῆς).<sup>64</sup> Dicho hacendado establece una analogía con la milicia, ya que un buen general consigue que incluso sus soldados más renuentes amen trabajar y deseen honores (τὸ φιλοπονεῖν καὶ τὸ φιλοτιμεῖσθαι).<sup>65</sup> Por su parte, ruega a las divinidades que le ayuden a salvarse decorosamente en la guerra y que su ciudad lo aprecie.<sup>66</sup> Iscómaco dice a Sócrates que, con el afán de obtener alabanza y gloria, el hombre que ama los honores (φιλότημος ἄνδρὸς) está listo para esforzarse y correr peligro cuando es necesario, al mismo tiempo evita las ganancias ilícitas.<sup>67</sup>

Acorde con la mentalidad de Ἄρετή y de Sócrates, el rico hacendado asevera que no pueden ser cuidadosos quienes no se moderan ante el vino (τοὺς οἴνου ἀκρατεῖς), los que ceden frente al sueño o quienes sucumben ante las pasiones amorosas.<sup>68</sup> Esta clase de individuos dan prioridad a los placeres y no cumplen con sus obligaciones.

A Iscómaco le gusta ayudar a sus amigos y aportar dinero para embellecer la *polis*, también intenta no dañar a los demás.<sup>69</sup>

Se pronuncia en contra de la mentira, prefiere la verdad en vez de la hermosa apariencia conseguida con trucos.<sup>70</sup> Menciona que, cuando practica sus discursos frente a su esposa, él no es capaz de convertir en fuerte el argumento débil, con esto alude a los sofistas.<sup>71</sup>

Ante todo es un experto y próspero agricultor, se piensa que Iscómaco es el *alter ego* de Jenofonte en su terreno de Escilunte. Dicho personaje sabe administrar bien sus recursos económicos y humanos, a cada quien le asigna la tarea más pertinente.<sup>72</sup> Desde esta perspectiva, el ser humano virtuoso es capaz de administrar correctamente su vida, su patrimonio familiar y su ciudad, al comportarse así es útil a sí mismo, a los suyos y a su *polis*.<sup>73</sup>

Conviene precisar que al inicio de esta obra Sócrates advierte a Critobulo que los más grandes males son la ociosidad (ἀργία), la debilidad del alma (μαλακία ψυχῆς) y la negligencia (ἀμέλεια), también los juegos de dados (κυβεῖαι) y la compañía de hombres perjudiciales (ἀνωφελεῖς ἀνθρώπων ὁμιλίαι). Otros vicios esclavizantes y muy difíciles de superar son la gula (λιχνεία), la lascivia (λαγνεία), la embriaguez (οἰνοφλυγία), la ambición de cosas tontas y costosas (φιλοτιμία τινων μώρων καὶ δαπανηρῶν).<sup>74</sup> El filósofo asevera que estos falsos placeres seducen principalmente a los jóvenes y los conducen a una vejez prematura. A grandes rasgos esto recuerda el tipo de vida representado por Κακία.

#### C) HIPARCO ATENIENSE

A continuación me referiré al jefe de caballería ateniense, porque Jenofonte le dedica un tratado donde comparte la experiencia hípica y militar que adquirió cuando encabezó a los Diez Mil en Asia Menor y rememora su participación en distintas campañas en la Hélade, ya fuera bajo las órdenes de Atenas o de Esparta. Cabe advertir que el *Hiparco* es un manual teórico-práctico que no ha sido tan estudiado, pues se le considera una obra menor cuyo contenido no se vincula tanto con el maestro del historiador. A mi parecer, este opúsculo se relaciona con lo sostenido por la Virtud y Sócrates, porque ambos aconsejan aprender de quienes son expertos en la materia y a todas luces el veterano Jenofonte es hasta hoy una autoridad indiscutible en lo atinente a la caballería y la milicia. Junto con lo anterior, al analizar al hiparco, encuentro varias similitudes con las virtudes que fomentan Ἄρετη, Sócrates e

Iscómaco. Al igual que en el mito de Heracles en la encrucijada, en este manual predomina el tono pedagógico y se sobreentiende que al final el destinatario seguirá al pie de la letra las instrucciones del historiador. Veamos las recomendaciones que Jenofonte hace al militar.

El autor pide al jefe de la caballería ateniense que sobresalga por honrar a los dioses (τοὺς θεοὺς θεραπεύειν) para que todo lo que haga llegue a buen término:<sup>75</sup> tiene que ofrecerles sacrificios a fin de que lo guíen y pueda pensar, decir y hacer (καὶ νοεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν) lo más benévolo, lo más glorioso y lo más útil (προσφιλέστατα καὶ εὐκλεέστατα καὶ πολυωφέλεστατα) para sí mismo, para sus amigos y para la *polis* (σαυτῷ δὲ καὶ φίλοις καὶ τῇ πόλει). Únicamente con la intercesión divina logrará que se aprueben las reformas necesarias para mejorar el cuerpo ecuestre y le aclara que dentro de sus funciones está realizar las procesiones religiosas más bellas.<sup>76</sup> Jenofonte advierte al hiparco que sus estrategias serán exitosas solo si los dioses están de su lado, le indica que nunca debe marchar con su ejército a la guerra si las deidades no son propicias, le recuerda que en las cruentas batallas los únicos que lo ayudan son los dioses, por eso debe venerarlos siempre, tanto en época de guerra como en la paz, tanto en el ámbito público como en el privado.<sup>77</sup> Estos consejos de Jenofonte se parecen a los que la Virtud le da al joven Heracles: tiene que honrar a las deidades porque ellas saben y ven todo. También coinciden en que las nobles acciones de los hombres buenos tienen mayor valor si se llevan a cabo con la intención de ser más útiles a los demás, para engrandecer a los allegados y a la patria. De acuerdo con este orden de ideas ni la Virtud, ni Iscómaco, ni el hiparco son individualistas y sus buenas acciones tienen una repercusión social positiva.

El hiparco ateniense es modelo de ἐγκράτεια, porque tiene que hacer rondines y permanecer sin dormir con tal de cuidar a sus soldados; debe amar el trabajo (πονεῖν) y estar bien entrenado para no sucumbir ante el enemigo.<sup>78</sup> Jenofonte asevera que resulta menos peligroso trabajar duramente (σφόδρα πονῆσαι), en lugar de combatir contra un ejército más poderoso.<sup>79</sup>

Tiene que ser experto en hípica militar y debe practicar mucho (πάντα τὰ ἐν ἵππικῇ μελετᾶν), ya que debe ejecutar a la perfección todas las tareas que encomienda a su gente; solo de esta forma se ganará la confianza y la obediencia de sus hombres.<sup>80</sup> También debe ser un buen estratega y buen táctico.<sup>81</sup> Para empezar tiene que saber montar a caballo, porque en la época de Jenofonte hubo quien ocupó dicho cargo y no sabía montar ni cabalgar, por eso el autor está en contra de que se elija gente inepta.<sup>82</sup> Jenofonte manifiesta con franqueza que tiene experiencia en la fuerza de caballería y su propósito es que el hiparco ateniense se vuelva un experto.<sup>83</sup>

Puesto que el hiparco no busca su enriquecimiento personal, debe compartir lo que le sobre con aquellos soldados que se destaquen en la lucha, así los incentiva.<sup>84</sup> Los filarcos serán sus aliados, porque están conscientes de que la ciudad aprecia más a un escuadrón glorioso; el escritor señala que los decarcos tienen que ser los más deseosos de hacer y escuchar algo bello (φιλοτιμοτάτων καλόν τι ποιεῖν καὶ ἀκούειν).<sup>85</sup> Conviene decir que el Vicio y sus seguidores son incapaces de hacer algo bueno, por lo tanto en lugar de elogios merecen desprecio.

Vale la pena especificar que Jenofonte compuso su tratado para contribuir al mejoramiento del cuerpo de caballería ateniense, porque en ese tiempo era probable que la *polis* enfrentara a los beocios. Uno de los principales problemas que debía enfrentar el hiparco ateniense era que los aristócratas ya no estaban tan interesados en cumplir con su servicio militar en la fuerza ecuestre, para revertir esto el veterano le aconseja lo siguiente: primero, que mencione la parte ilustre de la caballería para convencer a los jóvenes de que se enrolen como caballeros. Si esto no funciona, el hiparco puede persuadir a sus tutores al prometerles que alejará a los jóvenes de sus extravagantes y locas compras de caballos, y cuidará que pronto se conviertan en buenos soldados de caballería.<sup>86</sup> Esto remite a uno de los vicios enumerados por Sócrates en el *Económico*, porque dice que los jóvenes suelen dejarse llevar por la ambición de cosas tontas y costosas.<sup>87</sup> Viene al caso

recordar que Κακία necesita cosas caras y extravagantes para comer y beber a gusto, mientras Ἀρετή se contenta con lo sencillo.

Para elevar la moral del hiparco, Jenofonte argumenta que vencer en la guerra es más glorioso (ἐνδοξότερον) que triunfar en el pugilato, porque la *polis* participa de esa gloria; añade que a menudo a causa de la victoria los dioses coronan con la felicidad (εὐδαιμονία) a las ciudades, por eso él recomienda que se practique (ἀσκεῖσθαι) principalmente el arte de la guerra.<sup>88</sup> A mi juicio, este pasaje se complementa con las últimas palabras que la Virtud pronuncia ante el jovencito Heracles, donde menciona que, cuando los hombres buenos fallecen no son olvidados, pues siempre son recordados con himnos. Por mi parte, considero que el tema de la muerte heroica subyace en este tratado y Jenofonte no lo aborda de manera explícita para no asustar a los jóvenes. Es preciso agregar que los poemas épicos ayudaron a propagar el ideal según el cual es preferible una muerte gloriosa en el campo de batalla en vez de una larga vida llena de oprobio.

Antes de cerrar esta sección, es oportuno señalar que se ignora si Jenofonte regresó a su patria cuando se levantó su exilio, lo que sí está confirmado es que, cuando Esparta y Atenas se unieron para pelear contra el poderoso ejército tebano, encabezado por Epaminondas, el historiador envió a sus hijos Grilo y Diodoro para que combatieran en el cuerpo de caballería ateniense, dirigido por el rey espartano Agesilao que en ese tiempo era el general. Vale la pena mencionar que su hijo mayor, Grilo, falleció heroicamente en una batalla que antecedió a la de Mantinea (362 a.C.). Su magnífico desempeño bélico hizo posible que le dedicaran un epitafio y muchos encomios, incluso el orador Isócrates y Aristóteles compusieron uno cuyo objetivo también era congraciarse con Jenofonte, quien se convirtió en símbolo del padre que ofrenda a su patria la vida de su hijo.<sup>89</sup> Al tomar en cuenta el mito de Heracles en la encrucijada y el *Hiparvo*, sostengo que Grilo es el ejemplo real de la educación virtuosa que Jenofonte desea difundir entre los jóvenes.

#### CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas espero haber demostrado que en *Memorables*, II, 1, 21-34, Jenofonte incluye el mito de Heracles en la encrucijada entre la Virtud y el Vicio porque el relato de Pródico sintetiza el ideal pedagógico tanto de Sócrates como del historiador, quienes recomiendan la vida virtuosa. Es decir que, en vez de referirse a un experto en el tema educativo, cuando Jenofonte inserta dicho pasaje remite a dos autoridades que avalan lo que piensa.<sup>90</sup>

Estoy de acuerdo con Louis-André Dorion, quien asevera que Jenofonte es fiel a sí mismo y reescribe el relato de tal manera que la Virtud es el heraldo de las principales posiciones éticas que el historiador desarrolla en su obra a través de sus protagonistas, incluido Sócrates.<sup>91</sup> Tomando en cuenta que Jenofonte usa personajes clave para difundir su postulado educativo y moral, elegí las figuras de Sócrates, Iscómaco y del hiparco, porque a través de ellas trata de inculcar las principales virtudes que defiende Ἄρετη. Lo anterior confirma que la propuesta de este socrático es sistemática.<sup>92</sup>

Tras analizar varias obras de Jenofonte, encuentro que está convencido de la trascendencia de la educación, del esfuerzo continuo y de la práctica constante de la virtud en la formación del mejor hombre, del καλὸς κἀγαθός. Cabe agregar que la alcurnia es importante, pero la práctica de la virtud y del conocimiento es fundamental.

A mi juicio, la alegoría llamada Ἄρετη, Sócrates y Jenofonte desempeñan el papel de pedagogos: su misión es educar a la juventud y encaminarla hacia la vida virtuosa, por eso buscan que sus seguidores se conviertan en hombres de bien, respetuosos con los dioses, seres moderados, dispuestos al trabajo constante, deseosos de gloria y de honores, útiles y bondadosos con su familia, con sus amigos y con su ciudad, de esta forma serán verdaderamente felices. Además de esto, los tres educadores recomiendan a los muchachos que, cuando quieran aprender algo, acudan directamente con los expertos en el área de su interés: milicia, hípica, agricultura, etc.

A todas luces el mito de Pródico de Ceos hizo posible que el historiador causara mayor impacto en los adolescentes, quienes, al igual que el jovencito Heracles, son más vulnerables ante los vicios, pero al mismo tiempo son quienes mejor reaccionan frente a ejemplos de seres virtuosos y heroicos.

Para concluir, en diversas épocas el relato compuesto por Pródico y transmitido por Jenofonte sirvió como *exemplum* para educar a los adolescentes. Baste mencionar que fue incluido en uno de los primeros libros ilustrados para niños, el famoso *Orbis sensualium pictus*, escrito por el pedagogo Comenius hacia 1658. Precisamente en el capítulo dedicado a la Ética aparece primero la imagen alusiva y luego el texto que dice “*Adverte, juvenis, imitare Herculem*”.<sup>93</sup>

RESUMEN

En este artículo deseo demostrar que en *Memorables*, II, 1, 21-34, Jenofonte incluye el mito de Heracles en la encrucijada entre la Virtud y el Vicio porque el relato de Pródico coincide con su paradigma educativo. A mi juicio, el autor ateniense retoma el pasaje ya que la Virtud sintetiza el ideal pedagógico tanto de Sócrates como del historiador. Con el fin de lograr mi objetivo, luego de referirme a Pródico y a la figura de Heracles, mencionaré el relato y después señalaré las características comunes en Sócrates, Iscómaco y el hiparco ateniense, personajes clave usados por el historiador para difundir su propuesta educativa cuya finalidad es fomentar la vida virtuosa de los ciudadanos. Tras analizar a dichos protagonistas es posible notar que Jenofonte está convencido de la trascendencia de la educación, del esfuerzo continuo y de la práctica constante de la virtud en la formación del mejor hombre, del καλὸς κἀγαθός. Para desarrollar esta investigación me baso principalmente en *Memorables*, *Económico* e *Hiparco* de Jenofonte; en cuanto a autores modernos, mis fuentes principales son Louis-André Dorion y Emma Stafford.

PALABRAS CLAVE

Jenofonte; Heracles; Pródico; Sócrates; Educación antigua; Virtud.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLAN, A.; ANAGNOSTOU-LAOUTIDES, E.; STAFFORD, E. (eds.). **Herakles Inside and Outside the Church. From the First Apologists to the End of the Quattrocento**. Boston: Brill, 2020.
- ALTMAN, W.H.F. Xenophon the Educator. In: MINTZ, Avi I. (ed.). **A History of Western Philosophy of Education in Antiquity, vol. 1**. London: Bloomsbury Academic, 2021. p. 75-95.
- AMIT, N.A. Xenophon's Virtue Personified. **Kentron**. Paris, 32, 2016, p. 137-150. DOI: <https://doi.org/10.4000/kentron.855>.
- ARISTÓFANES. **Comedias II**: Las nubes, Las avispas, La paz, Los pájaros. Introducciones, traducciones y notas Luis M. Macía Aparicio. Madrid: Gredos, 2007a.
- ARISTÓFANES. **Comedias III**: Lisístrata, Las tesmoforias, Las ranas, La asamblea de las mujeres, Pluto. Introducciones, traducciones y notas Luis M. Macía Aparicio. Madrid: Gredos, 2007b.
- ATENEIO. **Banquete de los eruditos**: libros XI-XIII. Traducción Lucía Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Gredos, 2014.
- AZOULAY, V. **Xénophon et les graces du puvoir**: de la charis au charisme. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2004.
- COMENIUS, J. A. **Orbis sensualium pictus**. Translation Charles Hoole. New York: T. & J. Swords, 1810.
- DAVIES, M. The Hero at the Crossroads: Prodicus and the Choice of Heracles. **Prometheus**, Firenze, 39, 2013, p. 3-17.
- DIMAURO, E. Prodicus e le ΕΠΙΔΕΙΞΕΙΣ da 50 dracme. **Rivista di Cultura Classica e Medioevale**. Pisa, v. 54, n. 1, genn.-giugno, 2012, p. 21-56.
- DIOGENES LAERTIUS. **Lives of Eminent Philosophers I**. Translation R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- DORION, L.-A. Héraclès entre Prodicos et Xénophon. **Philosophie Antique**. Paris, 8, 2008, p. 85-114. DOI: <https://doi.org/10.4000/philosant.4558>.
- EURÍPIDES. **Tragedias II**: Suplicantes, Heracles, Ion, Las troyanas, Electra, Ifigenia entre los tauros. Introducción, traducción y notas: José Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1985.
- FEMENÍAS, M.L. Los inicios de la retórica aristotélica: el *Grilo*. **ENDOXA**. Madrid, 1 (7), 1996, p. 43-57. DOI: <https://doi.org/10.5944/endoxa.7.1996.4864>
- FILÓSTRATO. **Vida de los sofistas**. Introducción, traducción y notas María Concepción Giner Soria. Madrid: Gredos, 1999.

- GIOMBINI, S. Prodicus al bivio. Ancora sull'antilogia. **Peitho**: Examina Antiqua. Polonia, 1 (8), 2017, p. 187- 200.
- GOSLING, J.C.B.; TAYLOR, C.C.W. **The Greeks on Pleasure**. New York: Oxford University Press, 1982.
- GRAY, V. The Linguistic Philosophies of Prodicus in Xenophon's 'Choice of Heracles'. **Classical Quarterly**. Cambridge, v. 56, n. 2, 2006, p. 426-435.
- HARDER, M.-P. Dialectique du sujet et virilité héroïque: la fable d'Hercule à la croisée des chemins et la question du genre. **Revue de Littérature Comparée**. Paris, v. 334, n. 2, 2010, p. 145-163.
- HUSS, B. The Dancing Sokrates and the Laughing Xenophon, or the Other "Symposium". **The American Journal of Philology**. Baltimore, v. 120, n. 3, 1999, p. 381-409.
- JENOFONTE; PSEUDO JENOFONTE. **Obras menores**: Hierón, Agesilao, La república de los lacedemonios, Los ingresos públicos, El jefe de la caballería, De la equitación, De la caza; **La república de los atenienses**. Introducciones, traducciones y notas Orlando Guntiñas Tuñón. Madrid: Gredos, 1984.
- JENOFONTE. **Anábasis**. Traducción y notas Ramón Bach Pellicer. Madrid: Gredos, 1991.
- JENOFONTE. **Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates**. Introducciones, traducciones y notas Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.
- JOHNSON, D.M. From Generals to Gluttony: *Memorabilia* Book 3. In: STAVRU, A.; MOORE, C. (eds.). **Socrates and the Socratic Dialogue**. Leiden: Brill, 2018, p. 481-499. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004341227\\_0244](https://doi.org/10.1163/9789004341227_0244).
- KUNTZ, M. The Prodikeyan 'Choice of Herakles' a Reshaping of Myth. **The Classical Journal**. Cambridge, v. 89, n. 2, dec. 1993-jan. 1994, p. 163-181.
- LORAUX, N. **Las experiencias de Tiresias**: Lo masculino y lo femenino en el mundo griego. Traducción C. Cerna y J. Pòrtulas. Barcelona: El Acantilado, 2004.
- PLATÓN. **Diálogos I**: Apología, Critón, Eutífrón, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras. Traducción y notas J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual. Madrid: Gredos, 1985.
- PLATÓN. **Diálogos III**: Fedón, Banquete, Fedro. Traducción y notas C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1986.
- ROCCHETTE, B. Héraclès à la croisée des chemins. Un *topos* dans la littérature gréco-latine. **Les Études Classiques**. Belgique, LXVI, 1998, p. 105-113.

SANSONE, D. Heracles at the Y. **The Journal of Hellenic Studies**. Cambridge, v. 124, 2004, p. 125-142.

SANSONE, D. Xenophon and Prodicus' Choice of Heracles. **Classical Quarterly**. Cambridge, v. 65, n. 1, may 2015, p. 371-377. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0009838814000895>.

SÓFOCLES. **Tragedias**. Traducción Assela Alamillo. Madrid: Gredos, 1981.

STAFFORD, E. Vice or Virtue? Herakles and the Art of Allegory. In: RAWLINGS, L.; BOWDEN, H. (eds.). **Herakles and Hercules: Exploring a Graeco-Roman Divinity**. Wales: The Classical Press of Wales, 2005. p. 71-96.

STAFFORD, E. **Herakles**. London: Routledge, 2012.

STAFFORD, E. Hercules' Choice: Virtue, Vice and the Hero of the Twentieth-Century Screen. In: ALMAGOR, E.; MAURICE, L. (eds.). **The Reception of Ancient Virtues and Vices in Modern Popular Culture: Beauty, Bravery and Glory**. Leiden: Brill, 2017. p. 140-166.

XENOPHON. **Opera omnia**. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1921. vol. 2.

- <sup>1</sup> JENOFONTE, *Memorables*, II, 1, 21: Πρόδικος δὲ ὁ σοφὸς ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ Ἡρακλέους, ὅπερ δὴ καὶ πλείστοις ἐπιδείκνυται. Véase también *Memorables*, II, 1, 34: οὕτω πως διώκει Πρόδικος τὴν ὑπ' Ἀρετῆς Ἡρακλέους παιδείουσιν· ἐκόσμησε μὲντοι τὰς γνώμας ἔτι μεγαλειότεροις ῥήμασιν ἢ ἐγὼ ὦν. PLATÓN, *Banquete*, 177b, refiere que Pródico escribe elogios a Heracles. Agradezco las observaciones de los dictaminadores anónimos, sus comentarios ayudaron a mejorar este trabajo.
- <sup>2</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 315c-d, y *Banquete*, 177b. Para detalles acerca de las lecturas públicas y los cursos especializados que impartía Pródico de Ceos, véase DIMAURO, 2012, p. 21-56.
- <sup>3</sup> JENOFONTE, *Banquete*, I, 5 y IV, 62.
- <sup>4</sup> FILÓSTRATO, *Vidas de los sofistas*, I, 482-483.
- <sup>5</sup> ROCCHETTE, 1998, p. 105-113, y GIOMBINI, 2017, p. 188. Cabe señalar que en la época clásica la educación antigua y la nueva reivindican a este héroe, por eso recurren a él como modelo, aprovechando los claroscuros de su comportamiento (LORAUX, 2004, p. 369).
- <sup>6</sup> Véanse STAFFORD, 2005, p. 71-96; STAFFORD, 2012; STAFFORD, 2017, p. 140-166, y ALLAN et al., 2020.
- <sup>7</sup> ARISTÓFANES, *Las ranas*, 107-115.
- <sup>8</sup> ARISTÓFANES, *Las nubes*, 1045-1054.
- <sup>9</sup> ARISTÓFANES, *La paz*, 741.
- <sup>10</sup> ARISTÓFANES, *Los pájaros*, 1604.
- <sup>11</sup> SÓFOCLES, *Traquinias*, 248-257 y 459-460, respectivamente.
- <sup>12</sup> EURÍPIDES, *Heracles*, 697 ss.
- <sup>13</sup> EURÍPIDES, *Heracles*, 851-853.
- <sup>14</sup> LORAUX, 2004, p. 262-263. Ateneo (*Banquete de los eruditos*, XII, 512e) señala que las aguas termales estaban consagradas al Anfitríonida y para referirse a las camas suaves se usaba la expresión “lecho de Heracles”.
- <sup>15</sup> STAFFORD, 2005, p. 88-89; Idem, 2012, p. 104-136; Idem, 2017, p. 141 y 144.
- <sup>16</sup> DORION, 2008, p. 107.
- <sup>17</sup> JENOFONTE, *Memorables*, II, 1, 1; véanse también GOSLING; TAYLOR, 1982, p. 40.
- <sup>18</sup> DIMAURO, 2012, p. 36.
- <sup>19</sup> Esto coincide con JENOFONTE, *La república de los lacedemonios*, 2, 1, donde el autor ateniense informa que, cuando los niños dejan la infancia y entran a la adolescencia, los otros griegos les quitan a los pedagogos, a los maestros y nadie manda sobre ellos, ya que los dejan independientes.
- <sup>20</sup> Dorion (2008, p. 104) señala que la apariencia y la actitud de Ἀρετή corresponde a lo que Licurgo pide a los adolescentes espartanos.
- <sup>21</sup> STAFFORD, 2005, p. 75.
- <sup>22</sup> HARDER, 2010, p. 146, y DAVIES, 2013, p. 9, n. 25.
- <sup>23</sup> Al parecer Jenofonte acortó un poco el relato y suprimió la respuesta del joven (DIMAURO, 2012, p. 38). Cabe señalar que las hazañas de Heracles eran muy famosas y se sabía que al final el héroe fue divinizado; por lo tanto considero que no era necesario explicar su decisión final.
- <sup>24</sup> KUNTZ, 1993-1994, p. 165.
- <sup>25</sup> Idem, ibidem, p. 180. Considero que el énfasis pedagógico de este relato coincide con el carácter de Jenofonte quien, como buen divulgador, desea que toda su audiencia comprenda sus escritos (JOHNSON, 2018, p. 498).
- <sup>26</sup> STAFFORD, 2012, p. 123.
- <sup>27</sup> DIMAURO, 2012, p. 29.
- <sup>28</sup> SANSONE, 2004, p. 140, y Idem, 2015, p. 377. Conviene mencionar que, cuando apareció esta obra de Jenofonte, con probabilidad estaban vivos Isócrates (alumno de Pródico), Platón y el propio Aristipo, quienes podrían

haber desmentido lo relatado por el historiador (Idem, 2015, p. 376). También es evidente que en el mito de Heracles aparecen los temas tradicionales del pensamiento aristocrático (DIMAURO, 2012, p. 27).

<sup>29</sup> SANSONE, 2015, p. 373-374.

<sup>30</sup> GRAY, 2006, p. 432.

<sup>31</sup> GIOMBINI, 2017, p. 194, 195 y 197.

<sup>32</sup> Como afirma Bernard Huss (1999, p. 382), el historiador no cita textualmente a otros autores, sino que reacomoda los elementos que toma de ellos según sus propias necesidades, con la finalidad de crear nuevas obras de arte que son sencillamente “jenofónicas”.

<sup>33</sup> JENOFONTE, *De la caza*, 13, 1-6.

<sup>34</sup> DORION, 2008, p. 94.

<sup>35</sup> Idem, *ibidem*, p. 95 y 96.

<sup>36</sup> Idem, *ibidem*, p. 101.

<sup>37</sup> Idem, *ibidem*, p. 107-108.

<sup>38</sup> JENOFONTE, *Memorables*, I, 2, 4-5.

<sup>39</sup> JENOFONTE, *Memorables*, I, 2, 1.

<sup>40</sup> JENOFONTE, *Memorables*, IV, 5, 1. Coincido con David M. Johnson (2018, p. 489) en que Sócrates no es un líder, sino un maestro de líderes y Jenofonte es un ejemplo de líder exitoso educado por el filósofo.

<sup>41</sup> JENOFONTE, *Memorables*, IV, 5, 3-6.

<sup>42</sup> JENOFONTE, *Memorables*, I, 3, 5-6. Jenofonte está de acuerdo con Sócrates en que comer en exceso hace evidente una decadencia moral y corporal, quien padece este vicio está descalificado políticamente (AZOULAY, 2004, p. 123).

<sup>43</sup> JENOFONTE, *Memorables*, I, 5, 1 y 6; II, 1, 1; I, 3, 5-8, y IV, 5, 1-12.

<sup>44</sup> JENOFONTE, *Memorables*, IV, 5, 8-9; I, 3, 15, y II, 1, 33.

<sup>45</sup> JENOFONTE, *Memorables*, I, 1, 2; I, 1, 4; IV, 3, 2, y I, 4, 19.

<sup>46</sup> JENOFONTE, *Memorables*, I, 2, 4, y I, 6, 7.

<sup>47</sup> JENOFONTE, *Memorables*, II, 1, 18-19.

<sup>48</sup> JENOFONTE, *Memorables*, II, 7, 7.

<sup>49</sup> JENOFONTE, *Memorables*, II, 6, 39.

<sup>50</sup> JENOFONTE, *Memorables*, I, 2, 6-7.

<sup>51</sup> JENOFONTE, *Memorables*, I, 2, 7-8 y 14; II, 4, 5-7, y II, 6, 8-15.

<sup>52</sup> JENOFONTE, *Memorables*, III, 1, 2-3; III, 4, 6, y III, 3, 9.

<sup>53</sup> JENOFONTE, *Memorables*, III, 2, 4.

<sup>54</sup> JENOFONTE, *Económico*, v, 1. En v, 1-17, Sócrates realiza un elogio de la agricultura.

<sup>55</sup> JENOFONTE, *Memorables*, I, 2, 1-2.

<sup>56</sup> JENOFONTE, *Memorables*, IV, 8, 11.

<sup>57</sup> JENOFONTE, *Banquete*, IV, 15.

<sup>58</sup> JENOFONTE, *Memorables*, IV, 1, 1.

<sup>59</sup> JENOFONTE, *Económico*, VI, 14-17, y XI, 6.

<sup>60</sup> JENOFONTE, *Económico*, XI, 8.

<sup>61</sup> JENOFONTE, *Económico*, XI, 14 y 18.

<sup>62</sup> JENOFONTE, *Económico*, XI, 12.

<sup>63</sup> JENOFONTE, *Económico*, XI, 15, 17 y 18.

<sup>64</sup> JENOFONTE, *Económico*, XX, 15.

<sup>65</sup> JENOFONTE, *Económico*, XXI, 5-6.

<sup>66</sup> JENOFONTE, *Económico*, XI, 8.

<sup>67</sup> JENOFONTE, *Económico*, XIV, 10. Iscómaco premia a sus mejores trabajadores y castiga a los malos (XII, 19).

<sup>68</sup> JENOFONTE, *Económico*, XII, 11-14.

<sup>69</sup> JENOFONTE, *Económico*, XI, 9 y 22.

- <sup>70</sup> JENOFONTE, *Económico*, x, 2-9, en este pasaje Jenofonte censura el uso de cosméticos.
- <sup>71</sup> JENOFONTE, *Económico*, xi, 25.
- <sup>72</sup> JENOFONTE, *Económico*, xvi-xix, y ix, 11-13.
- <sup>73</sup> JENOFONTE, *Memorables*, iv, 2, 11.
- <sup>74</sup> JENOFONTE, *Económico*, i, 19-20, y 22.
- <sup>75</sup> JENOFONTE, *Híparco*, vii, 1.
- <sup>76</sup> JENOFONTE, *Híparco*, i, 1-2, y iii, 1-5.
- <sup>77</sup> JENOFONTE, *Híparco*, v, 11 y 14; vi, 1 y 6; vii, 4; ix, 8-9.
- <sup>78</sup> JENOFONTE, *Híparco*, vi, 3, y vii, 5.
- <sup>79</sup> JENOFONTE, *Híparco*, iv, 14.
- <sup>80</sup> JENOFONTE, *Híparco*, vi, 4-6.
- <sup>81</sup> JENOFONTE, *Híparco*, iv, 2-5, y todo el libro iii.
- <sup>82</sup> JENOFONTE, *Memorables*, i, 7, donde Sócrates menciona la falta de buenos jefes militares.
- <sup>83</sup> JENOFONTE, *Híparco*, iv, 2-5.
- <sup>84</sup> JENOFONTE, *Híparco*, v, 4.
- <sup>85</sup> JENOFONTE, *Híparco*, i, 22, y ii, 2.
- <sup>86</sup> JENOFONTE, *Híparco*, i, 11 y 12. En las *Nubes*, Aristófanes se refirió a la desmedida pasión por los caballos, ya que esta costosa afición del joven Fidípides ocasionó la ruina de su padre.
- <sup>87</sup> JENOFONTE, *Económico*, i, 19-20, y 22.
- <sup>88</sup> JENOFONTE, *Híparco*, viii, 7. Al respecto, Jenofonte es coherente con su idea de que los líderes tienen que procurar la felicidad de la gente que está a su cargo y de su ciudad.
- <sup>89</sup> DIOGENES LAERTIUS, *Lives of eminent philosophers*, ii, 53-55. Véase también FEMENÍAS, 1996, p. 44.
- <sup>90</sup> Giombini (2017, p. 192) señala que Pródico ofrecía la libertad narrativa para establecer una conexión, con finalidad apologética, entre Sócrates y un sabio muy famoso.
- <sup>91</sup> DORION, 2008, p. 106. Al respecto, Dimauro (2012, p. 43) afirma que, por sus implicaciones ideológicas, este relato se encuentra profundamente arraigado en el ADN conceptual de Jenofonte. Amit (2016, p. 140, n. 16) señala que las virtudes descritas por *Areté* son típicamente jenofónicas.
- <sup>92</sup> Coincido con William Altman (2021) en que Jenofonte nos enseña a dirigir en todas sus obras, mediante precepto, ejemplo e imagen; y su papel como educador se detecta más en sus escritos.
- <sup>93</sup> COMENIUS, *Orbis sensualium pictus*, cap. cxii, edición de 1810.

# *Gynaikeología: O econômico de Xenofonte e Leo Strauss*<sup>1</sup>

Manel García Sánchez

## RESUMO

Leo Strauss se utilizou de Xenofonte em toda a sua produção filosófica. Em sua constante análise do discurso socrático, Strauss não resistiu em fazer uma interpretação do *Econômico* de Xenofonte. Neste artigo, analisaremos a relação de Strauss com Xenofonte e, sucintamente, o seu exercício hermenêutico dos capítulos de seus comentários sobre o *Econômico* intitulados *gynaikeología*, e o compararemos com duas abordagens da filosofia, primeiro, de mãos dadas com o uso dos prazeres de Michel Foucault e, em seguida, um trabalho recente sobre a filosofia grega da economia de Étienne Helmer.

## PALAVRAS-CHAVE

Xenofonte; *Econômico*; Leo Strauss; Gênero; Filosofia grega da economia.

SUBMISSÃO 28.1.2022 | APROVAÇÃO 17.3.2022 | PUBLICAÇÃO 1.9.2022

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i42.49623>

A

tradição da ética e da filosofia política clássica e a sua relação com o pensamento moderno, ou contemporâneo, têm sido um motivo recorrente de pesquisa e análise, mas poucos transitaram por esse terreno com tanta paixão, analisando com requinte forense e a precisão de um relojoeiro suíço, como Leo Strauss (1899-1973),<sup>2</sup> apologista pertinente da dívida e da continuidade da filosofia política da modernidade com o mundo clássico, especialmente, como apontou Arnaldo Momigliano,<sup>3</sup> como “o defensor da lei natural dos antigos contra a lei natural dos modernos”.<sup>4</sup> Leo Strauss foi considerado por alguns como um crítico implacável da democracia de massas, enquanto para outros ele sempre foi um adversário do liberalismo. Ele e os seus discípulos, conhecidos como straussianos, foram denunciados como elitistas antiamericanos ou como patriotas exacerbados.<sup>5</sup> No entanto, a unanimidade reside em considerar o seu paciente trabalho de exegeta da filosofia e da cultura gregas, um promotor do renascimento do racionalismo político clássico e um modelo de como se deve “aprender a escrever lendo” e como deveríamos ler prestando atenção ao conteúdo da forma, sabendo ler nas entrelinhas, dando também apalavra aos silêncios intencionais ou não intencionais de um autor, especialmente naqueles pensadores que foram perseguidos ou censurados, estabelecendo uma distinção entre o pensamento esotérico e o exotérico.<sup>6</sup> Xenofonte não foi um profeta em sua terra: escondido sob a longa sombra de Platão, o seu filolaconismo sólido fez de sua figura um inimigo – injustiçado – da democracia, quando não, simplesmente um historiador ou um filósofo menor. Talvez devêssemos escrever também, quando se trata da Grécia antiga, e acrescentando Michel Foucault a Leo Strauss, a arqueologia dos seus silêncios sobre o gênero.

O catálogo de virtudes e vícios que a filosofia clássica nos ofereceu sobre o bom e o mau governo era amplo e variado. Tucídides, Sócrates, Platão, Aristóteles, Lucrecio ou, no caso que nos concerne, Xenofonte constituíram para Strauss um rico

manancial de exemplos de prudência, justiça, fortaleza, moderação e temperança, de clemência e generosidade, enfim, de virtudes benéficas – tanto para a república quanto para o reino – e imprescindíveis na *práxis* política dos governantes de ontem e de hoje. Não devemos perdê-lo de vista porque, como veremos, a abordagem de Strauss sobre o *Econômico* de Xenofonte se insere nessa mesma linha, ou seja, uma abordagem ética e política da *kalokagathía* do homem e do cidadão honesto e um antídoto para a noção fracassada de progresso moral das filosofias do séc. XIX e os horrores e atrocidades do séc. XX.

A razão para este eterno retorno da filosofia política e da ética clássica responde sensivelmente ao fato de que os sistemas políticos e morais gregos definiram, quase completamente, as formas possíveis de organização política ou de conduta moral que podem ser esperadas, algo que Leo Strauss intuiu desde o início de sua carreira em Marburgo e sob a orientação, entre outros, de Karl Reinhardt que, iniciando-o no pensamento de Nietzsche, descobriu que a face da verdade nem sempre mostra um rosto amável e, como Jano, é sempre duplo. Já em Hamburgo, com Ernst Cassirer, ou em Freiburg, com Edmund Husserl, Martin Heidegger ou, especialmente, o neokantiano Julius Ebbinghaus, ele refletiu, novamente a partir do misógino Nietzsche, sobre a inutilidade da história para a vida.<sup>7</sup>

Se nos voltarmos para Xenofonte, a sorte não acompanhou a valorização dos seus talentos; filho de Grilo, discreto e de extrema beleza corporal, segundo Diógenes de Laércio (*Vidas e opiniões dos filósofos ilustres*, II. 48), mas um historiador menor, se comparado a Heródoto ou a Tucídides, e um filósofo menor, em comparação a outros socráticos e com o maior dos socráticos, que foi Platão.<sup>8</sup> Escritor de prosa propedêutica, chamada de a “musa ática pela doçura de seu estilo” (*Vidas e opiniões dos filósofos ilustres*, II. 58), adequado e uma ótima opção para iniciarmos na língua grega, antes de nos apresentar à prosa exagerada e à sintaxe e hipotaxia de filólogos clássicos renomados e militantes. Militar e filolacônico convicto, traidor de sua pátria Atenas. Mercenário e amigo a serviço do usurpador do trono persa, Ciro, o Jovem, personagem

também do *Econômico*. Muitos vícios e poucas virtudes para uma das vozes mais inspiradoras e ricas da literatura grega; uma fonte insubstituível e um homem cuja honestidade devemos a preservação e a autoria da obra de Tucídides, bem como de boa parte do conhecimento dos costumes e das instituições dos persas e espartanos, sendo o autor de uma obra, o *Econômico*, em que a esposa de Iscômaco nos introduz como poucos no mundo do *oikos* e do trabalho feminino, na Atenas Clássica.<sup>9</sup>

Strauss resgatou Xenofonte do ostracismo e o defendeu daqueles que sempre falaram do ateniense de forma condescendente,<sup>10</sup> pois ele foi tratado com condescendência desde o séc. XIX, a partir do momento em que o seu brilho se apagou. Com a reabilitação que promoveu de Xenofonte como um dos grandes filósofos políticos e morais de todos os tempos, Strauss encontrou no autor ateniense um de seus companheiros de viagem mais assíduos, como ele um exilado vítima de um tempo de angústia, inquietação e turbulência. Strauss sabia que Xenofonte foi um autor muito admirado até o séc. XVIII, também no que diz respeito ao *Econômico*,<sup>11</sup> mas nunca se esqueceu de que ao mesmo tempo foi considerado muitas vezes de pouco valor, tanto como filósofo quanto como historiador, daí até hoje, por mais que Xenofonte tenha sido um protagonista destacado na recepção da filosofia política clássica na modernidade, e para Strauss um autor comparável a Platão ou Aristóteles em valor, como soube intuir Maquiavel, outro companheiro de viagem habitual de Strauss.<sup>12</sup>

Nem verdadeiro filósofo, nem verdadeiro historiador, dizíamos, a sua figura sempre oscilou entre a censura, o elogio e, na maioria das vezes, a indulgência. Um exemplo é a avaliação de um conhecedor confiável da filosofia grega como W.K.C. Guthrie, que encontra nos escritos de Xenofonte poucas evidências de um pensamento filosófico profundo. Mas, a verdade é que Xenofonte foi um dos autores mais lidos e seguidos na Antiguidade<sup>13</sup> e na Modernidade.<sup>14</sup> O ateniense foi uma rica fonte de inspiração para as reflexões sobre a liderança, a estratégia ou sobre a concepção de um comandante ideal<sup>15</sup> e *kalokagathía*,<sup>16</sup> seja de um império através da figura de Ciro ou Agesilau, ambos paradigmas de *vir virtutis*, da

cidade e da humanidade junto a Sócrates, ou de uma fazenda como no *oikos* de Iscômaco no *Econômico* – tema que nos ocupará neste trabalho – obra que também foi recuperada por Strauss para a sua filosofia política, não raro como exercício de realismo político e de aperfeiçoamento moral. Leo Strauss sempre afirmou que Xenofonte é um autor essencial também para o nosso tempo.<sup>17</sup> Strauss prescreveu para o séc. XX o filósofo Xenofonte, “necessário para tornar o mundo um mundo”, mas, porque não, por meio do uso da ironia.<sup>18</sup> Talvez ninguém como Leo Strauss tenha insistido tanto em trazer Xenofonte de volta do exílio que lhe foi injustamente imposto, entre os filósofos, já na antiguidade, por conta da longa sombra deixada por Platão.

Como dissemos, as leituras de Xenofonte foram diversas ao longo dos séculos, desde os tempos antigos. A avaliação do ateniense oscilou, de considerá-lo um reacionário filolacônico, inimigo da democracia e da sociedade aberta<sup>19</sup> – a *dark vision* que Vivienne J. Gray<sup>20</sup> atribui às interpretações de James Tatum ou Christopher Nadon,<sup>21</sup> ou quando Christopher Tuplin<sup>22</sup> considera Xenofonte um manipulador sofisticado e ingênuo –, até ver no ateniense o arquiteto de uma meritocracia fundada em políticos virtuosos e paternais<sup>23</sup> – para os socráticos, a virtude é a essência da política e, para Platão e Aristóteles, um assunto de especialistas. Contudo, o habitual foi considerar Xenofonte – tal como o fizeram Jean Luccioni, W.E. Higgins, James Tatum, Christopher Nadon, Bodil Due, Waller R. Newell ou Deborah Gera, com mais ou menos veemência<sup>24</sup> – como um socrático e um inimigo declarado da democracia, para quem a superioridade do sistema político espartano era um dogma de fé – “*un de ces agents de propagande au service de Sparte*”.<sup>25</sup> A isso deve-se somar o que emerge da leitura de Xenofonte em resposta à crise na Grécia, no séc. IV a.C.:<sup>26</sup> ou um ideal pan-helênico ou, para os realistas políticos, que uma monarquia opressora e centralizada é imanente ao império – que segundo Pierre Carlier<sup>27</sup> seria um aviso às cidades gregas –, o que na Europa moderna acabaria sendo o absolutismo monárquico, sempre opressor, embora nem sempre centralizado. Talvez Jean Luccioni<sup>28</sup> tenha razão ao afirmar que Xenofonte, um

*grand imaginaire*, pensava que uma monarquia militar, aplicada a um grande estado e onde os amigos do príncipe ocupariam os cargos mais relevantes (aristocracia ou oligarquia?), seria o remédio ideal para todos os males de algumas *póleis* gregas em decadência e que haviam sucumbido ao feitiço da democracia radical. Mas esse não é o problema em questão agora.

No entanto, e sem dúvida, ninguém demonstrou maior interesse por Xenofonte como um filósofo político, no sentido clássico grego de político, ou seja, ética somada à política, do que Leo Strauss.<sup>29</sup> Este defendeu repetidamente, até o final de sua carreira, a figura de Xenofonte e buscou na ironia do ateniense o verdadeiro sentido de sua filosofia, daquela tensão permanente entre a filosofia e a cidade.<sup>30</sup>

Na verdade, a iniciação de Strauss com Xenofonte foi precoce, com um estudo sobre *A constituição dos lacedemônios* intitulado *The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon* (1939), às portas de um “confronto bárbaro” que, como Xenofonte e Atenas, levaria Strauss – por sua condição de judeu – a viver sob o sol dos exilados nos Estados Unidos da América, após deixar a Alemanha em 1932 para prosseguir com os seus estudos na França e na Inglaterra, desde que se tornou impossível o seu retorno com a terrível tomada de poder da barbárie de Hitler, em 1933, sendo este um contexto dramático que mais uma vez levou à perseguição do filósofo na cidade. Pouco depois surgiria a publicação de *On Tyranny: an Interpretation of Xenophon's Hiero* (1948) – esta edição foi ampliada em 1963, com um debate entre Strauss e Alexandre Kojève –, *Greek Historians* (1968), *Xenophon's Socratic Discourse* (1970) e *Xenophon's Socrates* (1972), obras que poderiam se somar ao capítulo sobre *Xenophon's Anabasis* publicada postumamente em seus *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983) ou para Xenofonte que aparece em seus estudos sobre a relação de Sócrates com Atenas em *The City and Man* (1964) ou em *Socrates and Aristophanes* (1966). Em geral, também merece atenção especial os seus seminários sobre Xenofonte e os filósofos políticos clássicos.<sup>31</sup>

Dissemos que *The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon* (1939) foi o primeiro texto extenso de Strauss dedicado à filosofia

política clássica, após o seu interesse inicial por Spinoza, Hobbes ou pelo pensamento árabe e judaico, independentemente de aceitarmos ou não a sua visão polêmica d'*A constituição dos lacedemônios* como uma sátira mordaz de Esparta e o seu regime totalitário.<sup>32</sup>

Em 1948, Strauss voltou a Xenofonte com o seu *On Tyranny. An interpretation of Xenophon's Hiero*<sup>33</sup> – Strauss pediu a Kojève “review it in *Critique or, for that matter, in any other French periodical*” pela simples razão de “*how modern Xenophon is*”<sup>34</sup> –, ao qual poderíamos acrescentar a crítica de Eric Voegelin<sup>35</sup> e uma nova reflexão de Strauss intitulada *Restatement on Xenophon's Hiero* que foi publicada em uma edição francesa de 1954. Nesta obra Strauss quis destacar como o pensamento político clássico, sem “*to relate his thought to his 'historical situation'*” – por um erro tão temerário sempre se paga um preço oneroso, e com Strauss não foi diferente<sup>36</sup> –, era muito mais útil do que as ciências sociais contemporâneas, principalmente para ajudar na reflexão sobre o surgimento dos totalitarismos do séc. XX, de fato, para Strauss “*Plato and other classical thinkers seemed to have interpreted for us the horrors of the twentieth century*”.<sup>37</sup> Os totalitarismos seriam variantes da tirania do período clássico reforçadas pela tecnologia e a ideologia; usando a ideia de Xenofonte da impossibilidade de uma teoria da tirania benfeitora, que inevitavelmente, e antecipando Maquiavel, faz a identificação entre o rei e o tirano e da tirania, como um regime político degenerado, não pode ser corrigida mesmo quando busca um guia na filosofia. Em *Restatement on Xenophon's Hiero*<sup>38</sup> (1954), Strauss se voltou com mais detalhes sobre a tirania e insistiu, novamente, no *Hierão* de Xenofonte e a tirania em seu curso de inverno de 1963 e para encontrar a resposta para a melhor definição possível de realeza.

No mesmo ano que foi publicado *Thoughts on Machiavelli* (1958), Strauss proferiu cinco palestras na Universidade de Chicago, intituladas *The Problem of Socrates: Five Lectures*, publicado em 1989. Nelas, mais uma vez, evidenciamos um recurso constante em Strauss, ou seja, o de tomar Xenofonte como um de seus guias entre os autores clássicos.

Mas Strauss se interessou plenamente por Xenofonte a partir dos anos 60 do século passado. No inverno de 1963, no Departamento de Ciência Política da Universidade de Chicago, Strauss dedicou um seminário ao autor ateniense, o já citado *Lectures on Xenophon*, onde analisou minuciosamente, nas entrelinhas, as *Memoráveis*, o *Econômico*, o *Hierão*, *Constituição dos atenienses*, *Constituição dos lacedemônios* e *Ciropédia*.<sup>39</sup>

Em *The City and Man* (1964), Strauss ainda não havia decidido se Xenofonte seria o principal filósofo ou historiador, optando por dedicar os três capítulos da obra a Aristóteles, Platão e Tucídides. Mas, como o tema de *The City of Man* não era outro, nas palavras de Strauss do que “*the theme of classical political philosophy*”<sup>40</sup> e “*the doubt of the modern project*”,<sup>41</sup> pode-se considerar que Xenofonte está latente diante do temor do triunfo do comunismo que supusesse “*the victory of most extreme form of Eastern despotism*”, culminando, mais uma vez, no tema do despotismo oriental.

Depois de seu *Socrates and Aristophanes* (1966), *Jerusalem and Athens* (1967), *Liberalism Ancient and Modern* (1968), veio a resenha *Greek Historians* (1968), um pedido de desculpas a Xenofonte, o historiador das *Helênicas* e a qual Strauss confrontava aqueles que foram condescendentes com o ateniense e o seu valor como filósofo ou historiador. No entanto, seria com *Xenophon's Socratic Discourses: an Interpretation of the Oeconomicus* (1970), com *Xenophon's Socrates* (1972) e com *Xenophon's Anabasis* (1975), publicado em *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983), quando Strauss voltaria a Xenofonte. No póstumo *Xenophon's Anabasis*, no entanto, Strauss foi vítima de alguns dos clichês sobre o Grande Rei da Pérsia, oriundos da tradição clássica e que perduraram por uma longa duração.<sup>42</sup>

Contudo, antes de começar o nosso *tour* pelo *Econômico* de Strauss, devemos detalhar primeiro o que nos oferecia a obra de Xenofonte<sup>43</sup> como fonte de inspiração para uma *gynaikeologia*.

No *Econômico*, Xenofonte nos deixou uma das descrições mais completas do trabalho doméstico feminino, comparando-o com as tarefas das abelhas. Em um diálogo entre Iscômaco e

Sócrates, o primeiro se refere ao papel reservado à sua esposa dentro do *oikos*, incluindo o gineceu (*gynaikeion*) separado do espaço masculino (*andron*) por uma porta fechada com uma espécie de trinco no formato de bolota (*bálanos*) – curiosamente, a mesma palavra significa “glande” – que ao cair por um orifício interior da caixa que a continha, imobilizava o ferrolho. Para extraí-lo e poder abrir novamente, era necessário um gancho especial, como a chave de um cinto de castidade que estava na posse do marido.

A dona da casa, como a rainha das abelhas, controla o trabalho que se realiza dentro do *oikos*, uma disciplina que se soma à educação moral e ao aprendizado do trabalho doméstico que realiza nas mãos do marido (Xen. *Oec.* 10).<sup>44</sup> Este trabalho de supervisão do *labor matronalis* e de preservação do patrimônio e da ordem (Xen. *Oec.* 8-9) deve ser adicionada a outra tarefa quintessencial para a qual uma mulher é tomada por esposa: procriar para ter um herdeiro varão do patrimônio familiar e que cuide dos mais na velhice, ainda que este não fosse um horizonte de expectativa muito promissor, era o lugar natural de uma boa parte das mulheres na Grécia antiga e em quase todos os tempos.<sup>45</sup> Se os trabalhos próprios à mulher estão dentro de casa, os dos homens serão externos, tais como: o cultivo, o trabalho de pastor, as conversas na ágora ou os debates na Pnyx, onde se decidem os assuntos da cidade, a divisão do trabalho, portanto, não é natural, mas de gênero. Entretanto, como lemos em *The Handmaid's Tale*, de Margaret Atwood: “Elas são chamadas de esposas econômicas [econoesposas]. Essas mulheres não são divididas de acordo com as suas funções, mas devem fazer de tudo, se puderem”.<sup>46</sup>

Xenofonte (*Oec.* 10.1-8) também dedicou um espaço ao tratamento cosmético, sendo essa a arte da simulação, que torna belo o que não é, mas que se torna desnecessária para quem não é feio. A mulher, por sua vez, não deve fazer uso de alvaiade e ancusa ou de sandálias e vestidos suntuosos. Enfeites e maquiagem são uma arte de artifício que atenta contra a *enkráteia*, ou o autocontrole sobre os prazeres, e corrompe a harmonia necessária da vida conjugal.

Assim, sendo a cidade um clube de homens, trancava as mulheres dentro de casa e no gineceu (Xen. *Oec.* 9.5), com o fuso e o tear, como certamente também Filésia foi submetida, sendo a mulher que acompanhou Xenofonte até a sua morte, em seu exílio em Escilunte, na propriedade cedida pelos lacedemônios. Como já foi dito, a cidade, “esse clube de homens”, trancou a esposa do *kalokagathós* perfeito, cidadão e proprietário no gineceu.<sup>47</sup> Mas não nos enganemos, pois apenas àquelas mulheres abastadas, que as durezas da vida não condenaram ao trabalho manual, e que, nunca nos esqueçamos, não fiaram apenas a lã.

Obviamente, o interesse de Strauss pelo *Econômico* de Xenofonte não se devia a qualquer interesse por questões de gênero, ou por qualquer curiosidade sobre a condição das mulheres na Grécia Clássica. A sua motivação sempre correspondeu à sua vontade de demonstrar que a verdadeira filosofia política do Ocidente começou com o discurso socrático, a definição de um verdadeiro *kalokagathós*,<sup>48</sup> e que a política e a economia estavam ligadas a Xenofonte, ao conceber o *oîkos* uma *pólis* em miniatura,<sup>49</sup> e ao sábio como aquele que não precisa possuir, mas ser.<sup>50</sup> Porém, para além de sua abordagem do *Econômico*, a partir da filosofia política, ou da ética ligada à satisfação, ou não dos constrangimentos do desejo e do triunfo da justiça, uma constante na maioria de seus estudos, a sua sutileza hermenêutica e a sua curiosidade insaciável não poderia ignorar o papel das mulheres na gestão do *oîkos* de Iscômaco, nem mesmo foi para destacar a figura do *gentleman*, o honesto homem socrático (Xen. *Oec.* 6.8), e assim dedicou quatro capítulos de sua obra à *gynaikología*. Strauss destacou a *Ischomachos' Outdoor Life* aos “*indoor affairs*” de sua esposa,<sup>51</sup> se utilizando de modo revelador da obra de Ivo Bruns, mas não em troca de sua polêmica contra Wilamowitz sobre a emancipação da mulher grega.<sup>52</sup>

Strauss também destaca a prioridade cronológica no discurso socrático do *Econômico*, da *gynaikología* sobre a *andrología*, uma atribuição assimétrica de papéis estabelecida pelos deuses (Xen. *Oec.* 7.16) em que o marido é definido como “*the teacher of order*”<sup>53</sup> – sobre esse conceito, o casamento e a cosmética orbitam,

segundo Strauss, toda a *gynaikeologia* xenofonteana – e talvez devêssemos relacionar o tema do diálogo, como aponta o pensador alemão, ao fracasso de Sócrates em escolher Xantipa como sua esposa, embora seja muito menos crível, se não desconfiarmos da concepção de Strauss sobre as mulheres, quando o autor alemão considera que Sócrates foi um verdadeiro *gentleman* frente a Iscômaco, por nunca ter esperado muito da educação de uma mulher, por conta de “*his ignorance of the art of managing one’s wife*”, ação relacionada à possível associação de Iscômaco com Cálías e a suposta conduta escandalosa de sua esposa, aparentemente filha do próprio Iscômaco.<sup>54</sup> Sarah B. Pomeroy não se utilizou mais que uma vez do comentário de Leo Strauss em sua excelente tradução comentada do *Econômico* de Xenofonte, mas as suas observações são pertinentes porque nos revelam que Strauss pode ter tido um destino paralelo ao do ateniense, ao ser identificado com o conservadorismo, especialmente por seus ardentes seguidores entre o pensamento neoconservador norte-americano.<sup>55</sup>

Alguns anos depois, Michel Foucault dedicou algumas páginas do segundo volume de sua *História da sexualidade*, no volume dedicado aos usos dos prazeres, os *aphrodisia*, ao *Econômico* de Xenofonte. A seção foi intitulada *Econômica* e mantinha o seu enfoque no que o filósofo chamava de “a sabedoria do casamento” e a “política da temperança”. Não discutirei, aqui, a importância do pensamento foucaultiano para o mundo clássico e os estudos de gênero.<sup>56</sup> Farei apenas referência a algumas páginas desta grande obra.

Diferentemente de Strauss, Foucault se interessou somente pela ética e a filosofia política de Sócrates e Xenofonte, colocou uma questão fundamental para os estudos sobre o gênero na Grécia Antiga, a saber, como as relações sexuais eram entre marido e mulher eram representadas, vendo no *Econômico* o tratado – uma episteme – mais completo – sobre a vida conjugal que a Grécia clássica nos legou.<sup>57</sup> Se o autor ateniense se referiu, no *Banquete* (4.8) aos truques que um marido tece para esconder de sua esposa as suas relações sexuais extraconjugais, mas também ao amor

recíproco entre marido e mulher (Xen. *Symp.* 8.3), o habitual na Antiguidade foi separar o casamento do prazer sexual, tendo nas restrições ao desejo e aos prazeres do *éros*, uma verdadeira dissimetria entre marido e mulher, do princípio ao fim, pois é sempre o homem quem decide o destino da mulher.<sup>58</sup> É verdade que a *enkráteia*, ou autocontrole, é um imperativo para Xenofonte, tanto em homens quanto em mulheres – por exemplo, ao remover a maquiagem como um simulacro de beleza – mas, não é menos verdade que os homens sempre podem satisfazer os seus desejos sexuais com concubinas, ou com escravas, no interior da casa, ou com *hetairai*, as prostitutas ou com jovens adolescentes, no exterior. Em última análise, a virtude da mulher consistia na fidelidade, na submissão e na modéstia, enquanto a do homem, embora a austeridade e a *enkráteia* fossem prescritivas, os limites estabelecidos eram muito mais soltos e flexíveis.<sup>59</sup>

Étienne Helmer<sup>60</sup> também afirmou a existência de uma filosofia grega da economia, uma disciplina, a economia, que, segundo o autor, não evoca a Grécia antiga para quase ninguém hoje em dia, se compararmos com a política, a filosofia, a democracia, a educação etc.<sup>61</sup> Os filósofos gregos sempre foram censurados, desde a modernidade, por não terem teorizado sobre a economia, algo que para o autor francês é infundado, considerando legítimo se falar de uma filosofia grega da economia, para fazer do homem grego não apenas um *homo politicus* weberiano, mas também um *homo oeconomicus*, ou, como argumenta o autor, um *homo oeconomicus* na *pólis* e um *homo politicus* no *oíkos*,<sup>62</sup> algo que Leo Strauss também intuiu.

Helmer destacou, acertadamente, que o Iscômaco de Xenofonte convida a sua esposa a pensar sobre a sua função doméstica de guardiã das leis (Xen. *Oec.* 9.14-15) por analogia com as leis da cidade, valendo-se de Dracon, Sólon ou do Grande Rei da Pérsia – principalmente pelo dever da mulher de ampliar o patrimônio por através de ações e meios belos e justos (Xen. *Oec.* 7.15) de aquisição e conservação de bens (*ketēsis* e *phyláttein*) porque esse é o sentido e o dever de ser, a sua segunda natureza, que a mãe natureza confiou à mulher, a saber, a administração

doméstica<sup>63</sup> (Xen. *Oec.* 7.4-43). A isso devemos acrescentar a concepção de matrimônio de Xenofonte, como um serviço à comunidade (*koinōnía*), novamente, pois, em uma analogia entre o *oikos* e a comunidade política (*pólis*), na mesma linha seguida por Leo Strauss,<sup>64</sup> porque através das relações conjugais não está em jogo somente a ordem doméstica, do *oikos*, mas também a da cidade, porque a economia doméstica não lida somente com a produção de corpos econômicos, mas, sobretudo de corpos políticos, e aqui – na mentalidade dos gregos – a mulher é um mal necessário.

Assim, o que podemos concluir sobre este breve exercício acerca do comentário de Leo Strauss sobre o *Econômico* de Xenofonte? Pouco mais do que já foi apontado, a saber, o filósofo alemão viu na conversa de Sócrates com Iscômaco uma nova evidência de sua visão de Sócrates como um verdadeiro *gentleman*, um autêntico *kalokagathós*,<sup>65</sup> nem distraído pelo *mundus muliebris*, e menos ainda dependente das mulheres para o seu constante aperfeiçoamento moral e político, cuja preocupação maior como filósofo estava em ser ao invés de ter, uma injustiça com a razão patriarcal, de uma sociedade heteropatriarcal duradoura, talvez no sentido denunciado por Michel Foucault em *A vontade de saber* e que permeou toda a tradição ocidental polimorficamente: hierarquizar moralmente por meio de uma economia do discurso e uma microfísica do poder da sexualidade e das relações conjugais para tratar as pessoas – em nosso caso as mulheres – seja como potencialmente perigosas seja como normalizadas, na condição de castas e fiéis. Isso porque, as relações sexuais não são apenas relações de prazer, mas também relações polimórficas de poder que sustentam a todos os discursos e silêncios, tanto públicos quanto privados.

RESUMEN

Leo Strauss se sirvió de Jenofonte a lo largo de su producción filosófica. En su constante análisis del discurso socrático no pudo resistirse a llevar a cabo una interpretación del *Económico* de Jenofonte. En el presente trabajo analizaremos la relación de Strauss con Jenofonte y sucintamente ese ejercicio hermenéutico, tan solo de los capítulos de su comentario del *Económico* titulados *gynaikología*, y lo compararemos con dos aproximaciones provenientes de la filosofía, de la mano del uso de los placeres de Michel Foucault, primero, y al hilo de un reciente trabajo sobre filosofía griega de la economía de Étienne Helmer, después.

PALABRAS CLAVE

Jenofonte; *Económico*; Leo Strauss; Género; Filosofía griega de la economía.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTINI, C. **Leo Strauss**: Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia. Bologna: Il Mulino, 2000.
- AULT, B.A. Oikos and Oikonomia: Greek Houses, Households and the Domestic Economy. WESTGAT, R.; FISHER, N.; WHITLEY, J. (ed.). **Building Communities**: House, Settlement and Society in the Aegean and Beyond. Exter: Short Run Press Ltd., 2007. p. 259-265.
- AZOULAY, V. **Xénophon et les grâces du pouvoir**: de la charis au charisme. Paris: Éditions de la Sorbonne 2004.
- BÉNATOUÏL, T. Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe. **Rursus**, 3, 2008, p. 1-17.
- BEUTLER, C. Un chapitre de la sensibilité collective: la littérature agricole en Europe continentale au XVI<sup>e</sup> siècle. **Annales, Économies, Sociétés, Civilisations**, 5, 1973, p. 1280-1301.
- BOEHRINGER, S.; LORENZINI, D. (dirs.). **Foucault, la sexualité, l'Antiquité**. Paris: Éditions Kimé, 2016.
- BROWN FERRARIO, S. Xenophon and Greek Political Thought. In: FLOWER, M. (ed.). **The Cambridge Companion to Xenophon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 57-83.
- BRUELL, C. **Xenophons Politische Philosophie**. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1990.
- \_\_\_\_\_. Xenophon. In: STRAUSS, L.; CROSEY, J. (ed.). **History of Political Philosophy**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987 [1963]. p. 90-117.
- BRÛLÉ, P.; OULHEN, J.; PROST F. (éds.). **Économie et Société en Grèce antique**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2007.
- BURNS, T. W. (ed.). **Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought**. Leiden; Boston: Brill, 2015.
- BUZZETTI, E. A Guide to the Study of Leo Strauss' On Tyranny. In: BURNS, T. W. (ed.). **Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought**. Leiden; Boston: Brill, 2015. p. 227-257.
- CARLIER, P. L'idée de monarchie impériale dans *La Cyropédie*. **Ktéma**, 3, 1978, p. 133-163.
- COX, C.A. **Household Interests**: Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- DELEBECQUE, É. Sur la date et l'objet de l'Économique. **Revue des Études Grecques**, 64, 1951, p. 21-58.

- DELEBECQUE, É. **Essai sur la vie de Xénophon**. Paris: C. Klincksieck, 1957.
- DORION, L.-A. Socrate *oikonomikos*. In: NARCY, M.; TORDESILLAS, A. (éds.). **Xénophon et Socrate**. Paris: Vrin, 2008. p. 253-281.
- DUE, B. **The Cyropaedia**: Xenophon's Aims and Methods. Aarhus; Copenhagen: Aarhus University Press, 1989.
- FIGUEIRA, T. Economic In the Works of Xenophon. In: HOBDEN, F.; TUPLIN, C. (éds.). **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden-Boston: Brill, 2012. p. 665-688.
- FLOWER, M. (ed.). **The Cambridge Companion to Xenophon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- FORNIS, C. **El mito de Esparta**: un itinerario por la cultura occidental. Madrid: Alianza Editorial, 2019.
- FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad II**: el uso de los placeres. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A., 2019. (París, 1984).
- FOXHALL, L. Household, Gender and Property in Classical Athens. **The Classical Quarterly**, 39(1), 1989, p. 22-44.
- GARCÍA SÁNCHEZ, M. ¿Príncipes o tiranos? La Ciropedia de Jenofonte, la monarquía aqueménida y los specula principum de la modernidad (siglo XVI). **Gerión**, 37(2), 2019, p. 288-423.
- \_\_\_\_\_. Cyrus the Gentleman (καλοκάγαθός)?: Xenophon's *Cyropaedia* and Leo Strauss. (no prelo).
- GERA, D.L. **Xenophon's Cyropaedia**: Style, Genre and Literary Technique. Oxford: OUP, 1993.
- GISH, D.; AMBLER, W.S. The Political Thought of Xenophon. **Polis**, 26/2, 2009.
- GRAY, V.J. **Xenophon's Mirror of Princes**: Reading the Reflections. New York: OUP, 2011.
- GUGLIELMINA, P. Leo Strauss et l'art de lire. Postface à Leo Strauss. In: STRAUSS, L. **La renaissance du rationalisme politique classique**. Paris: Éditions Gallimard, 1993.
- HELMER, É. (dir.). **Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité**. Paris: Vrin, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Oikonomia**: philosophie grecque de l'économie. Paris: Classiques Garnier, 2021.
- HÉMARDINQUER, M. **La Cyrópedie**: Essai sur les idées morales et politiques de Xénophon. Paris: Wentworth, 1872.

- HERFST, P. **Le travail de la femme dans la Grèce ancienne**. Utrecht: A. Oosterhoek, 1922.
- HIGGINS, E. **Xenophon the Athenian: the Problem of the Individual and the Society of the Polis**. Albany (NY): State University of New York Press, 1977.
- HOUMANIDIS, L. Xenophon's economic ideas. **Archives of Economic History**, 2, 1993, p. 79-102.
- HUTCHINSON, G. **Xenophon and the Art of Command**. London: Greenhill Books; Lionel Leventhal, 2000.
- JOHNSON, D. M. Strauss on Xenophon. In: HOBDEN, F.; TUPLIN, C. (éds.). **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden; Boston: Brill, 2012. p. 123-159.
- LUCCIONI, J. **Les idées politiques et sociales de Xénophon**. Paris: Ophrys, 1947.
- MEYER, K. **Xenophons "Oikonomikos": Übersetzung und Kommentar**. Marburgo: Buchdruckerei und Verlag P. Kaesberger, 1975.
- MOMIGLIANO, A. **Essays on Ancient and Modern Judaism**. Chicago: University of Chicago Press, 1994. p. 178-189 (1967).
- MOSSÉ, C. Xénophon économiste. In: BINGEN, J.; CAMBIER, G.; NACHTERGAEL, G. (éds.). **Le monde grec: pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à C. Préaux**. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1975. p. 169-176.
- \_\_\_\_\_. **La mujer en la Grecia clásica**. Hondarrribia: Editorial Nerea, 1990. (París, 1983).
- \_\_\_\_\_. El hombre y la economía. In: VERNANT, J.-P. (ed.). **El hombre griego**. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- MUELLER-GOLDINGEN, C. **Untersuchungen zu Xenophons Kyrupädie**. Stuttgart; Leipzig: De Gruyter, 1995.
- MÜNSCHER, K. **Xenophon in der Griechisch-Römischen Literatur**. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1920.
- NADON, C. **Xenophon's Prince: Republic and Empire in the Cyropaedia**. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. Editor's Introduction: Strauss Course Transcript on Xenophon: 1963. In: STRAUSS, L. **Lectures on Xenophon: a Course Offered in Winter quarter, 1963**. Edited and with an introduction by C. Nadon. Department of Political Science, The University of Chicago, 2016. p. i-xiii.
- NEWELL, W.R. Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's *Education of Cyrus*. **Journal of Politics**, 45, 1983, p. 889-905.

\_\_\_\_\_. **Tyranny: A New Interpretation.** New York: Cambridge University Press, 2013.

OLLIER, F. **Le mirage spartiate.** Paris: De Boccard, 1933.

PANGLE, T. **Leo Strauss: an Introduction to his Thought and Intellectual Legacy.** Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.

PÉBARTHE, *Oikonomia*, entre champ économique, champ politique et champ philosophique en Grèce ancienne: méditations bourdieusiennes sur l'*Économique* de Xénophon. **Revue Française de Socio-Économie**, 13 (1), 2014, p. 67-84.

PLÁCIDO SUÁREZ, D. **La Dépendance dans l'Économique de Xénophon.** Paris: Presses universitaires franc-comtoises, 2001.

\_\_\_\_\_. La historicité du personatge de Socrate dans l'*Économique* de Xénophon. In: NARCY, M.; TORDESILLAS, A. (éds.). **Xénophon et Socrate.** Paris: Vrin, 2008. p. 235-251.

POMEROY, S. B. **Xenophon, Oeconomicus: a Social and Historical Commentary with a New Translation by Sarah B. Pomeroy.** Oxford: Clarendon Press, 1994.

\_\_\_\_\_. **Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities.** Oxford: Clarendon Press, 1999.

RAWSON, E. **The Spartan Tradition in European Thought.** Oxford: Clarendon, 1969.

ROOD, T. Political Thought in Xenophon: Straussian Readings of the *Anabasis*. **Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought**, 32, 2015, p. 143-165.

RUDERMAN, R.S. "On Leo Strauss' Presentation of Xenophon's Political Philosophy in "The Problem of Socrates"". BURNS, T.W. (ed.). **Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought.** Leiden; Boston: Brill, 2015. p. 193-212.

SALES I CODERCH, J; MONTSERRAT I MOLAS, J. **Introducció a la lectura de Leo Strauss.** Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1991.

SALLER, R.P. Household and Gender. In: SCHEIDEL, W.; MORRIS, I.; SALLER, R. (eds.). **The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 87-112.

SCHEIDEL, W.; MORRIS, I.; SALLER, R. (eds.). **The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SÉBILLOTTE, V. Women and the Economic History of the Ancient Greek World: Still a challenge for gender studies. In: LION, B.; MICHEL, C. (éd.). **The Role of**

**Women in Work and Society in the Ancient Near East.** Boston; Berlín: De Gruyter, 2016. p. 543-563.

SOLANA DUESO, J. **Aspasia de Mileto y la emancipación de las mujeres:** Wilamowitz frente a Bruns. Zaragoza: Jose Solana Dueso, 2014.

STRAUSS, L. The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon. **Social Research**, 6:1/4, 1939, p. 502–36.

\_\_\_\_\_. Book Review of L. Olschki, *Machiavelli the Scientist*. **Social Research**, XIII, 1946, p. 121-124.

\_\_\_\_\_. Walker's Machiavelli Reviewed Work: *The Discourses of Niccolò Machiavelli* by Leslie J. Walke. **The Review of Metaphysics**, vol. 6, n. 3, mar. 1953, p. 437-446.

\_\_\_\_\_. **Thoughts on Machiavelli.** Glencoe; Illinois: University of Chicago Press, 1958.

STRAUSS, L. **Lectures on Xenophon:** a Course Offered in Winter Quarter, 1963. Edited and with an introduction by C. Nadon. Department of Political Science, The University of Chicago, 2016.

\_\_\_\_\_. **The City and Man.** Chicago: University of Chicago Press, 1964.

\_\_\_\_\_. Greek Historians. **Review of Metaphysics**, 21/4, 1968, p. 656-666.

\_\_\_\_\_. **Xenophon's Socratic Discourse:** an Interpretation of the *Oeconomicus*. Cornell: Cornell University Press, 1970.

\_\_\_\_\_. **The Argument and the Action of Plato's Laws.** Chicago; London: University of Chicago Press, 1975.

\_\_\_\_\_. Xenophon's Anabasis (1975). In: **Studies in Platonic Political Philosophy.** Chicago: University of Chicago Press, 1983. p. 105-136.

\_\_\_\_\_. The Problem of Socrates: Five Lectures. In: PANGLE, T.L. (ed.). **The Rebirth of Classical Political Rationalism:** an Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss. Chicago; London: 1989. p. 103-183.

\_\_\_\_\_. **On Tyranny.** Revised and expanded edition including the Strauss-Kojève Correspondence edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

TATUM, J. **Xenophon's Imperial Fiction:** on The Education of Cyrus. Princeton: Princeton University Press, 1989.

TODD LOWRY, S. The Greek Heritage in Economic Thought. In: TODD LOWRY, S. (ed.). **Pre-Classical Economic Thought From the Greek to the Scottish Enlightenment.** Boston: s.n., 1987. p. 7-30.

TODD LOWRY, S. Xenophons ökonomisches Denken über “Oikonomikos” hinaus. In: TODD LOWRY, S.; SCHEFOLD, B.; SCHEFOLD, K.; SCHMITT, A. (eds.). **Xenophons Oikonomikos: Vademecum zu einem Klassiker der Haushaltsökonomie.** Düsseldorf: Verl. Wirtschaft und Finanzen, s.d. p. 77-93.

TUPLIN, C. Xenophon, Sparta, and the *Cyropaedia*. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (eds.). **The Shadow of Sparta.** London: Routledge, 1994. p. 127-181.

\_\_\_\_\_. (ed.). **Xenophon and his World: Papers from Conference Held in Liverpool in July 1999.** Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004.

VOEGELIN, E. Review of Leo Strauss, *On Tyranny*. **The Review of Politics**, 1949, p. 241-244.

- <sup>1</sup> Este trabalho se insere no projeto de pesquisa PID2020-112558GB-I00, PID2020-120048GB-I00 e US-1380257. Texto traduzido do espanhol para o português pelo prof. dr. Luis Filipe Bantim de Assumpção (Universidade de Vassouras; UNIRIO-CEDERJ).
- <sup>2</sup> Cf. RUDERMAN, 2015, p. 196-198.
- <sup>3</sup> MOMIGLIANO, 1994, p. 178.
- <sup>4</sup> Cf. PANGLE, 2006, p. 43 ss.
- <sup>5</sup> Cf. SALES; MONTSERRAT (1991).
- <sup>6</sup> Cf. GUGLIELMINA (1993) e MOMIGLIANO (1994).
- <sup>7</sup> Cf. LURI, 2012, p. 59 ss.
- <sup>8</sup> Por mais que Strauss tenha reivindicado à figura de Xenofonte como filósofo (DORION, 2008).
- <sup>9</sup> Cf. POMEROY (1995).
- <sup>10</sup> STRAUSS, 1968, p. 657; Idem, ibidem, p. 1.
- <sup>11</sup> Cf. BEUTLER (1973).
- <sup>12</sup> Cf. TATUM (1989, p. xiv) e GARCÍA SÁNCHEZ (2019).
- <sup>13</sup> MÜNSCHER (1920).
- <sup>14</sup> GARCÍA SÁNCHEZ (2019).
- <sup>15</sup> Cf. HUTCHINSON (2000).
- <sup>16</sup> Cf. GRAY (2011).
- <sup>17</sup> É surpreendente que nunca tenha publicado nenhum trabalho monográfico sobre a *Ciropédia*, deixando o seu curso sobre esta obra ainda inédito (STRAUSS, 1963; GARCÍA SÁNCHEZ, no prelo).
- <sup>18</sup> STRAUSS, 1938, p. 504.
- <sup>19</sup> Cf. em LUCCIONI, 1947, p. 108-200; TUPLIN, 1994, p. 127-181.
- <sup>20</sup> GRAY, 2011, p. 59.
- <sup>21</sup> NADON (2016)
- <sup>22</sup> TUPLIN, 2004, p. 29.
- <sup>23</sup> Cf. AZOULAY, 2004, p. 340-370.
- <sup>24</sup> Cf. em LUCCIONI (1947), HIGGINS (1977), NEWELL (1983), TATUM (1989), Due (1989), GERA (1993); NADON (2001); NEWELL (2013).
- <sup>25</sup> LUCCIONI, 1947, p. 160. Para o fascínio com a miragem espartana, cf. OLLIER (1933), RAWSON (1969), FORNIS (2019).
- <sup>26</sup> Cf. BROWN FERRARIO (2017).
- <sup>27</sup> CARLIER (1978)
- <sup>28</sup> LUCCIONI, 1947, p. 45.
- <sup>29</sup> Cf. JOHNSON (2012).
- <sup>30</sup> STRAUSS, 1989, p. 147-148
- <sup>31</sup> The University of Chicago. Disponível em: <https://leostrauscenter.uchicago.edu/audio-transcripts/courses-audio-transcripts/>. Último acesso em: 1o. set. 2022.
- <sup>32</sup> STRAUSS, 1939, p. 528
- <sup>33</sup> BUZZETTI, 2015, p. 231.
- <sup>34</sup> Carta de Strauss para Kojève, 6 dez. 1948; 28 set. 1950.
- <sup>35</sup> VOEGELIN (1949)
- <sup>36</sup> Cf. STRAUSS, 2000, p. 25.
- <sup>37</sup> Idem, ibidem, p. 23.
- <sup>38</sup> A primeira edição em francês “L’action politique des philosophes” em *Critique* (outubro e novembro de 1950), ampliada em “Mise au point” em *De la tyrannie* (Paris: Gallimard, 1954), revisado em *What Is Political Philosophy?* (Glencoe: Free Press, 1959, p. 95-133), e em edições posteriores de *On Tyranny*.
- <sup>39</sup> Cf. STRAUSS (1963) e NADON (2016)
- <sup>40</sup> STRAUSS, 1964, p. 1.

- <sup>41</sup> Idem, *ibidem*, p. 6.
- <sup>42</sup> Rood (2015) insistiu sobre os anacronismos de Strauss e de seus seguidores na interpretação da piedade e da filosofia política de Xenofonte.
- <sup>43</sup> Cf. HÉMARDINQUER (1872); DELEBECQUE, 1957, p. 384-410; BRUELL (1987; 1990); POMEROY (1994); MUELLER-GOLDINGEN (1995); GISH; AMBLER (2009).
- <sup>44</sup> Cf. AULT (2007).
- <sup>45</sup> Cf. COX (1998).
- <sup>46</sup> Cf. HERFST (1922).
- <sup>47</sup> MOSSÉ, 1990, p. 43. Cf. também Idem, 1993.
- <sup>48</sup> GARCÍA SÁNCHEZ (no prelo).
- <sup>49</sup> Cf. HELMER, 2021, p. 51.
- <sup>50</sup> BÉNATOUÏL (2008).
- <sup>51</sup> STRAUSS, 1998, p. 132.
- <sup>52</sup> SOLANA DUESO (2014).
- <sup>53</sup> STRAUSS, 1998, p. 147, 152.
- <sup>54</sup> Idem, *ibidem*, p. 133.
- <sup>55</sup> Sem dúvida, o melhor comentário para as questões de gênero no *Econômico* de Xenofonte provém, como não poderia ser diferente, de uma trajetória investigativa. No trabalho de Pomeroy, o rigor historiográfico pesa mais que a profundidade filosófica e é, sem dúvida, a obra de referência sobre a *gynaikeiologia* xenofonteana (POMEROY, 1994, p. 24; cf. FOXHALL, 1989; SÉBILLOTTE, 2016; cf. MEYER, 1975). Sobre Xenofonte e a economia verifique: DELEBECQUE (1951); MOSSÉ (1975); HOUMANIDIS (1993); TODD LOWRY (1998); PLÁCIDO (2001); FIGUEIRA (2012) e PÉBARTHE (2014). Sobre a economia grega em geral: TODD LOWRY (1987); POMEROY (1997); BRÛLÉ, OULHEN, PROST (2007); SCHEIDEL, MORRIS, SALLER (2008).
- <sup>56</sup> Cf. BOEHRINGER; LORENZINI (2016).
- <sup>57</sup> FOUCAULT, 2019, p. 137
- <sup>58</sup> Idem, *ibidem*, p. 137, 141
- <sup>59</sup> Idem, *ibidem*, p. 166
- <sup>60</sup> HELMER, 2021, p. 11.
- <sup>61</sup> O filósofo Louis-André Dorion, que se especializou em Xenofonte na condição de filósofo, também abordou essa figura de Sócrates como *oikonomikós*.
- <sup>62</sup> HELMER, 2021, p. 17, 28
- <sup>63</sup> Cf. Idem, *ibidem*, p. 51 s.
- <sup>64</sup> Idem, *ibidem*, p. 81, 119, 143
- <sup>65</sup> Idem, *ibidem*, p. 81, 119, 143

# Xenofonte *vs.* historiador de Oxirrinco:<sup>1</sup> a eclosão da Guerra de Corinto<sup>2</sup>

César Fornis

## RESUMO

No presente trabalho, são contrastadas e analisadas criticamente as fontes literárias que se referem, sob diferentes interesses e abordagens, aos acontecimentos que levaram ao estopim da Guerra de Corinto. Vamos nos concentrar particularmente nos relatos detalhados e contemporâneos de Xenofonte e no testemunho anônimo do historiador de Oxirrinco, que apresentaram fortes discrepâncias e ofereceram explicações distintas da gênese do conflito.

## PALAVRAS-CHAVE

Xenofonte; Anônimo de Oxirrinco; Guerra de Corinto

SUBMISSÃO 16.12.2021 | APROVAÇÃO 22.2.2022 | PUBLICAÇÃO 1.9.2022

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i42.48942>

N

ão consideramos exagerado afirmar que a gênese da guerra de Corinto (395-386 a.C.) – bem como as suas causas, que aparecem naturalmente entrelaçadas – deu-se por uma questão mais intrincada e complexa, aquela que os especialistas enfrentam desde que essa área de conhecimento se emancipou.<sup>3</sup> Essa complexidade nasce da própria natureza e credibilidade das fontes que os historiadores da Antiguidade utilizaram. O presente trabalho não pretende encontrar uma resposta para todos os problemas que rodeiam os preâmbulos desse conflito pan-helênico, o qual se seguiu à Guerra do Peloponeso e que, com o seu pesado consumo de recursos humanos e econômicos, marcou o futuro da Grécia e de suas *pólis*.<sup>4</sup> O nosso objetivo é mais modesto: apresentar e contrastar, criticamente, as fontes literárias que aludem, com diferentes interesses e abordagens, aos acontecimentos que levaram à eclosão do conflito. Deve-se notar que nos concentraremos, essencialmente, nos dois fatores que imediatamente explicam ou determinam o início da guerra, e não tanto em outros mais distantes no tempo que, indubitavelmente, impactaram esses acontecimentos bélicos em maior ou menor grau – as raízes da guerra remontam a, pelo menos, uma década ao final da guerra do Peloponeso, com a tomada dos espólios de guerra por Esparta e o conseqüente e progressivo descontentamento de seus aliados – mas que já tratamos em outro texto.<sup>5</sup>

Embora a Guerra de Corinto tenha recebido o nome do local que vivenciou boa parte das evoluções militares, o istmo de Corinto, o conflito foi engendrado e retomado na Grécia central. É conhecida a cadeia de acontecimentos que, partindo de um conflito local, de natureza limítrofe e de certeza secular (relacionado às duas Lócridas), aconteceu no período de bonança (primavera-verão) de 395 até terminar em um enfrentamento interestatal, pan-helênico na verdade, ainda que haja pontos obscuros provenientes da dissonância entre as nossas duas fontes principais – Xenofonte e o autor anônimo das *Helênicas de*

*Oxirrínco*, batizado como P pelos críticos modernos<sup>6</sup> – quando se trata de analisar adequadamente os fatos.<sup>7</sup> Ambos concordam, no entanto, em apontar a facção tebana antilacônica chefiada por Andróclidas e Ismêneas – o historiador de Oxirrínco acrescenta um terceiro *prostátes*, Antiteu – como a indutora e a responsável final pela abertura das hostilidades. Isso não impede o historiador de Oxirrínco, de modo muito mais explícito e honesto que Xenofonte, de demarcar o comportamento dos antilacônicos no clima de *stasiasmós* que acometia a vida e, em particular, a arena política tebana, na qual o grupo laconizante de Leontíades tinha se beneficiado em demasia da hegemonia espartana bem estabelecida na Hélade.<sup>8</sup>

Desde a descoberta dos *fragmenta Londinensia* do papiro de Oxirrínco, em 1906, liderados por seus editores Grenfell e Hunt,<sup>9</sup> uma ampla seção da historiografia moderna culpou Xenofonte por silenciar os efeitos que o imperialismo selvagem dos lacedemônios trouxe e continuou trazendo para as cidades gregas, exacerbando a tensão das inquietantes relações socioeconômicas e políticas entre os diferentes estratos da população cidadã nas *póleis*.<sup>10</sup> Nesse ponto, aliás, como ao longo de toda a sua história, P estabelece uma distinção escrupulosa e necessária entre beócios e tebanos que desaparece em Xenofonte, interessado em apresentar os seus odiados tebanos como *hegemónes* ilegítimos da federação beócia e, conseqüentemente, usurpadores dos direitos políticos de todos os beócios. No entanto, ambas as fontes reconhecem que os tebanos antilacônicos não tinham outra forma de forçar a guerra a não ser recorrendo ao engano (*ἀπάτη*), o que nos dá uma ideia do equilíbrio de forças na política interna tebana e, por extensão, na Beócia.<sup>11</sup>

Assim, a faixa de terra para pastagens entre as duas Lócridas se tornou a maçã de Éris nessa conjuntura – embora Pausânias também fale do cultivo de trigo – cujo domínio e exploração foram reivindicados por duas cidades fronteiriças (*ἀμφισβητήριμος χώρα*): de um lado, estão os focídios, do outro lado, não está claro se estavam os lócrios ozólios ou ocidentais – como afirmam as *Helênicas de Oxirrínco* e Pausânias – ou os lócrios

opúntios ou orientais – como afirma Xenofonte.<sup>12</sup> Numa dinâmica de matizes ancestrais, um e outro pastoreavam periodicamente nesta área, o que provocou a reação imediata dos vizinhos, que praticavam a pilhagem dos rebanhos. Se, na maioria dos casos, ambos recorreram a procedimentos judiciais para resolver o litígio, noutras, essa situação conduzia a um conflito armado, sempre de dimensão local. Pois bem, todas as nossas fontes apontam que essa disputa pela fronteira entre lócrios e focídios foi explorada pelos líderes da facção antilacônica de Tebas, cujo espírito belicista estava empenhado em promover uma guerra contra a *arché* lacedemônia.

O fato é que, para Xenofonte (*Hel.* 3.5.3-4), Andróclidas e os seus aliados incitaram secretamente os lócrios,<sup>13</sup> sejam eles quais forem, a coletar dinheiro ou riqueza (*χρήματα τελέσαι*)<sup>14</sup> no território de disputa e discórdia, o que originou, como resposta, sem dúvida excessiva em relação aos processos anteriores, uma invasão militar na Lócrida pela Fócida.<sup>15</sup> Então, os *prostátai* tebanos antilacônicos invocaram o *casus foederis* com os lócrios para convencerem, sem aparente dificuldade,<sup>16</sup> os quatro *boulaí* federais da Beócia da necessidade de virem em defesa de seus aliados invadidos, aos quais se juntou uma *symmachía*, enquanto os focídios enviaram uma embaixada a Esparta para solicitar a ajuda de seu tradicional aliado.<sup>17</sup>

No relato anônimo de Oxirrínco (18.2-4), o resultado final é o mesmo, embora alguns detalhes relevantes variem. Aqueles que são convencidos pelos tebanos antilacônicos a realizar uma incursão na fronteira não são os lócrios, mas os focídios, o que, à primeira vista, parece muito estranho em virtude da tradicional relação de hostilidade entre eles e os tebanos.<sup>18</sup> Em retaliação, os lócrios roubaram o gado dos focídios e estes, novamente instigados por “aqueles avisados pelos emissários de Andróclidas e Ismêniás” (*οἱ περὶ τὸν Ἀνδροκλέ [...] δὲν καὶ τὸν Ἰσμην [...] ἀν παρεσκεύασαν*), organizaram uma expedição de punição contra a Lócrida. A rigor, de acordo com a lei helênica das cidades, essa penetração dos focídios além de suas fronteiras no território dos lócrios constitui o *casus belli* do conflito.<sup>19</sup> O envio de embaixadas a

Tebas e Esparta em busca de ajuda não muda substancialmente no que diz respeito a Xenofonte – apenas porque o apelo da Fócida a Esparta ocorre antes da invasão beócia em seu território, não depois, bem como seus argumentos são muito menos persuasivos para os *hómoioi* do que deseja Xenofonte – mas, o relato de Oxirrínco imediatamente introduz outra novidade: a exortação espartana aos beócios de não invadir a Fócida e submeter o problema à assembleia dos aliados, o que foi rejeitada por alguns beócios instruídos “pelos mesmos que inventaram o engano e todo esse assunto” (αὐτοῦς τῶν καὶ τὴν ἀπάτην καὶ τὰ πράγματα ταῦτα συστήσαντων).<sup>20</sup> Portanto, aqui os lacedemônios não parecem destilar aquele ardor guerreiro que Xenofonte lhes atribui – pelo menos não é caso de todas as facções que povoavam a complexa arena política espartana – visto que se tenta uma mediação diplomática para evitar o conflito sem danificar a imagem do *hegemón* helênico.

A subsequente invasão da Fócida pela Beócia, que afetou as áreas superiores do vale do Cefiso, não muito longe da fronteira com a Lócrida Opúntia, está completamente ausente do relato de Xenofonte, mas é descrita em detalhes pelo anônimo Oxirrínco (18.5), que narra a pilhagem dos campos dos parapotâmios, dos daulios e fanoteus, uma incursão na planície de Elateia e os ataques infrutíferos às cidades de Híámpolis e Daulia, embora os beócios tenham conseguido apoderar-se dos subúrbios (προάστιον) de Fanoteia.<sup>21</sup>

Em vez de mencionar a tentativa de arbitragem e a campanha dos beócios na Fócida, Xenofonte (*Hel.* 3.3.5) concentra toda a sua atenção em mostrar os espartanos orgulhosos com a possibilidade de acertar contas com os tebanos, a quem eles censuraram com uma longa lista de queixas que datavam do final da Guerra do Peloponeso, na qual constavam: a reivindicação tebana do dízimo de Apolo do saque tirado de Decélia e a sua recusa em participar da expedição lacedemônia ao Pireu – também convencendo os coríntios a fazerem o mesmo – sendo esta a mesma conduta que observaram posteriormente a respeito da campanha asiática de Agesilau, em que se permitiu interromper os

sacrifícios preliminares à partida que o rei tentou realizar em Áulis. A tudo isso, pode-se acrescentar que os democratas atenienses exilados do regime dos Trinta Tiranos encontraram não apenas uma acolhida em Tebas, mas também a colaboração em seus projetos para restaurar a democracia em Atenas.<sup>22</sup> Dessa forma, como a guerra na Ásia estava indo bem e nenhum outro conflito na Grécia lhes servia de obstáculo, os lacedemônios viram uma excelente oportunidade (καλὸς καιρὸς) para aceitar o desafio arrogante dos tebanos.<sup>23</sup>

Por sua vez, Pausânias (3.9.9-11) parece mais seguir o historiador de Oxirrínco do que a Xenofonte, embora com certas e, ao mesmo tempo, significativas variações, que sugerem o uso de, pelo menos, uma terceira fonte. Em primeiro lugar, os conspiradores tebanos aproximam-se dos lócrios de Anfisa (οἱ ἐξ Ἀνφίσσης), ou seja, dos lócrios ocidentais – note, porém, que, ao contrário de P, ele não usa o topônimo Hesperia – e não dos focídios, o que, como já dissemos, seria *a priori* mais convincente, ou, pelo menos, mais lógico. Temos então o detalhe ao qual aludimos acima: o periegeta garante que os lócrios colheram o trigo maduro (τὸν σῖτον ἀκμάζοντα) – o que serviu de indicação aos estudiosos para datarem o incidente em maio ou junho<sup>24</sup> –, e levaram o saque, ou as “riquezas” (χρήματα), termo genérico que possivelmente inclui cabeças de gado; isso demonstrava que o território objeto da disputa também era fértil e não apenas adequado ao pastoreio. Finalmente, Pausânias se refere ao envio de uma embaixada ateniense a Esparta para pedir que não marchasse contra os tebanos e concordassem com a arbitragem, o que irritou ainda mais alguns espartanos, que consideravam intolerável esse tipo de interferência em um estado “satélite”.<sup>25</sup>

O outro problema crucial, e não menos espinhoso e intrincado, em nossa análise da eclosão da Guerra de Corinto é o de datar e precisar adequadamente a chegada do ródio Timócrates à Grécia continental, sendo esse o emissário do Grande Rei encarregado de distribuir ouro no valor de cinquenta talentos de prata entre os *prostatai* das facções antilacônicas e as principais *póleis* grega. Os cinquenta talentos – se esta foi realmente a cifra, já

que existe mais de uma versão, conforme os rumores encorajados pelo sigilo da viagem<sup>26</sup> – carregados por Timócrates não passavam de uma quantidade simbólica, manifestamente insuficiente para o que se esperava de um enfrentamento longo e difícil – tal valor mal conseguia subsidiar um mês de guerra<sup>27</sup> –, mas que sem dúvida anunciava, como a frota ancorada na costa fenícia e preparada para intervir sob as ordens de Cónon, a determinação do Grande Rei em apoiar, com os seus vastos recursos financeiros na guerra contra Esparta, alguns Estados gregos que, com a possível exceção da Beócia, estavam economicamente exaustos após a Guerra do Peloponeso.<sup>28</sup> De fato, os subsídios persas se materializaram no verão de 394, quando, após a sua decisiva vitória naval em Cnido, Farnábazo deu recursos ao sinédrio coríntio para continuar a luta contra Esparta, os quais foram destinados pela coalizão a diversos fins, como a criação de uma nova frota coríntia, a reconstrução das muralhas de Atenas ou o pagamento do soldo dos mercenários que lutaram no istmo (Xen. *Hel.* 4.8.8-10; Diod. 14.84.5).<sup>29</sup> Esta não foi a primeira vez que os persas interferiram dessa maneira nos assuntos gregos, isto é, comprando lealdades.<sup>30</sup> Pela sua proximidade cronológica, a viagem ao Peloponeso do ródio Dorieu – membro da oligarquia dos Diagóridas – em 396/5, é particularmente intrigante, embora não saibamos o seu propósito e sua amplitude, mas é certo que foi considerada uma ameaça por Esparta – visto que ele foi imediatamente executado após a sua captura.<sup>31</sup> Assim, a Pérsia explorou o sentimento antilacônico que cresceu na Grécia desde que Esparta permaneceu como a única potência hegemônica, dando-lhe concretude e certa unidade.

Como podemos supor, os persas não agiram de forma desinteressada. Xenofonte (*Hel.* 3.5.1-2) assegura que Tiraustes enviou Timócrates para verificar se Agesilau perseverava em suas campanhas asiáticas, as quais causavam grande estrago e tomavam muito saque, na ideia de que a eclosão de uma guerra em solo grego afugentaria o rei espartano da Ásia. Segundo o próprio Xenofonte, numa passagem em aparente contradição com a anterior (*Hel.* 3.4.25), Tiraustes foi quem executou e sucedeu a Tissafernes à frente da satrapia da Lídia e na dignidade de *káranos*,

logo após a Batalha de Sárdis, na primavera de 395. Isso significaria que o ródio teria chegado ao continente grego no final do verão de 395 – era necessária uma viagem de três meses para ir de Susa a Sárdis – isto é, quando as hostilidades já haviam se iniciado na Grécia central, fazendo com que o propósito original da missão se perdesse.

Quer tenha sido uma ordem de Títraustes, quer de Farnábazo (veja abaixo), a verdade é que Timócrates distribuiu o ouro entre os tebanos Andróclidas, Ismêneas e Galaxidoro, os coríntios Timolau e Poliantes e o argivo Cilón em troca da promessa de que levariam a guerra aos lacedemônios, enquanto os atenienses não precisavam receber recursos para estarem dispostos a guerrear.<sup>32</sup> Transformados em agentes do Grande Rei, aos olhos de Xenofonte, os envolvidos começaram a caluniar e a fazer intrigas contra os lacedemônios em suas respectivas cidades, até que, finalmente, conseguiram uni-las em uma coalizão formidável composta pela Beócia, Corinto, Argos e Atenas.<sup>33</sup> No relato de Xenofonte, o ouro do bárbaro e o seu efeito corruptor sobre os líderes antilacônicos é a pedra angular sobre a qual repousa a exegese desse conflito.

Pausânias (3.9.8; cf. 4.17.5) não difere essencialmente de Xenofonte. Ele apenas substitui Galaxidoro entre os tebanos por Anfítêmis – presumivelmente o mesmo indivíduo que o anônimo Oxirrínco (17.1) chama de Antiteu e Plutarco (*Lis.* 27.3) por Anfiteu<sup>34</sup> – bem como adiciona Sodamas aos argivos e, o que é mais significativo, inclui na trama os *prostátai* da facção democrática “radical” ateniense, Céfalo e Epícrates.<sup>35</sup>

Nem Plutarco, em suas diferentes biografias (*Lis.* 27.1; *Agex.* 15.8; *Artax.* 20.4-5, onde é Artaxerxes quem envia diretamente o ródio) e nas *Moralia* (211b), isenta os atenienses de responsabilidade – neste caso mencionado, de forma genérica –, sendo apontados junto aos tebanos como destinatários do ouro e promotores da guerra, enquanto os coríntios e os argivos são ignorados, talvez devido ao seu menor papel no contexto internacional helênico.

O relato que contrasta claramente com Xenofonte, mais uma vez, é o historiador de Oxirrínco (7.2-5), mesmo que trate dessa questão indiretamente nos fragmentos preservados.<sup>36</sup> Em primeiro lugar, P atribui a viagem de Timócrates a Farnábazo, o sátrapa da Frígia, e não a Titraustes, que, como vimos acima, ainda não havia entrado em cena. Portanto, a data da sua chegada ao interior da Grécia deve ter sido, provavelmente, o final de 396 ou o início de 395.<sup>37</sup> Em segundo lugar, o historiador de Oxirrínco deixa claro que esse ouro não teria o mesmo efeito sem a existência de um terreno fértil hostil anterior à opressiva e arbitrária hegemonia lacedemônia na Hélade, criticando no processo aqueles que, como o próprio Xenofonte, erroneamente pensam que a corrupção do ouro do Rei foi a causa da eclosão do conflito.<sup>38</sup> Não há, portanto, nenhuma condenação moral desse fato, nem acusação de medismo ou corrupção para com os destinatários do ouro, como em Xenofonte. O relato esclarece que os argivos, os beócios e os coríntios detestavam os espartanos porque eles haviam apoiado facções opostas,<sup>39</sup> obviamente filolacônicas – apenas o coríntio Timolau abrigava razões pessoais não especificadas para ter mudado a sua lealdade, após ter sido um fervoroso filolacônio durante a guerra jônica<sup>40</sup> – enquanto os líderes atenienses queriam tirar os seus concidadãos da letargia da paz e, incidentalmente, “obter um benefício privado da comunidade” (ἐκ τῶν κοινῶν ἢ χρηματίζεσθαι) com a confusão e instabilidade que prevalecem em tempo de guerra.<sup>41</sup> Certamente, o apoio de Esparta a grupos filolacônicos dentro das cidades do império, primeiro por Lisandro e depois por Agesilau, despertou amargas diferenças no corpo cívico desses Estados, que, longe de ter um caráter ideológico ou socioeconômico, baseiam-se na orientação que a política interna deve seguir: docilidade ou resistência à hegemonia espartana. Desse modo, na melhor tradição tucidideana, nas *Helénicas de Oxirrínco*, o imperialismo espartano exerce o mais verdadeiro pretexto (ἀληθεστάτη πρόφασις) da Guerra de Corinto, cuja causa mais profunda e desencadeadora seria a ajuda financeira persa.<sup>42</sup>

A versão de P reflete a história de Diodoro (14.82.2), segundo a qual, o ódio que a dura supremacia espartana havia suscitado entre os seus aliados foi o cimento que uniu e deu sentido à coalizão dos quatro grandes Estados, na convicção de que, ao unir forças, eles acabariam com essa hegemonia impopular.

Finalmente, em uma passagem da qual uma cronologia precisa não pode ser inferida, Polieno (1.48.3) segue a do historiador de Oxirrínco ao fazer de Farnábazo a autoridade persa que ordenou a viagem de Timócrates, embora, sem dúvida, impulsionado por seu desejo de acentuar o protagonismo “grego” nesse episódio, pois, na história do autor macedônio, o sátrapa atuou ao ser instigado por Cónon.<sup>43</sup>

Depois de examinar as fontes e os problemas apresentados, quando chega a hora de tirar conclusões, não podemos escapar da ideia de que a origem da Guerra de Corinto é explicada por uma interação de fatores. Por um lado, parece evidente que o Grande Rei Artaxerxes II, por meio de seus legados satrápicos, queria remover a guerra de seus territórios na Ásia Menor e não encontrou melhor maneira do que subsidiar a missão de Timócrates com a sua promissora bagagem de ouro. Ora, o sucesso de tal empreendimento, incluindo a sua própria concepção, não pode ser dissociado do amplo descontentamento com o imperialismo lacedemônio na Grécia, que é cada vez mais gritante, como torna explícito o depoimento do historiador anônimo de Oxirrínco, e não o de Xenofonte. Nesse sentido, a chegada do ródio ao continente foi “o lubrificante que formou uma coalizão antiespartana”.<sup>44</sup> A carga de seus alforjes permitiu materializar os planos de guerra das facções antilacônicas das principais *póleis* gregas, que agora se viam capazes de sustentar, respaldadas pelos fartos cofres persas, uma longa e sangrenta guerra contra Esparta. Como nos últimos anos da Guerra do Peloponeso, o esgotamento das potências gregas permitiu que a Pérsia entrasse em jogo no quadro das relações de poder e se tornasse o seu árbitro. Nesse ponto, para além de certas nuances não desprovidas de significados, as nossas duas principais veias historiográficas coincidem. Não é por acaso que os tebanos, que,

com seu ataque à Plateia, precipitaram a eclosão da Guerra do Peloponeso em 431, traçaram um plano que deu os mesmos frutos em 395: acender a chama de um conflito pan-helênico. Os trinta e seis anos decorridos entre uma conflagração e outra não mudaram o fato de que a liberdade dos gregos era uma bandeira e um *slogan* na resistência ao poder hegemônico, seja de Atenas, seja de Esparta.

RESÚMEN

En el presente trabajo se contrastan y analizan críticamente las fuentes literarias que se refieren, bajo distintos intereses y enfoques, a los acontecimientos que condujeron al estallido de la Guerra de Corinto. Nos centraremos en especial en los relatos detallados y contemporáneos de Jenofonte y del anónimo historiador de Oxirrinco, que presentan fuertes discrepancias y ofrecen una explicación bastante distinta de la génesis del conflicto.

PALABRAS CLAVE

Jenofonte; Anónimo de Oxirrinco; Guerra de Corinto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACCAME, S. **Ricerche intorno alla guerra corinzia**. Napoli: Libreria scientifica editrice, 1951.

\_\_\_\_\_. **L'imperialismo ateniese all'inizio del secolo IV e la crisi della polis**. Napoli: Libreria scientifica editrice, 1966.

\_\_\_\_\_. Ricerche sulle Elleniche di Ossirinco. **MGR**, 6, 1978, p. 125-183 (reimpresso em *Scritti Minori*, III, Roma, 1990, 1097-1136).

ALONSO TRONCOSO, V. Ultimatum et déclaration de guerre dans la Grèce classique. In: FREZOULS, E.; ACQUEMIN, J. (eds.). **Les relations internationales**. Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 juin 1993. Paris: De Boccard, 1995, p. 211-295.

\_\_\_\_\_. Tratados y relaciones de alianza en la guerra de Corinto. **RSA**, 27, 1997, p. 21-71.

\_\_\_\_\_. 395-390/89 a.C., Atenas contra Esparta: ¿De qué guerra hablamos?. **Athenaeum**, 87, 1999, p. 57-77.

BADIAN, E. The Ghost of Empire: Reflections on Athenian Foreign Policy in the Fourth Century B.C. In: EDER, W. (ed.). **Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.** Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1995. p. 79-106.

BARBIERI, G. **Conone**. Roma: A. Signorelli, 1955.

BELOCH, K.J. **Griechische Geschichte**, III, 1. Berlin-Leipzig: W. de Gruyter, 1922.

BESSO, G. Gli uomini politici emergenti in Atene nei primi anni del IV secolo a.C.: il caso de Cefalo di Collito. **Quaderni Dip. Filol. Ling. Trad. Class. A. Rostagni**, 9, 1997, p. 43-54.

BLOCH, H. **Harvard Studies in Classical Philology**. vol. 51. Supplementary Volume I, 1940, p. 303-376.

BOMMELAER, J.-F. **Lysandre de Sparte**. Histoire et traditions. Paris: De Boccard, 1981.

BONAMENTE, G. **Studio sulle Elleniche di Ossirinco**: saggio sulla storiografia della prima metà del IV secolo a.C. Perugia: Istituti di storia della Facoltà di lettere e filosofia, 1973.

BREITENBACH, H. R. Hellenika Oxyrhynchia. **RE**, suppl. XII, coll. 1970, p. 383-426.

BRUCE, I.A.F. Internal Politics and the Outbreak of the Corinthian War. **Emerita**, 28, 1960, p. 75-86.

\_\_\_\_\_. Athenian Foreign Policy in 396-395 B.C. **CJ**, 58, 1963, p. 289-295.

\_\_\_\_\_. Athenian Embassies in the Early Fourth Century. **Historia**, 15, 1966, p. 272-281.

\_\_\_\_\_. **An Historical Commentary on the Hellenica Oxyrhynchia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

BUCK, R.J. The Outbreak of the Boiotian War. In: FOSSEY, J.M.; MORIN, J. (eds.). **Boeotia Antiqua III**. Papers in Boiotian History, Institutions and Epigraphy in Memory of Paul Roesch. Amsterdam: Brill, 1993. p. 91-99.

\_\_\_\_\_. **Boeotia and the Boeotian League, 432–371 B.C.** Edmonton: University of Alberta Press, 1994.

\_\_\_\_\_. **Thrasybulus and the Athenian Democracy**. The Life of an Athenian Statesman, *Historia Einzelschriften* 120, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1998.

\_\_\_\_\_. Ismenias and Thrasybulus. **AncW**, 36, 2005, p. 34-43.

BUCKLER, J. The Incident at Mount Parnassus, 395 B.C. In: TUPLIN, C. (ed.). **Xenophon and his World**, *Historia Einzelschriften* 172, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004, p. 397-411.

CARTLEDGE, P. **Agesilaos and the Crisis of Sparta**. Baltimore: Gerald Duckworth & Co Ltd., 1987.

CAWKWELL, G.L. Agesilaus and Sparta. **CQ**, 26, 1976, p. 62-84.

CLOCHÉ, P. La politique thébaine de 404 à 396 av. J.-C.. **REG**, 31, 1918, p. 315-343.

\_\_\_\_\_. Les conflits politiques et sociaux a Athènes pendant la guerre corinthienne (395-387 J.-C.). **REA**, 21, 1919, p. 157-192.

COOK, M.L. **Boeotia in the Corinthian War**. Foreign Policy and Domestic Politics. Diss. Washington: University of Washington, 1981.

\_\_\_\_\_. Ancient Political Factions: Boiotia 404 to 395. **TAPhA**, 118, 1988, p. 57-85.

\_\_\_\_\_. Ismenias Goals in the Corinthian War. In: SCHACHTER, A. (ed.). **Essays in the Topography, History and Culture of Boeotia**, *Teiresias* Supp. 3. Montreal: Dept. of Classics, McGill University, 1990a, 5763.

\_\_\_\_\_. Timokrates 50 Talents and the Cost of Ancient Warfare. **Eranos**, 88, 1990b, p. 69-97.

CORSARO, M. Sulla politica estera persiana agli inizi del IV secolo: La Persia e Atene, 397-386 a.C. In: ALESSANDRI, S. (ed.). **δοτορίη. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno**. Galatina: Congedo Editore, 1994, p. 109-130.

- COSTA, E. Evagoras I and the Persians, ca. 411-391 B.C. **Historia**, 23, 1974, p. 40-56.
- DUSANIC, S. Le médisme d'Isméniades et les relations gréco-perses dans la politique de l'Académie platonicienne (383-378 av. J.-C.). In: ROESCH, P.; ARGOU, G. (ed.). **La Béotie antique**: Colloques Internationaux du CNRS. Paris: Editions du CNRS, 1985, p. 227-235.
- \_\_\_\_\_. Theban Politics and the Socratic Dialogues. **AncW**, 36, 2005, p. 107-122.
- FORNIS, C. Las causas de la guerra de Corinto: un análisis tucidídeo. **Gerión**, 25, 2007, p. 187-218.
- \_\_\_\_\_. Conón entre Persia y Atenas (394-391 a.C.). **DHA**, 34.2, 2008, p. 33-64.
- FUNKE, P. Homónoia und Arché. Athen und die griechische Staatenwelt vom Ende des Peloponnesischen Krieges bis zum Königsfrieden (403-387/6 v. Chr.). **Historia**, Einzelschriften 37. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1980.
- GALVAGNO, E. 2001: Persia e Persiani nelle Elleniche di Ossirinco. In: BIANCHETTI; CATAUDELLA, M. (a.c). **Le «Elleniche di Ossirinco» a cinquanta anni dalla pubblicazione dei Frammenti Fiorentini 1949-1999**, Atti del Convegno tenutosi a Firenze (22-23 novembre 1999), La Spezia (= *Sileno* 27), 2001, p. 99-118.
- GRENFELL, B.P.; HUNT, A.S. **The Oxyrhynchus Papyri**, Part V. London: Egypt Exploration Fund, 1908.
- HACK, H.M. Thebes and the Spartan Hegemony 386-382 B.C. **AJPh**, 99, 1978, p. 210-227.
- HAMILTON, C.D. **Sparta's Bitter Victories**. Politics and Diplomacy in the Corinthian War. Ithaca-London: Cornell University Press, 1979.
- HOFSTETTER, J. **Die Griechen in Persien**. Prosopographie der Griechen im Persischen Reich vor Alexander. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1978.
- KAGAN, D. The Economic Origins of the Corinthian War. **PP**, 16, 1961, p. 321-341.
- KRENTZ, P. **Xenophon: Hellenika II.311-IV.2.8**. Edited with an Introduction, Translation and Commentary. Warminster: Liverpool University Press, 1995.
- LEHMANN, G.A. Sparta's ἀρχή und die Vorphase des korinthischen Krieges in den *Hellenica Oxyrhynchia*?. **ZPE**, 28, 107-126 y 30, 1978, p. 73-93.
- LONDON, J.E. The Oxyrhynchus Historian and the Origins of the Corinthian War. **Historia**, 38, 1989, p. 300-313.

- LENSCHAU, T. Die Sendung des Timokrates und der Ausbruch des korinthischen Krieges. **PhW**, 53, 1933, p. 1325-1328.
- LERAT, L. **Les locriens de l'Ouest**, Paris: De Boccard, 1952.
- LEWIS, D.M. **Sparta and Persia**. Leiden: Brill, 1977.
- \_\_\_\_\_. Persian Gold in Greek International Relations. **REA**, 91, 1989, p. 227-234.
- MCKAY, K.L. The Oxyrhynchus Historian and the Outbreak of the `Corinthian War. **CR**, 3, 1953, p. 6-7.
- MCKECHNIE, P.R.; KERN, S.J. **Hellenica Oxyrhynchia**. Warminster: Liverpool University Press, 1988.
- PASCUAL GONZÁLEZ, J. Beocia y Grecia central y el comienzo de la guerra de Corinto". In: ZARAGOZA, J.; GONZÁLEZ SENMARTÍ, A. (eds.). **Homenatge a Josep Alsina**. Actes del Xè Simposi de la Secció Catalana de la SEEC (Tarragona, 28a 30 de novembre de 1990). Tarragona: Diputació de Tarragona, 1992, p. 423-426.
- \_\_\_\_\_. **Tebas y la confederación beocia en el periodo de la guerra de Corinto (395-386 a.C.)**. Diss. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1995a.
- \_\_\_\_\_. Corinto y las causas de la guerra de Corinto. **Polis**, 7, 1995b, p. 188-217.
- \_\_\_\_\_. Conon, the Persian Fleet and a Second Naval Campaign in 393 B.C. **Historia**, 65.1, 2016, p. 14-30.
- PERLMAN, S. The Causes and the Outbreak of the Corinthian War. **CQ**, 14, 1964, p. 64-81.
- PICCIRILLI, L. **Gli arbitrati interstatali greci**. Vol. I: dalle origine al 338 a.C. Pisa: Edizioni Marlin, 1973.
- RUNG, E. Xenophon, the Oxyrhynchus Historian and the Mission of Timocrates to Greece. In: TUPLIN, C. (ed.). **Xenophon and his World**, *Historia Einzelschriften* 172, Stuttgart: F. Steiner, 2004, p. 413-425.
- SAUR, L. **Thrasybule de Stiria: une certaine idée d'Athènes**, Diss. Belgium: Université de Liège, 1978.
- SEAGER, R. Thrasybulus, Conon and Athenian Imperialism 396-386 B.C. **JHS**, 87, 1967, p. 95-115.
- SENSI SESTITO, G. De. Correnti, leaders e politica estera in Atene (400-395). **SicGymn**, 32, 1979, p. 1-42.
- STRAUSS, B.S. **Athens after the Peloponnesian War**. Class, Faction and Policy, 403-386 B.C. London: Croom Helm, 1986.

SZEMLER, G.J. Two Notes on the Corinthian War. **AncW**, 27, 1996, p. 95-104.

TREVES, P. Note sulla guerra corinzia. **RFIC**, 15, 1937, p. 113-140, 278-283.

TUPLIN, C. **The Failings of Empire**. A Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11–7.5.27, *Historia Einzelschriften* 76, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993.

VALENTE, M. Timocrate e l'oro di Farnabazo. Per una cronologia delle Elleniche di Ossirinco. **MEP**, 15, 2012, p. 53-62.

\_\_\_\_\_. **I prodromi della guerra di Corinto nelle testimonianze delle Elleniche di Ossirinco e delle Elleniche di Senofonte**. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2014.

ZUNKEL, G. **Untersuchungen zur griechischen Geschichte der Jahre 395-386**. Weimar: 1911.

<sup>1</sup> Este trabalho se insere no projeto de pesquisa PID2020-112558GB-I00, PID2020-120048GB-I00 e US-1380257.

<sup>2</sup> Este trabalho foi traduzido para o português pelo prof. dr. Luis Filipe Bantim de Assumpção (Universidade de Vassouras; UNIRIO-CEDERJ).

<sup>3</sup> Fornis se refere à História Antiga em sua relação com a Literatura Clássica (nota do tradutor).

<sup>4</sup> Aqui o tom generalista se deu em virtude do impacto que a Guerra do Peloponeso gerou na maior parte das *póleis* nas imediações do Mediterrâneo, o qual se deu de modo direto e indireto. De todo modo, torna-se difícil mapear todas as *póleis* afetadas pelo conflito (nota do tradutor).

<sup>5</sup> Vide Fornis (2007).

<sup>6</sup> O nome de P vem de H. Bloch (1940), tendo em vista a impossibilidade de atribuir à obra uma paternidade razoavelmente segura. Em Bruce (1967, p. 3-27), Breitenbach (1970), Bonamente (1973, p. 13-32) e McKechnie e Kern (1988, p. 7-16), podemos encontrar excelentes estados da pergunta sobre a possível autoria das *Helênicas de Oxirrínco*, bem como as fontes, estilo, vocabulário, metodologia, filiação ideológica e principais problemas de interpretação apresentados pelo texto. Nos últimos anos, a identificação de P com Crátipo ganhou nova força, mas Buckler (2004, p. 397, n.1) ironicamente afirma que os fragmentos de Crátipo ocupam 43 linhas no *FGrH* de Félix Jacoby e nas *Helênicas de Oxirrínco* 773, seria preferível dizer que as *Helênicas de Oxirrínco* escreveram o texto de Crátipo. A outra candidatura importante é a de Teopompo. Muito menos sucesso tiveram as atribuições de Éforo, Androcão ou Dêmaco de Plateia

<sup>7</sup> Xen. *Hel.* 3.5.3-4; *Hel. Oxy.* 17-18. Cito a edição teubneriana canônica de Vittorio Bartoletti, publicada em 1959, embora haja uma mais recente, também da Teubner, de Mortimer Chambers, publicada em Stuttgart-Leipzig, em 1993, que apresenta uma numeração diferente para os fragmentos. Krentz (1995, p. 196) inutilmente tenta reconciliar os dois testemunhos, alegando que o resultado final é o mesmo; cf. também Tuplin (1993, p. 63). Outras fontes secundárias, como Pausânias (3.9.9-10) ou Diodoro (14.81.1), encontram-se nas anteriores, às vezes contaminando-as e sem fornecer informações adicionais.

<sup>8</sup> Bonamente (1973, p. 30) expressou isso com clareza: “*Il quadro da lui offerto dell’antilacedemonismo in Grecia rivela la capacità di offrire il tono della politica greca alla vigilia della guerra di Corinto, sia in Atene, che nelle altre città, distinguendo tra l’interesse di parte, dibattentesi nella prospettiva limitata della dialettica interna ai gruppi politici nelle singole città, che combattevano per la sopravvivenza e la supremazia, e l’orizzonte politico più vasto di chi voleva reinserire la propria patria nel gioco di prestigio e di supremazie in ambito greco*”. P parece mais ciente das dissensões internas dentro das cidades e fornece uma riqueza de detalhes sobre a cadeia de eventos que levou à Guerra de Corinto, sem o fato de que Xenofonte estava na época na Ásia (Plut. *Ages.* 18,2) e isso tornou difícil a coleta de informações.

<sup>9</sup> Grenfell e Hunt (1908, p. 205)

<sup>10</sup> Krentz (1995, p. 194), em sua nota introdutória às passagens 1-7 do capítulo 5 do livro III das *Helênicas* de Xenofonte, distancia-se dessa avaliação e considera injustas as críticas excessivas que o historiador ateniense tem merecido, que “apesar de não escrever no estilo analítico que alguns estudiosos modernos prefeririam, fornece em seu relato outras razões fundamentais para explicar a Guerra de Corinto [além da viagem de Timócrates]. Se houve uma causa principal, em Xenofonte, são as ações lacedemônias”, esta afirmação é mais do que discutível, pois quando Xenofonte destila algumas críticas a Esparta (via de exemplo 3.5.8-17), o faz colocando-as nos lábios de seus detestados tebanos e em um discurso excessivamente retórico, perdendo assim toda a legitimidade. Em termos semelhantes, temos Tuplin (1993, p. 64). Por razões bastante

distintas, Perlman (1964) também não adere à opinião dominante entre os estudiosos: o esforço do israelense visa dissipar a interferência espartana nos assuntos internos das cidades gregas, pelo menos no continente grego – o autor reconhece apenas uma política imperial sólida na Ásia Menor – mas não é convincente. No calor da primeira conferência monográfica sobre Xenofonte, realizada em Liverpool, em 1999, surgiram vigorosas defesas do historiador ateniense – por exemplo, Buckler (2004) e Rung (2004), ambas sobre a origem da Guerra de Corinto.

<sup>11</sup> Sobre os ombros do trabalho pioneiro de Cloché (1918), os estudos de Margaret Cook (1981, *passim*; 1988) demonstraram de forma convincente que, desde o fim da Guerra do Peloponeso, houve uma luta muito tensa pelo poder entre os filolacônicos e os antilacônicos, com recursos e influências semelhantes, tanto na própria Tebas quanto no conselho federal beócio, como já afirma o anônimo de Oxirrínco (17,1). Esta mesma fonte acrescenta que ambos os grupos eram de ideologia oligárquica – os seus membros, e não apenas os seus líderes, estavam entre os βέλτιστοι καὶ γνωριμώτατοι da Beócia –, sendo o motivo de seu desacordo a direção que a política externa deveria tomar, com Esparta ou contra Esparta (como reconhecido por toda a historiografia moderna desde a contribuição acima mencionada de Cloché (1918, p. 326-327), exceto por Accame (1966, p. 101-102) que, erroneamente, fala de *democratici tebani*. No entanto, Buck (1994, p. 36) qualifica que, na política federal tebana, a facção laconizante de Leontíades, Ásias e Ceretadas não era tão centralista quanto a de Ismêniades. Tal equilíbrio de poder torna realmente difícil determinar quando a facção de Ismêniades expulsou a de Leontíades do controle das instituições locais de Tebas e federais da Beócia (P apenas menciona um vago μικρῶ πρότερον, “pouco antes” dos eventos de primavera-verão de 395). De acordo com Grenfell e Hunt (1908, p. 229), Kagan (1961, p. 329-332), Bruce (1967, p. 113-114), Funke (1980, p. 47), Buck (1994, p. 28; 2005, p. 35, 38) e Valente (2014, p. 52-54), isso já acontecia a partir de 404, o que explicaria por que a Beócia, ao receber os exilados democráticos da Ática, demonstrou o seu descontentamento com Esparta – inclusive votando um decreto de quem não prestasse ajuda a estes seria condenado à multa – e a recusa em participar de expedições organizadas pelos lacedemônios, embora sem causar ruptura definitiva com estes. Certamente (é incompreensível que o laconizante Leontíades tivesse cometido ou consentido com as mencionadas ofensas para com os seus apoiadores espartanos), não se entende que essa ruptura aconteceu entre as referidas facções beócias, mas, por outro lado, como Bruce (1967, p. 113-114) bem nota, Tebas obteve grandes vantagens econômicas e políticas com a vitória de Esparta sobre Atenas, o que deveria ter fortalecido, e não enfraquecido, o domínio político de Leontíades. Assim, com mais consistência, Perlman (1964, p. 65), Bonamente (1973, p. 105), Hamilton (1979, p. 155), Sensi Sestito (1979, p. 40) e Cook (1981, p. 76; 1988, p. 84), além do próprio Cloché (1918, p. 333-343), acreditam que Leontíades permaneceu no poder até pouco antes do insulto sofrido por Agesilau em Áulis, em 396 (Xen. *Hel.* 3.4.3-4). Menos prováveis são as teses de Hack (1978, p. 212-213, n.10), ao destacar que esse cenário se desenvolveu em 399, no meio da Guerra de Elis, argumentando que Xenofonte (*Hel.* 3.2.23-25) só se lembra da recusa tebana de marchar na segunda campanha deste ano, e não na primeira, e Pascual González (1992, p. 425), para quem seria um ano depois, em 398, como consequência direta da atividade lacedemônia na Grécia central. Dusanic (2005, p. 109-112) nega esta situação de dualidade no poder ou a limita a alguns meses antes de 395, objetando que, se assim fosse, o Sócrates do *Crítion* (53 B) não teria elogiado a *eunomia* tebana. No entanto, como já dissemos, embora difiram na política externa, Ismêniades e Leontíades são aristocratas de linhagem e o regime tebano é

uma oligarquia que, sem dúvidas, agradaria a Platão. Outro aspecto que tende a ser esquecido, mas que já foi sublinhado por Cloché (1918, p. 326) e, muito mais tarde, desenvolvido por Cook (1981; 1988), é que a maioria dos cidadãos de Tebas não militou ou se identificava claramente com nenhum destes dois grupos políticos, portanto, a sua opinião e, conseqüentemente, o seu voto, variava de acordo com as circunstâncias. Durante a Guerra do Peloponeso, eles apoiaram Esparta visando o seu próprio interesse, mas o comportamento arrogante subsequente dos lacedemônios gradualmente esfriou esse apoio. Com isso, foi necessário envolver, de uma forma ou de outra, uma grande porcentagem do corpo cívico, sem dúvida temerosa de um confronto com a principal potência grega, naquela ocasião: Esparta. Lendon (1989, p. 311-312) seguiu uma linha de investigação semelhante, chegando à conclusão de que “era essencial para Ismênia fazer com que Esparta atacasse a Beócia, um fato que privaria Leontíades de muito de seu apoio” (a opinião de Cartledge [1987, p. 292] é bem diferente, de acordo com o qual “Esparta vinha tramando com membros do conselho federal beócio para evitar uma declaração de guerra ultrajante pela confederação”). Mesmo a vitória espartana na Guerra de Corinto não alterou substancialmente este equilíbrio de poder. Em 382, vemos os mesmos líderes tebanos, Leontíades e Ismênia, à frente de suas respectivas facções e exercendo o cargo de polemárcos (magistratura que exercia o poder executivo após o desaparecimento dos beotarcos – Xen. *Hel.* 5.2.25). É verdade que, até então, os filolacônios haviam recuperado o controle da política interna tebana, mas não tão firmemente a ponto de fazer Tebas enviar tropas para a guerra com Olinto; então, em 382, Leontíades traçou um plano para colocar a Cadmeia em mãos estrangeiras, isto é, da Lacedemônia, e livrar-se, de uma vez por todas, de Ismênia por meio de uma política de julgamento instrumentalizada (Xen. *Hel.* 5.2.25-31, 35-36 e *infra* n.10; cf. Dusanic [1985], que, afinal, não considera o julgamento uma paródia nem um ato de vingança, mas o resultado de uma mudança na política persa de Agesilau de 383 após vários anos de colaboração fria com o Grande Rei). Leontíades seria assassinado em Tebas três anos depois, em plena revolta democrática (Xen. *Hel.* 5.4.7).

<sup>12</sup> Pascual González (1995a, p. 684-689) rastreou os testemunhos sobre os laços de amizade ou a aliança no passado entre tebanos, por um lado, e os lócrios opúntios e ozólios, por outro, para descobrir que a colaboração política e militar dos tebanos com os lócrios opúntios está bem atestada, pelo menos desde meados do séc. v, enquanto não há vestígios até meados do séc. iv de uma relação (amistosa ou hostil) entre tebanos e lócrios ozólios. Isso levou este autor a optar, talvez forçando demais o argumento *ex silentio*, pelos lócrios opúntios. Buck (1993, p. 94-95; 1994, p. 33) aponta ainda que os focídios eram velhos inimigos dos opúntios, e não dos anfísios, razão pela qual o estudioso canadense resolve rejeitar tanto o testemunho de P quanto o de Pausânias (veja abaixo) para se ater ao de Xenofonte. Observações pessoais em três momentos diferentes levaram Buckler (2004, p. 402-404) a confiar em Xenofonte e a identificar a área de fronteira ao redor do Monte Parnaso, cujo controle estava em disputa com um terreno localizado entre a cidade dos lócrios opúntios e das cidades focídias de Yámpolis e Abas, cuja parte superior forma um vale “desprovido de obstáculos naturais ou de características geográficas significativas que possam servir de fronteira”. Buckler também acrescenta que os detalhes topográficos de P sobre a subsequente intervenção tebana na parte focídica do vale do Cefiso, que ele tem o cuidado de questionar, praticamente excluem a possibilidade de que fosse a fronteira oeste da Fócida, vizinha de Anfisa, e que foi afetada. Nesse sentido, deve-se objetar, por um lado, que os tebanos já tinham a guerra que desejavam, por isso invadiram a Fócida na região mais próxima e mais fácil para eles, não com a intenção de ajudar os lócrios

ozólios, e, por outro, é incrível que o historiador de Oxirrinco, que sempre mostra grande precisão topográfica, tivesse caído em tal incongruência (ver n. 15 *infra*). Mais recentemente, Valente (2014, p. 58-59, 94-95) também se inclinou a conferir mais credibilidade a Xenofonte do que a P neste ponto. Em seu estudo sobre os lócrios ocidentais, Lerat (1952, p. 43, aceito por Buck) já indicou que os focídios e os lócrios opúntios foram os protagonistas da luta, embora neste caso, de forma menos plausível, pelo controle de uma área que não possui relação com o Parnaso, o porto de Dafnunte (atual Aghios Konstantinos). No entanto, após várias campanhas de “caminhar, examinar e cavar, quintal a quintal [a região]”, Szemler (1996, p. 98-99) olhou para o outro lado, no vale de Vinianni, cerca de 11 quilômetros a noroeste de Anfisa, muito fértil e com nascentes de águas naturais, levando-o a seguir P e especialmente Pausânias na ideia de que foram os lócrios ocidentais, e não os orientais, os protagonistas deste conflito fronteiriço. No final das contas, as duas ramificações do grupo étnico lócrio militarizaram na coalizão antiespartana construída em torno do sínédrio de Corinto.

<sup>13</sup> Cook (1981, p. 226) conjectura que parte do dinheiro de Timócrates poderia ter sido usado para convencer os autores da Guerra de Corinto.

<sup>14</sup> Esta é a leitura dada pelos manuscritos. Embora haja dúvidas acerca da corrupção da passagem, não há nenhuma quanto ao seu significado.

<sup>15</sup> Bruce (1960, *passim*, esp. p. 84-86) não é convincente em sua rejeição à veracidade do episódio. Mesmo supondo que a sua hipótese possa ser rejeitada como muito imaginativa, Bruce afirma que o estratagema inventado por Ismênia para acender a chama do conflito não existia de fato, mas seria uma invenção dos filolacônicos de origem tebana e usada pelo historiador de Oxirrinco como objeto para desacreditar a facção oposta, a antilacônica, que, mesmo depois da Paz do Rei, ainda era poderosa. Quanto à perspectiva de Xenofonte, Bruce não diz nada, mas presume-se que o seu partidarismo tornou o estratagema desnecessário. É pelo menos paradoxal que Bruce, um estudioso que não poupa elogios a P (ao longo de seu, por outro lado, excelente comentário: Bruce, 1967), especialmente no conhecimento que ele demonstra das dissensões internas e do método de análise aplicável, possa acreditar que este foi vítima de tal engano por um suposto informante da facção laconizante. A sua alternativa, de que a escalada de eventos que levaram à guerra foi fortuita e acidental, não apenas parece uma concessão à ingenuidade, mas ignora o testemunho de nossas principais fontes e não o substitui por evidências sólidas. A ideia parece ter seduzido Buck (1993, *passim*; 1994, p. 30-35) e também Pascual González (1995a, p. 689-691), que afirma que “é bem possível que o conflito entre os lócrios e focídios eclodisse sem qualquer instigação externa”, embora mais tarde a facção tebana antilacônica se encarregasse de atizá-la e de convencer os quatro conselhos federais da Beócia da necessidade de apoiar militarmente os seus aliados lócrios. Para Buck (1993, p. 96), os rumores e relatos incertos que circularam sobre a trama organizada pelos partidários de Ismênia partiram do julgamento contra ele – pelas acusações de medismo e suborno –, realizado em 382, em uma Tebas com a acrópole ocupada por uma guarnição espartana e perante um tribunal composto por três juízes lacedemônios e um de cada uma das cidades aliadas (cf. Xen. *Hel.* 5.2.35-36; Plut. *Pelop.* 5.3; *Mor.* 576a).

<sup>16</sup> Possivelmente porque, como Bruce (1967, p. 120) aponta, os beócios como um todo não deveriam ter contemplado a possibilidade de uma nova guerra contra Esparta.

<sup>17</sup> Para uma leitura jurídica da natureza e das implicações da concatenação de *symmachíai* que entram em jogo, ver Alonso Troncoso (1997, p. 22-29).

<sup>18</sup> McKay (1953, p. 6) já havia notado a aparente inconsistência do anônimo de Oxirrínco de o quão estranho foi os tebanos terem convencido os seus antigos inimigos da Fócida a executarem um plano que levaria à invasão e pilhagem de seu território pelos beócios. No entanto, a versão do historiador de Oxirrínco, que parece excelentemente informado, poderia ser salva se houvesse suborno ou se os interesses desses agentes focídios coincidissem com os de Ismêniás e Andróclides. Cook (1981, p. 234-235), por exemplo, reluta em acreditar que o anônimo de Oxirrínco cometeu tal erro e Bonamente (1973, p. 127) pensa que, precisamente por se tratar de uma abordagem não oficial e secreta, é mais lógico que deveria ser com os focídios hostis, visto que os lócrios já estavam ao seu lado. Outra alternativa que tenta salvar a credibilidade de P, embora seja verdade que mina o seu crédito como historiador, é a defendida por Bruce (1960, p. 85, reafirmada em 1967, p. 119), a qual, como dissemos acima, repousa sobre a suposição de que toda a manobra foi fabricada pelos oponentes políticos de Ismêniás, de forma que P também cairia nas redes do engano. Finalmente, a sugestão de Tuplin (1993, p. 62 n. 47) de que os tebanos foram capazes de subornar os dois povos ao mesmo tempo se deu pela (infrutífera) tentativa de reconciliar as tradições de Xenofonte e P.

<sup>19</sup> Ciente disso, Xenofonte (*Hel.* 3.5.4) retoma o argumento focídio, apresentado por seus embaixadores em Esparta, de que eles não tinham começado a guerra, mas apenas se defendido dos lócrios.

<sup>20</sup> A rigor, este não é um ultimato formal anterior ao início das hostilidades – visto que os tebanos ainda não haviam violado as fronteiras da Fócida – embora, obviamente, essa manobra diplomática tenha exercido coerção sobre o estado receptor (cf. Alonso Troncoso [1995, p. 244-250]), e não arbitragem, apesar de a encontrarmos na lista de Piccirilli (1973, n° 34). Para Accame (1951, p. 25; 1966, p. 103), seguido por Hamilton (1979, p. 194-195), Cook (1981, p. 239) e Valente (2014, p. 95), Xenofonte omite todos os vestígios desta embaixada espartana na Beócia para não danificar a imagem de uma Esparta toda poderosa que anseia por vingança contra os tebanos; Hamilton (1979, p. 194-195), seguido por Pascual González (1995a, p. 692-693), acrescenta que a embaixada seria uma concessão dos *falôes* espartanos às *pombas*, presumivelmente lideradas pelo rei Pausânias, e o seu fracasso seria explicado pelo tom arrogante e imperativo exibido pelos enviados espartanos (de acordo com a sua declaração de ἄρχειν τῆς Ἑλλάδος, como Grenfell e Hunt [1908, p. 233] já apontaram). No entanto, Lendon (1989, p. 313 n. 61) não acredita que a dureza verbal dos embaixadores esteja de acordo com uma hipotética vontade de buscar um entendimento por parte dos espartanos “moderados”. Mais consistentemente, em nossa opinião, Perlman (1964, p. 66) dá à reivindicação espartana um valor meramente propagandístico, cuja única reivindicação seria se abster da responsabilidade perante os outros gregos no momento de determinar quem foi o culpado pela abertura das hostilidades. Buckler (2004, p. 407) interpreta que, se eles tivessem cedido, os tebanos teriam sido submetidos a um julgamento real – isso nega qualquer tipo de arbitragem – perante um tribunal formado por Esparta e seus aliados.

<sup>21</sup> Cook (1981, p. 250-255; 1990, p. 59-60) pensa que o objetivo principal desta campanha foi fazer da Fócida o palco da guerra contra Esparta, ideia que parte da premissa do autor, segundo a qual Ismêniás nunca teve a intenção de remover o conflito de seu contexto grego central. Cawkwell (1976, p. 81) também sugere que os beócios tinham a anexação como objetivo final. Ao contrário, Bruce (1967, p. 121), aceito por Buck (1994, p. 35), viu no ataque uma expedição meramente punitiva, organizada de forma prematura (διὰ ταχέων) e sem levantar o grosso do exército federal, a fim de causar o maior dano possível, embora sem planos preconcebidos ou reais pretensões de conquista. Isso pode

ser verdade, mas não reforça a tese britânica de que os tebanos não pretendiam desencadear um conflito com Esparta. Como McKechnie e Kern (1988, p. 170) apontam, essa ação punitiva contra os focídios foi suficiente para que os tebanos provocassem uma reação dos aliados espartanos.

<sup>22</sup> *Hel. Oxy.* 17,1; cf. *Xen. Hel.* 2.4.1. Plutarco (*Lys.* 27-28.1) recolhe a mesma lista de queixas – exceto o incidente em Áulis, que substituiu pelo descontentamento beócio pelo dinheiro enviado por Lisandro à Esparta –, mas personalizando-as em um Lisandro irritado, de quem Queroneia responsabiliza por pressionar os éforos a decretar a mobilização contra os beócios. Com bom senso, Bommelaer (1981, p. 192-193) pensa que Plutarco exagera o poder e a influência de Lisandro dentro de Esparta, o que não impede o vencedor de Egospótamo de unir sua voz à daqueles que clamavam pela guerra, não por um desejo ridículo de vingança, como quer Plutarco, mas para “*déplacer vers l’Europe le centre de gravité de la politique lacédémonienne afin d’y jouer un rôle de premier plan*”.

<sup>23</sup> É difícil aceitar a propaganda de Xenofonte nesta passagem, uma vez que é mais do que duvidoso que os espartanos viam com agrado a abertura das hostilidades na Grécia, ainda mais quando Agesilau estava indo bem na campanha asiática.

<sup>24</sup> A exceção é Tuplin (1993, p. 169-170), que descarta os dados de Pausânias apenas porque não os encontramos nem em Xenofonte nem em P (e, claro, porque isso danifica irrevogavelmente a sua datação do conflito lócrido-focídio no final do verão de 395). Como no episódio da missão de Timócrates (*vid. infra*), é claro que o periegeta fornece informações derivadas de, pelo menos, uma terceira perspectiva historiográfica.

<sup>25</sup> Na esteira de Grenfell e Hunt (1908, p. 233), Accame (1951, p. 42; 1966, p. 104-106) classificou essa embaixada como uma invenção do periegeta, “como uma extensão e objetivação da história de Xenofonte”, da qual, no entanto, separa-se para dar maior relevância aos atenienses. No mesmo sentido, pronunciaram-se Cook (1981, p. 242), Buck (1994, p. 32; 1998, p. 97 n. 10) e Buckler (2004, p. 407-408). A visão contrária reside em Bruce (1967, p. 120), Cloché (1919, p. 165-166), Piccirilli (1973, p. 151-152), Saur (1978, p. 210 n. 22), Hamilton (1979, p. 204-205), Strauss (1986, p. 112-113), Alonso Troncoso (1995, p. 250; 1997, p. 27, 36; 1999, p. 61-62) e Pascual González (1995a, p. 693-694), os quais aceitam o testemunho de Pausânias, o primeiro (Cook) por alegar que não se pode descartar que P comentou sobre esta embaixada mais tarde em sua história, em uma passagem perdida, os demais porque buscam uma explicação da própria embaixada na hipótese de que talvez tenha sido uma concessão por parte do Trásibulo à classe privilegiada ateniense, relutante em conflito iminente.

<sup>26</sup> Vide Lewis (1989, p. 232-233). Plutarco (*Ages.* 15,8) coloca na boca de Agesilau a frase carregada de ironia de que o Rei o estava expulsando da Ásia com dez mil “arqueiros” (trinta mil em Plutarco *Artax.* 20.6 e *Mor.* 211b), em referência ao tipo monetário dos dáricos em ouro, no qual o rei persa era representado como um arqueiro. Embora Krentz (1995, p. 195) sugira que 10.000 seja um valor de alto padrão para subsídios persas, citando apenas mais um exemplo (Ciro dá a mesma quantia para Clearco em *Xen. An.* 1.1.9), esse valor é mais provável que apareça na sentença em *Vida de Agesilau* (μυρίας) devendo ser emendado por trinta mil (τριάμυρίας), em consonância com os outros dois manuscritos de Plutarco. Como cada dárico vale vinte dracmas, os trinta mil dáricos são, portanto, iguais a sessenta mil dracmas, ou seja, cem talentos (e não cinquenta).

<sup>27</sup> “*Somma veramente irrisoria per il vasto tentativo di corruzione che si voleva intraprendere*” (ACCAME, 1978, p. 140-141). Cook (1990b) acredita que dados aos *prostatái* das principais facções antilacônias como um presente pessoal, os cinquenta talentos

poderiam render frutos muito mais satisfatórios. Buck (1993, p. 95) admite que uma pequena parte desse dinheiro poderia ser destinada a doações privadas, mas a maior parte da quantia deveria ser uma garantia do compromisso financeiro persa com a causa antiespartana.

<sup>28</sup> Para Funke (1980, p. 57) e Valente (2014, p. 89), é uma prévia dos argumentos que levaram os gregos a aceitarem o suborno persa na figura de Timócrates. O pesado fardo financeiro que a guerra acarreta é um fator especialmente destacado por Kagan (1961) ao explicar a relutância dos estados descontentes com Esparta em opor-se ativamente à sua política imperial.

<sup>29</sup> Sobre esses fatos, ver Fornis (2008) e Pascual González (2016).

<sup>30</sup> Lewis (1989) e Galvagno (2001, p. 102-104).

<sup>31</sup> Pausânias (6.7.6), baseado em Androcião (*FGH* 324 F 46). Lehmann (1978, p. 86-87), Hofstetter (1978, p. 53-54, n. 92), Funke (1980, p. 55-56 n. 31) e Rung (2004, p. 421-422) não hesitam em associar Dorieu aos interesses persas e conectar a sua missão com a de Timócrates.

<sup>32</sup> Na opinião de Accame (1951, p. 31-32; 1966, p. 111-113), a passagem que exonera os atenienses da mácula do suborno teria sido inserida por Xenofonte posteriormente, quando, após 375, houve uma reaproximação diplomática entre atenienses e lacedemônios. Por outro lado, segundo Badian (1995, p. 83), Xenofonte nunca deixou de ser um ateniense leal e esta é uma das ocasiões em que o demonstra ao longo da sua obra. Até onde sabemos, com a possível exceção de Tuplin (1993, p. 61), para quem Xenofonte não age dessa maneira por razões “patrióticas”, mas para satirizar as expectativas atenienses de império, nenhum estudioso atualmente nega que Atenas foi visitada pelo emissário de Rodes. Bruce (1966, p. 277) procura reconciliar o testemunho de Xenofonte com o do anônimo de Oxirinto, argumentando que os atenienses foram capazes de recusar o dinheiro no início, mas depois a facção “radical” de Epicrates e Céfalo arranjou uma embaixada não oficial ao rei para mostrar a sua disponibilidade.

<sup>33</sup> Hamilton (1979, p. 192, 198), Lendon (1989, p. 311), Buck (1998, p. 96) e Rung (2004, p. 423) sugerem que Timócrates foi capaz de realizar um trabalho de mediação ou coordenação estratégica, o que é negado pela cadeia de eventos que levou ao início do conflito, em que cada grupo atuou inteiramente por conta própria (os tebanos são os primeiros a enfrentar a confederação beócia com Esparta, então ganham a aliança de Atenas e, somente quando os lacedemônios sofrem a derrota humilhante de Haliarto, Corinto e Argos aderem à coligação). Do nosso ponto de vista, o vínculo estabelecido por Timócrates é econômico e ideológico.

<sup>34</sup> Cf. Bruce (1967, p. 110-111); Krentz (1995, p. 195); Buckler (2004, p. 401). Nem Galaxidoro nem Anfitêmis são conhecidos de qualquer outra fonte.

<sup>35</sup> Várias são as fontes que se referem à corrupção ou ao enriquecimento ilícito de Epicrates durante a Guerra de Corinto: a oração 27 de Lísias (desde que seja o mesmo Epicrates, o de Cefisia); *Ar. Eccl.* 71; Platão *Cômicos* fr. 119 Edmonds (o fragmento corresponde à obra *πρέσβεις*, de 393/2); *Ath.* 251a-b, que cita Hegesandro.

<sup>36</sup> *Pace* Tuplin (1993, p. 170). É provável que a chegada de Timócrates à Grécia tenha sido tratada com a amplitude que merece na parte correspondente – infelizmente perdida – segundo a narração diacrônica dos acontecimentos.

<sup>37</sup> Zunkel (1911, p. 8-15); Beloch (1922, p. 66, 216); Kagan (1961, p. 322); Perlman (1964, p. 7 n.11); Seager (1967, p. 95 com n. 2); Lehmann (1978, p. 111-112); Funke (1980, p. 55-57,68); Strauss (1986, p. 109-110 com n. 73); Cartledge (1987, p. 290); Cook (1990b, p. 69 n. 1); Corsaro (1994, p. 118); Buck (1998, p. 95). Seguindo em parte os primeiros editores dos fragmentos de papiro de Londres, Grenfell e Hunt (1908, p. 205), Accame (1951, p. 29; 1966, p. 108-

109) baseia-se em uma ordem narrativa linear teórica de P até datar a jornada do ródio ao verão de 397, embora a passagem em questão não tenha referência cronológica e pareça mais uma digressão a respeito dos demagogos atenienses Céfalo e Epícrates (este argumento é retomado e se torna complicado com uma ordem aleatória de navarcos espartanos em Accame [1978, p. 130-142]). Por outro lado, a menção de Farnábazo é inequívoca. Também Treves (1937, p. 115, 124), Hofstetter (1978, p. 185), Sensi Sestito (1979, p. 29 com n. 83), que não descarta mais de uma viagem; Cook (1981, p. 99; 1990b, p. 69), Besso (1997, p. 47 n. 16) e Valente (2014, p. 57-58, 89-90) defendem o ano 397. Este ano tem a desvantagem de privar a missão de Timócrates de seu principal *leitmotiv*, o de desviar Agesilau dos domínios persas na Ásia Menor, visto que o rei espartano ainda não havia embarcado na expedição. Lendon (1989, p. 310) e Lewis (1989, p. 232-233) aceitam as informações do Oxirrincos sobre a identificação de Farnábazo, mas não decidem sobre uma data específica. Lenschau (1933), Barbieri (1955, p. 97-98), Bruce (1966, p. 276-277; 1967, p. 58-60), Saur (1978, p. 208 n. 15), Hamilton (1979, p. 183, 190, 204, 207) e, recentemente, Galvagno (2001, p. 106-107 n. 49) tentaram minimizar as discrepâncias entre Xenofonte e P argumentando que Timócrates foi capaz de fazer duas viagens, a primeira em 397 ou 396, a pedido de Farnábazo, e a segunda no final do verão de 395, quando a guerra já havia começado, ordenado por Titraustes, em cada um dos quais ele distribuiria cinquenta talentos. Isso explicaria a frase de Agesilau citada acima, na qual dizia que o rei o expulsara da Ásia com trinta mil “arqueiros” (dárlicos), ou seja, cem talentos (Plut. *Artax.* 20.6; *Mor.* 211b). Concordamos com Badian (1995, p. 83 n. 12) na desconfiança que desperta este tipo de teorias *ad hoc*. O que se pode dizer, então, de Bonamente (1973, p. 65-69, 113-120), que chega a acrescentar a possibilidade de uma terceira chegada a solo grego de um representante persa, de identidade desconhecida, que se situa cronologicamente entre os outros dois, especificamente entre a batalha de Sardes e a invasão focídica na Lócrida. A possibilidade de mais de uma viagem de Timócrates é totalmente descartada por Valente (2012). Nem parece convincente, porque força demais sobre as informações das fontes, a recente tentativa de Rung (2004) de encadear todas as hipóteses possíveis. Esse autor procura, sobretudo, reabilitar a credibilidade de Xenofonte – embora modifique a sua sucessão de navarcos lacedemônios – antecipando a chegada de Titraustes a Sárdis – que teria saído de Susa antes da Batalha de Sardis – e desvinculando-o do propósito de “punir” para Tisafernes (isso já havia sido sugerido por Beloch [1922, p. 46] e Lewis [1977, p. 142 n. 47]), o que não implicaria, ao mesmo tempo, desacreditar P em sua afirmação de que foi Farnábazo quem enviou Timócrates (na verdade, por conselho de Cónon, teria patrocinado uma ideia que mais tarde seu superior em comando, os *káranos* Titraustes, teria feito sua para a propor ao Rei). Esta última hipótese, exceto pelo papel de Cónon, é compartilhada por Buckler (2004, p. 398), que acrescenta que Xenofonte não quis envolver Farnábazo na missão de Timócrates por admiração a ele e pelos vínculos que estabeleceu com Agesilau.

<sup>38</sup> Ver especialmente Lehmann (1978), Funke (1980, p. 46-57) e Lendon (1989), que, além de apoiarem a opinião do historiador de Oxirrincos, sugestivamente relacionaram a situação de *stásis* interna que existia em Tebas com a evolução interna da sociedade espartana contemporânea, na qual a ascensão de Agesilau ao trono no início do século significou o triunfo da facção mais imperialista, aquela encarnada por Lisandro (ao contrário de Lendon, não acreditamos que a facção de Pausânias possa ser rotulada como pacifista, pelo contrário, não defendem um imperialismo extremo), ponto em que as interferências na política interna tebana não cessaram de ocorrer, precipitando assim as ações de Ismênias. Ao contrário, Bruce (1960), Perlman (1964) e Pascual González

(1995b, p. 190-192) minimizam a luta faccional dentro das cidades, bem como a interferência espartana nas políticas internas de outros estados. As divergências entre as tradições de Xenofonte e P não são subestimadas pelo argumento de Tuplin (1993, p. 62) de que, em outras partes de seu relato, o primeiro não esconde episódios de oposição a Esparta. Como Galvagno (2001, p. 109) lembrou, em outras passagens de sua história, “*l’anonimo cerca, tuttavia, con l’accusa di tirchieria, di sminuirne l’incidenza dell’oro persiano*”.

<sup>39</sup> O mesmo argumento é encontrado, meio século depois, na nona carta de Isócrates, dirigida a Arquidamo; o professor de retórica escreve que, ao fomentar a discórdia entre os gregos “por causa de sua atividade em favor de seus amigos”, Agesilau não teve tempo de lutar contra o bárbaro (13-14).

<sup>40</sup> P conta, em uma curta digressão, que Timolau saqueou algumas ilhas sob a influência ateniense, derrotou o estrategista ateniense Símico e promoveu a deserção de Tasos, possivelmente no final de 411. Poliantes também prestou bons serviços à sua terra natal na última fase da Guerra do Peloponeso, apesar de que P não o caracteriza como laconizante. Em 413, ele liderou a frota coríntia que enfrentou com sucesso os atenienses nas proximidades de Naupacto e garantiu a chegada de reforços do Peloponeso à Siracusa (Th. 7.34.2).

<sup>41</sup> Atenas seria apontada não apenas pela inexistência de uma facção laconizante nessa época (cf. BRUCE, 1963), o que parece bastante óbvio, mas por ter uma perspectiva mais ampla que vai além de razões personalistas e faccionais: a pretensão de recuperar o seu papel hegemônico no Egeu (BONAMENTE, 1973, p. 70-72).

<sup>42</sup> Como lembra Accame (1951, p. 30), ao longo do discurso tebano em Atenas (3.5.12-13), Xenofonte admite implicitamente tanto os efeitos do desenvolvimento imperialista espartano quanto as outras motivações tebanas, além da corrupção de seus líderes.

<sup>43</sup> Barbieri (1955, p. 93, 164-165) dá a esse testemunho excessivo crédito por ser o único que pode agarrar-se à sua tese de que Cónon foi o mentor das sombras que projetou e organizou o plano para provocar o conflito. A teoria permeou Rung (2004, p. 419), para quem Cónon propôs a Timócrates “dentre os seus amigos democratas de Rodes”.

<sup>44</sup> Estas são as palavras de Costa (1974, p. 49).

# Xenophon's *Cyropaedia* and Plato's *Laws*

William Henry Furness Altman

## ABSTRACT

The passage about the flaws of Cyrus the Great in *Laws* 3 has led scholars both ancient and modern to conclude, accurately, that Plato was responding to Xenophon's *Cyropaedia* but they have erred in assuming that this response was critical. Current scholarly debate is focused on whether *Cyropaedia* deserves a "sunny" reading, championed by Vivienne Gray, or a "darker" one, and this article aligns Plato with the "darker" reading: he was the first reader who demonstrably identified Cyrus himself, and specifically his inattention to the παιδεία of his sons (*Lg.* 694c6-7), as the cause of Persia's post-Cyrus decline. But Cyrus must *appear* to embody Xenophon's political ideal, and this explains why the text's narrator adulates him, just as the Athenian Stranger appears to be Plato's spokesman. Against these misconceptions, both authors use Herodotus to undermine their spokesman's credibility, and an analysis of how they do so shows that Plato is not so much criticizing as imitating Xenophon. By aligning Plato's Athenian Stranger with Xenophon's Cyrus, the article argues that both *Cyropaedia* and *Laws* deserve a "darker" reading, thus creating a revealing parallel between the last chapter of *Cyropaedia* – where Persia falls apart – and Plato's *Epinomis*.

## KEYWORDS

Plato and Xenophon; Herodotus; *Laws*; *Cyropaedia*; Vivienne Gray; *Epinomis*.

SUBMISSÃO 6.2.2021 | APROVAÇÃO 20.3.2021 | PUBLICAÇÃO 4.9.2022

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i42.41360>

W

hen the Athenian Stranger criticizes Cyrus the Great's conception of παιδεία (694c6-8),<sup>1</sup> it has generally been assumed that Plato is criticizing Xenophon.<sup>2</sup> While affirming the traditional view that Plato is *responding* to *Cyropaedia* in *Laws*,<sup>3</sup> this paper will explain why the foregoing assumption is wrong, and the first step is to recognize that the *appearance* that Plato is criticizing Xenophon rests on two prior assumptions: that the Athenian Stranger speaks for Plato, and that Cyrus the Great embodies Xenophon's ideals. Partly because Xenophon's relationship to Cyrus has recently become a matter of lively scholarly dispute, it is easier to criticize the second of these assumptions first.

Although there is still strong support for “a mirror of princes” reading of *Cyropaedia*, a growing chorus of scholarly voices has discovered countervailing evidence that a “dark” reading of the text is appropriate, *i.e.*, that despite appearances, Xenophon is not really praising Cyrus. Meanwhile, the foremost defender of the “sunny” reading of *Cyropaedia* as “mirror” is correct when she observes: “The driving force behind the attribution of the decline [sc. of the Persian Empire] to a failure of education by Cyrus is Plato in *Laws* 693-5, who argues that the Persians proved strong or weak depending on the education [sc. παιδεία] of the royal princes, and is said to draw his interpretation from *Cyropaedia*”.<sup>4</sup>

In this paper, I will use three passages from *Cyropaedia* to elucidate a lengthy passage in *Laws* 3 (693d2-696a3) that includes the words of the Athenian Stranger that made it impossible to miss that Plato was writing with Xenophon in mind:

*Athenian Stranger*: I now divine [μαντεύομαι] this about Cyrus: while otherwise being a general both good and civic [φιλόπολις], about a correct education [παιδεία] he didn't grasp anything, and to housekeeping [οικονομία] he paid no attention.<sup>5</sup>

The first of these three passages (8.7.6-8.8.2) climaxes with the succinct revelation of Persia's decline in the immediate aftermath of Cyrus's death: the Athenian Stranger refers to it three times (694c1-2, 695b2-c2, and 695d7-696a3), and in due course, an analysis of the passage between 694c5 and 695c2 will substantiate the crucial connection implied by these references. But it is important to grasp from the start why the Stranger must resort to *divination* (μαντεία at 694c2) in order to explain why things fell apart with Cyrus's son Cambyses and were later "nearly saved" by Darius (694c1-4) and thus why the critical claim just quoted is and must be prefaced with μαντεύομαι.<sup>6</sup> By allowing the Athenian Stranger to do nothing more than *divine* the cause of Persia's post-Cyrus decline described in 8.8, Plato is opening the door for us to move from divination to demonstration. On the basis of texts that precede the final chapter – I will be emphasizing 2.2.17-2.3.15 and 7.5.55-8.1.39 as well as 8.7.6-24 – it is only the reader who compares what the Stranger says in *Laws* 3 to what Xenophon writes in *Cyropaedia* who can go beyond the Stranger's μαντεύομαι and discover even stronger evidence that Cyrus himself was responsible for the decline that followed his death.<sup>7</sup> But for the present, the crucial point is that since the critical reading offered by the Stranger bears directly on the extent to which Cyrus could provide a proper education for his sons, Gray is correct: Plato should be regarded as "the driving force" behind the "darker" reading of Xenophon's *Cyropaedia*.

In order to appreciate what Plato is doing to promote a "dark" reading of Xenophon's *Cyropaedia* in *Laws* 3, it is first necessary to consider the treatment of 8.8 in Gray's "sunny"<sup>8</sup> alternative. Fully aware that others have used the book's final chapter to cast retrospective doubt on Xenophon's otherwise "sunny" presentation of Cyrus,<sup>9</sup> she argues that Persia's subsequent decline proves Cyrus's exemplarity.<sup>10</sup> Basing her argument on Xenophon's insistence in *Memorabilia* 1 that Socrates cannot be held responsible for the subsequent actions of Alcibiades and Critias,<sup>11</sup> Gray uses the alleged parallel between Socrates and Cyrus to show that the latter is no more responsible for the misdeeds of

his sons. Nor is Gray alone here: among others,<sup>12</sup> Christian Mueller-Goldingen and Louis-André Dorion have explained 8.8 in the same way,<sup>13</sup> *i.e.*, that it was precisely because Persia no longer had an ideal leader like Cyrus to guide it that its decline immediately followed his death. Plato's Stranger, by contrast, searches for the cause of that decline in Cyrus himself, and finds it primarily in his failure to provide an adequate education to his sons and in his failure to give attention to housekeeping.

The structural background of Gray's position must be clearly understood at the outset. It is only in the eighth and final book of Xenophon's *Cyropaedia* that the post-Cyrus decline of the Persian empire is revealed to the reader, and since the tale of that empire's growth has so often departed from the historical record preserved paradigmatically by Herodotus, the word "revealed" is appropriate: it comes as a surprise. This surprise has spawned three interpretive responses: (1) the authenticity of *Cyropaedia* 8.8 has been denied, thus leaving intact a tale of growth and success, (2) the decline has been attributed to Cyrus's absence – this is Gray's alternative – thus preserving a "sunny" reading of the text as a whole, and (3) the sources of the decline have been sought in Cyrus's own actions, an interpretive move that commences with Plato. The most notorious example of (1) is found in Walter Miller's 1914 Loeb Library translation of *Cyropaedia*<sup>14</sup> where he addressed those who had just read 8.7: "[I]he reader is recommended to close the book at this point and read no further". Referring to earlier editors who had rejected 8.8 as inauthentic, he expressed his own verdict succinctly: "It spoils the perfect unity of the work up to this chapter; Cyrus is born, grows to manhood, completes his conquests, establishes his kingdom, organizes the various departments of his empire, dies".<sup>15</sup> If the last chapter of *Cyropaedia* did not shake our certainty that it was ever Xenophon's true intent to glorify Cyrus and the institutions he created, nobody would have proposed excising it.

While it is important to recognize that Plato is responding to *Cyropaedia* through the Athenian Stranger, it is also important that it is necessarily a response to Xenophon's text *as a whole*, seeking

the cause of what is revealed in 8.8 in what has happened before. But this response is found only in the third of the twelve books of Plato's *Laws*, long before Plato's text reaches *its* conclusion. But where does *Laws* end? The clearest evidence that the Athenian Stranger does not speak for Plato is found in *Epinomis*, a dialogue that most modern scholars consider inauthentic precisely because what the Stranger says in it cannot be squared with what they consider Plato's views or intentions to be. In a word, there is ancient evidence that Plato's *Laws* was once equipped with its own destabilizing and certainty-shaking *epilogue*, but that unlike *Cyropedia* 8.8, *Epinomis* continues to be regarded as inauthentic. As a result, it generally plays no part in the interpretation of the twelve books of *Laws* that precede it, and to which it was clearly intended – whether by Plato or someone else – to be a sequel, *i.e.*, to explain “what happened next”. Not surprisingly, the proof of its inauthenticity is its incompatibility with the dialogue it allegedly follows, concisely described by Leonardo Tarán: “[T]he author of the *Epinomis* misunderstood or chose to misunderstand the *Laws*, a thing which cannot be attributed to Plato”.<sup>16</sup>

For the proponents of (3), Plato can be recognized as both praising and illuminating Xenophon by being the first to offer a “dark” reading of his text in *Laws* 3. But for the proof that Plato is also imitating Xenophon, we must wait for the end of *Laws*, and since *Epinomis* – unlike 8.8 – has for the present gone missing, the wait will be a long one. In comparison with 8.8, what makes *Epinomis* more difficult to assimilate with a “sunny” reading of *Laws* is that it is not the Athenian Stranger but Plato who has died in the interim. In addition to its alleged incompatibility with *Laws* and its “tacit denial of the separate existence of ideas”,<sup>17</sup> *Epinomis* is considered inauthentic because *Laws* was Plato's last work, and since he died even before finishing it (Diogenes Laertius, 3.37) it must necessarily have been someone else who wrote its sequel. Once having been attributed to Philip of Opus, *Epinomis* can safely illuminate what happened to Plato's Academy after Plato's own death in much the same way that 8.8 describes what happened to Persia after the death of Cyrus. But the parallel breaks down

because the hero of *Laws* is still alive in *Epinomis*, and his words and actions there reflect back on what he has said and done in *Laws* in a far more direct way than the subsequent decline of Persia reflects negatively on Cyrus's own words and actions in *Cyropaedia*. In other words, if Tarán is right about the absence of Platonic Ideas in *Epinomis*, a rereading of *Laws* on its basis – the kind of rereading that 8.8 has sometimes prompted in Xenophon's readers beginning with Plato – would need to determine the extent to which those Ideas are actually present in *Laws*. Naturally that is a project well beyond this paper's scope.

But what is not beyond its scope is the preliminary claim that an examination of Plato's response to Xenophon's *Cyropaedia* in *Laws* 3 cannot tell the whole story, and thus indicates the need for a project of this kind. The parallel between *Epinomis* and 8.8 is that both are destabilizing epilogues added to lengthy works that otherwise appear to embody and illustrate their authors' respective ideals. The crucial fact from which this paper begins is that Plato is the first reader of Xenophon's *Cyropaedia* who demonstrably recognized the possibility that the roots of 8.8 should be sought and found in what precedes it. The additional fact that he did so in a lengthy work of his own, to which it is at least conceivable that he likewise attached a similarly destabilizing epilogue, calls for reconsideration of the traditional view – itself predicated on a naïve or “sunny” reading of *Cyropaedia* – that Plato was *criticizing* Xenophon in *Laws* 3. In contradistinction to this view, modern proponents of a “darker” reading of *Cyropaedia* may find it useful to consider the possibility that Plato was not *criticizing* Xenophon but rather *imitating* him, and that his Athenian Stranger is modeled on a Xenophon's Cyrus in the crucial respect: both merely *seem* to embody their creators' ideals.

Herodotus will play an important part in the discussion that follows, and the reader's awareness that the *Histories* stand in the background of both *Laws* 3 and Xenophon's account of Cyrus will serve as a readily available check on the veracity of both the Athenian Stranger and the narrator of *Cyropaedia*. “Xenophon shapes a story of Cyrus, which is composed of dialogues that were

never spoken, battles that never took place, and people summoned and dismissed from the written page without any shadow of historical reality”.<sup>18</sup> Although it has been generally acknowledged that Xenophon’s account deviates from Herodotus, it has not been generally acknowledged that it is through these deviations that Xenophon undermines the veracity of his book’s narrator,<sup>19</sup> and indeed that narrator has conventionally been identified with Xenophon in much the same way that the Athenian Stranger’s views have been identified with Plato’s. While it is significant enough that Plato is criticizing Cyrus the Great with Xenophon’s text in mind, he also manages to imitate him by repeatedly drawing attention to his deviations from Herodotus, especially because his Athenian Stranger introduces further deviations from Herodotus on his own. It is therefore important to recognize from the start that there are at least three voices in this dialogue, and that Herodotus helps us to distinguish both Plato and Xenophon from their alleged spokesmen.

Herodotus’ inspiring tale of Greek resistance to Persian despotism has made his book immortal, and the dialectic between freedom and slavery is the theme that connects *Laws* 3, *Cyropedia*, and Herodotus. At the risk of oversimplification, the more committed the reader is to the love of freedom and the hatred of tyranny – as any Athenian democrat must be – the easier it becomes to separate both Cyrus and the Athenian Stranger from their creators, for it is above all in connection to the whitewashing of despotism that “dark” readings of both *Laws* and *Cyropedia* depend. Consider the historical dimension of the traditional “mirror of princes” reading of Xenophon’s text:<sup>20</sup> when Cyrus takes steps of dubious morality but of considerable political expediency in order to require the attendance at court of his most powerful followers (8.1.16-19), it should be obvious that Louis XIV and his advisors at Versailles would not have regarded Xenophon as being critical of his hero even while doing things that thinkers of a more democratic age would regard as despotic. In short, a “sunny” reading that would please *le roi soleil* would emphasize the very same passages in Xenophon’s *Cyropedia* that would seem

“dark” in democratic Athens, or indeed to any readers who had witnessed democratic governments being overthrown, as Xenophon tells us his intended readers had (1.1.1). And since the context of the discussion of Cyrus in *Laws* 3 is not the simple superiority of freedom to slavery but rather the dangerous excesses to which both are equally liable, the reader must preserve the spirit of Herodotus not only while reading both texts but even more so while juxtaposing them.

It should be recognized as virtually impossible to analyze responsibly a passage culled from a Platonic dialogue in order to illustrate a phenomenon like “Plato’s criticism of Xenophon’s *Cyropaedia* in *Laws*,” but an attempt must now be made. Clearly the theme of legislation is central to the dialogue as a whole, and it is therefore necessary to situate the passage concerning Cyrus in that context. For that purpose, it is useful to begin at the end where the Stranger refers to three proper ends of legislation:

*Athenian Stranger.* We said that it is necessary for the law-giver to legislate aiming for three things: how the law-given city will be free, friendly to itself, and will have intelligence. These they were, were they not? *Megillus.* Very much so.<sup>21</sup>

Introduced at 693b3-4, freedom, amity, and rationality are repeated promptly at 693c7-8, 693d8-e1, and 694b6, thus underlining their importance from the start. By bookending the passage under consideration, this triad will constitute a kind of template for assessing the truth-value of the Stranger’s praise for Cyrus’s Persia and explains why he has been discussing the interplay of freedom and slavery in both Persia and Athens:

*Athenian Stranger.* Therefore on account of these things [sc. the triad of freedom, amity, and rationality], having selected among political arrangements both the most despotic [δеспοτικώτατον] and the freest [ἐλευθερικώτατον], we are now investigating which of those is rightly arranged politically. And having taken ahold in the case of each a certain measured mean [μετρίότης] between the despotism [τὸ δεσποζείν] of one of them and the freedom [τὸ ἐλευθερίασαι] of

the other, we discovered that wellbeing [εὐπραγία] came to be in them at that time especially, but that the extreme toward which each was tending – the slavery [δουλεία] of one of them, the opposite of the other – was no more advantageous to one of them than to the other.<sup>22</sup>

This passage is important because when the investigation of Persia and Athens is introduced at 693d2-694a1 – the first will eventually be called δεσποτικώτατον and thus paradigmatic of τὸ δεσπόζειν; the other the representative of τὸ ἐλευθεριάσαι and thus ἐλευθερικώτατον – the Stranger speaks in more analytical and less pejorative terms of monarchy and democracy (693d4-5), and links the triad of legislative goods (693d8-e1) to a synthesis – embodied in Crete and Sparta (693e6-8) – that must necessarily partake of both.<sup>23</sup> In the preface to the discussion of Persia and Athens, then, the Stranger doesn't praise or even mention despotism, and he refers to slavery (δουλεία at 693a1) only in the context of what the Persians were attempting to impose on Greece. And since the first of his triad of legislative goods is freedom (693b4, 693c7-8, and 693d8), one might easily get the idea that monarchy is its antithesis (693d2-6); to disarm this hardly implausible view, the Stranger juxtaposes from the start “the monarchical [τὸ μοναρχικόν]” (693e5) to an as yet unnamed city (cf. 693d5-6) that admires freedom *more greatly than it should*, and indeed exclusively (693e5-6). It is only then that he names the Athenians and the Persians as representatives of these two extremes (693e8-694a).

This, at least, is the impression one might get from taking the passage about Cyrus's Persia out of context. In fact, the Stranger has just been discussing the Persian War, and how only Sparta, unlike its allies Argos and Messene – he has been discussing the three of them at length (683c8-692c8) – joined Athens to fight the Persians, and thus resisted their attempt to tyrannize Hellas (τυραννοῦσι at 693a4) as they had Asia, and thus to reduce it to δουλεία (692d1-693a5). Moreover, in explaining how Messene and Argos went astray by following the path of self-interest and greed (690d5-e6), he traces the malady to their kings (690e7-691a9), making the general statement that it is not “among

the peoples [ἐν τοῖσιν δῆμοις]” (690e8) that “taking advantage of established laws [τὸ πλεονεκτεῖν τῶν τεθέντων νόμων]” arises but that it is rather “a disease of kings, living highhandedly thanks to luxury [διὰ τρυφάς]” (691a1-2). It is to prevent what happened to the kings of Messene and Argos that the Stranger will soon enough introduce his legislative triad (at 693b4), but before doing so, he makes some important general statements – important because they bear directly on what he will later say about Cyrus – first regarding youthful leaders in general (691c5-d4), and then about how easy it is for tyranny to develop in a young man (692b4-6). Naturally the reader who encounters *Laws* 3 for the first time could hardly be expected to know that in *Laws* 4 the Stranger will desiderate a tyrannical city (709e6) and a mindful, fast-learning, courageous, and impressive young tyrant to establish it (709e6-7)<sup>24</sup> in anticipation of the one for which he begins to legislate in earnest anticipation of practicable results after 702b4-e2.

On the basis of the Persian Wars and Herodotus, then, the reader of *Laws* 3 might easily assume that Athens was resisting slavery and preserving freedom while Persia was attempting to impose the one and destroy the other, and thus that the democratic freedom of Athens was infinitely preferable to Persian despotism. Although the Stranger’s discussion of Athens – of its democratic excesses and failure to respect the measured mean (698a9-701b4) – is not strictly relevant to the relationship between Plato’s *Laws* and Xenophon’s *Cyropaedia*, the fact remains that the discussions of Cyrus’s Persia is parallel to the older and more respectable Athens of Marathon. It is in the context of praising this older Athens that the Stranger first describes – as if it were an ideal – being voluntarily enslaved to the laws (698b6, 698c1-2,<sup>25</sup> 699c1-6, and 700a5), and it is only in the context of book 4 and the remainder of *Laws* that the reader can reach a conclusion as to whether this is an ideal which they too are willing to embrace. The important point is that although it is preceded by a discussion of young tyrants and the polarity of freedom and slavery originating in the Persian Wars, the parallel discussion of Persia and Athens that follows, although initially framed in terms of an amiable,

rational, and freedom-preserving synthesis of monarchy and democracy, culminates in a much freer use of despotism and slavery, neither of which is rejected except in the most extreme of cases, and both of which are necessary if the desired measure mean is to be achieved.

Thanks to the use of *τροφή* (691a1-2, 695b3 and 695d7) and *πλεονεκτεῖν*, there have already been what in retrospect must be allusions to Xenophon's *Cyropaedia* in *Laws* 3.<sup>26</sup> Even before the first mention of the Persian king at 685c6, the following passage – which echoes 1.1.1 (cf. 676b9-c2) – has introduced the theoretical basis of any “dark” reading of *Cyropaedia* based on 8.8:

*Athenian Stranger*: And when a kingdom is overthrown, by Zeus, or indeed when any kind of rule has ever been overthrown, surely it isn't by any others but rather by [the kings] themselves?<sup>27</sup>

Other relevant parallels include 680e1-2 with 8.7.9-10, 681b4-6 with 7.5.86, and 677b1-4, 695a1-5, 678c2-3 with the end of Herodotus (*Histories*, 9.122).<sup>28</sup> The connection to Herodotus is particularly significant because it is in the context of freedom and slavery that Cyrus's Persia first appears:

*Athenian Stranger*: Let us listen then. For the Persians, when they preserved the due balance [τὸ μέτριον] under Cyrus more than both slavery [δουλεία] and freedom [ἐλευθερία], they became, first of all, free [ἐλεύθεροι], and, after that, masters [δеспόται] of many others.<sup>29</sup>

It is important to realize that the Cyrus who the Stranger describes here is not yet Xenophon's: it is in Herodotus that Cyrus liberates Persia from the Medes (*Histories*, 1.125-129).

Since Xenophon is just as familiar with the Cyrus of Herodotus as Plato shows himself to be here, Plato is drawing attention to the discrepancies between the two accounts. This is an important point: to begin with, the fact that the narrator of Xenophon's *Cyropaedia* is unaware of matters with which Xenophon himself is perfectly familiar, *e.g.*, the fact that the

Persians *conquered* the Medes, is central to the claim that the two must be distinguished.<sup>30</sup> Suffice it to say of the many differences between Herodotus and Xenophon that the Cyrus of the latter is far and away the more attractive of the two, and moreover that there is no good reason – other than an unshakeable resistance to a “dark” reading of *Cyropaedia* – to regard these differences as what Gray calls “the subversion of Herodotus”<sup>31</sup> rather than the proof of the fictional and even deceptive character of Xenophon’s “sunny” portrait of Cyrus. By beginning with Cyrus the liberator – subsequent “darker” readings, by contrast, will emphasize his opportunism in taking advantage of the Medes, his allies –, this passage also indicates that just as Xenophon should not be identified with the narrator of his *Cyropedia*, neither should Plato be identified uncritically with the Athenian Stranger. Here, Plato not only manages to draw attention to the difference between Xenophon and Herodotus, but also initially uses the terms slavery and freedom exactly as if the one were good, the other bad, *i.e.*, exactly what his Athenian Stranger’s search for a measured mean between the two *will not do*. Plato can achieve this result because his Stranger will eventually combine the two *within* a polity, whereas it is initially an *external* slavery from which the Cyrus of Herodotus delivers Persia, thereby securing her freedom from the despotic Medes, a polarity already referenced in the Stranger’s account of Athens and Sparta resisting slavery in the Persian Wars (692c5-693a5).

It is only after this initial reference to Cyrus’s role which is securing freedom from the Medes – a freedom which plays no role whatsoever in *Cyropaedia* – that the Stranger begins his interpretation of Xenophon:

*Athenian Stranger*: [1] For when the rulers gave a share of freedom to the ruled [ἄρχοντες μεταδιδόντες ἀρχομένοις] and advanced them to a position of equality [καὶ ἐπὶ τὸ ἴσον ἄγοντες], the soldiers were more friendly towards their officers and showed their devotion in times of danger; [2] and if there was any wise man [φρόνιμος] amongst them, able to give counsel, since the king was not jealous [οὐ φθονεροῦ τοῦ

βασιλέως ὄντος] but allowed free speech [παρρησίαν] and respected those who could help at all by their counsel, – such a man had the opportunity of contributing to the common stock [εἰς τὸ μέσον] the fruit of his wisdom. Consequently, [3] at that time all their affairs made progress, on account of freedom as well as friendship, and community of mind [δι' ἐλευθερίαν τε καὶ φιλίαν καὶ νοῦ κοινωνίαν]. *Cleinias*: Probably that is pretty much the way in which the matters you speak of took place.<sup>32</sup>

This is the first passage in *Laws* 3 where Plato's words not only presuppose his own knowledge of Xenophon's *Cyropaedia* but which will require his readers to return to Xenophon's text in order to determine the truth-value of the various claims the Athenian Stranger is making here. But before unpacking this passage and juxtaposing its three parts with the relevant passages in Xenophon, it is necessary to assure my own readers how they can be sure that it is Xenophon's *Cyropaedia* that Plato is now channeling: this passage is immediately followed by the two references to divination (694c1-8) already quoted above. In other words, the passage just quoted describes as ideal the Persia of Xenophon's *Cyrus as long as he lived*, and immediately after it, he will refer for the first of three times time at 694c1-2 to its destruction as described in 8.8, whereupon the Stranger will promptly set out to divine the causes of that destruction.

In the meantime, Plato makes it is our responsibility to examine the textual basis on which the Stranger's "sunny" portrait of Cyrus's Persia rests. Having marched to the aid of his allies, Xenophon's *Cyrus* reaches Media at the start of book 2<sup>33</sup> and without soliciting or receiving counsel from others, he promptly undertakes an egalitarian reform of the army; the decision to equip the common soldiers (ὁ δῆμος at 1.5.5; cf. 2.2.22) with the same weapons as his elite officers (οἱ ὁμότιμοι) is the obvious basis for "[1]".<sup>34</sup> The textual basis for "[2]" arises from "[1]," and it thus constitutes the basis for "[3]," where the Stranger will use evidence from *Cyropaedia* to validate the legislative triad that guides the discussion as a whole. In addition to being central to the Stranger's account of and praise for Cyrus's Persia, the events to which "[2]"

refers, bear on the equality of leaders and led – the basis for friendship or *φιλία* in the triad – in a complex manner. Just as “freedom” originally meant Persia’s liberation from Median despotism as described by Herodotus, so too “equality” in Xenophon’s account at first meant that officers and men fighting with the same weapons, but a shift in the meaning of both occurs during the events described in “[2]”. It is here that Chrysantas, an officer called “exemplary for *φρόνησις*” at 2.3.5 (cf. *φρόνιμος* at 694b2)<sup>35</sup> offers counsel in public for the first time in a meeting of both officers and men,<sup>36</sup> to which the Stranger’s *τὸ μέσον* (694b5) refers here. His speech will be followed and overshadowed by the first speech of Pheraulus (2.3.8-15), a commoner whose ability to give counsel validates not only the Stranger’s claims about Cyrus’s lack of envy and encouragement of free speech, but provides the textual basis for the existence of *internal* freedom, egalitarian friendship, and common rationality in the Persian army.

The problem with this “sunny” account of 2.3 is that the counsel that both Chrysantas and Pheraulus bring *εἰς τὸ μέσον* – doubtless at the behest and instigation of Cyrus himself, who has already promoted the same views in private (2.2.19-20) that they defend in public – is explicitly opposed to equality (*ἰσομοιρία*): as victors, the members of Cyrus’s army will receive rewards based on merit in manifest contrast to sharing the spoils equally. Cyrus stages the public meeting as an apparently open and equal referendum on inequality, and the speeches of Chrysantas and Pheraulus are the means by which Cyrus persuades the army to grant him the exclusive ability to judge who deserves to be rewarded (2.3.16). As Chrysantas has already pointed out (2.2.19), Cyrus possesses this power as general; putting it to the vote is hazardous. This counsel Cyrus ignores because he wants the commons to freely surrender any claim to the equal distribution of spoils, knowing as he does that this surrender is simultaneously the popularly sanctioned award to himself of determining merit for both officers and men (2.2.21). As long as rewards are assigned on the basis of virtue, all seems well, and it is easy to see why the arrangement appeals to the Stranger, whose ideal will manifest

itself in the Athenian section as voluntary enslavement to the laws. But Plato has opened the door to a “darker” reading of *Cyropaedia* – even before referring to 8.8, as he is just about to do for the first time – by prompting the reader to pay special attention to the textual basis of “[2],” *i.e.*, the way the speeches of Chrysantas and Pheraulus fail to constitute convincing proof that Cyrus encourages freedom and equality because, while being a king, he is nevertheless without envy (οὐ φθονεροῦ τοῦ βασιλέως ὄντος). A reader who returns to *Cyropaedia* under Plato’s guidance will already have recognized that the Stranger is praising Cyrus for actions that serve to increase his own power, and which promote “equality” to the extent that officers and men alike are equally inferior to him.

In the immediate sequel, Plato will depict the Stranger returning to *Cyropaedia* in order to discover the “darker” basis of the post-Cyrus decline of Persia, and as already indicated, the result of the Stranger’s interpretive *μαντεύομαι* will be to attribute this decline to Cyrus’s failure to grasp what constitutes a correct education (*παιδεία*) and to his failure to pay attention to housekeeping (*οικονομία* at 694c7). This combination initially shifts the reader’s attention from the second book of Xenophon’s *Cyropaedia* to its seventh: in *Cyropaedia* 7.5, all of the following subjects are introduced for the first time: (1) Cyrus’s housekeeping arrangements for his new house in captured Babylon, a description prefaced once again by a speech of Chrysantas (7.5.55-58), (2) the importance of eunuchs in those housekeeping arrangements (7.5.59-65), (3) the role of homebred Persians, hardened by the austere conditions of their native land in that housekeeping scheme (7.5.66-70), and (4) the education of children (7.5.86). The last of these appears at the end of a speech (7.5.72-86) that Cyrus delivers to his army’s elite (7.5.70-71); it is the first indication that Cyrus himself may have children; whether he does or doesn’t, it is only here that he makes the important claim that “we ourselves will be better since we will want to provide ourselves as the best possible examples [*παραδείγματα*] to our sons” (7.5.86), and moreover that our sons, “not even if they might want to be, may easily become wicked, neither seeing nor hearing anything base,

and passing their days amongst pursuits both noble and good". Naturally 8.8 will give the lie to this prognostication in particular, but this we can only discover by returning to 7.5, as I am claiming the Stranger's emphasis on *οικονομία* in particular requires us to do.

Nor does Plato expect us to confine ourselves to 7.5, but rather to proceed to book 8 which begins: "Cyrus, on the one hand, therefore spoke in this way; but after him, Chrysantas arose and spoke as follows:" (8.1.1). The Stranger's "sunny" portrait of pre-despotic Persia (694a3-b7and) has already highlighted the importance of an earlier speech of Chrysantas; now another of his speeches has already been indicated, once again offered in direct support of Cyrus's wishes, that will allow Plato to connect the Athenian Stranger's remarkable views about voluntary slavery to the despotic *οικονομία* that prevails after the move to Babylon:

Just as we deem ourselves worthy to lead those under us, then, so too let us ourselves perform obediently [πειθόμεθα] the things incumbent upon us. To this extent it is necessary to distinguish [ourselves] from slaves in that slaves involuntarily serve their masters, but we, if indeed we deem ourselves to be free, then it is necessary to do willingly what seems to be of greatest worth. And you will discover, he said [sc. Chrysantas], that even where a city is arranged without monarchy, the one that most of all wishes to obey its rulers, that one will least of all be compelled to give way to its enemies. Let us therefore not only be present, as Cyrus commands, at this government center [ἐπι τόδε τὸ ἀρχεῖον], but also let us practice those things through which we will most be able to maintain what is necessary, and let us provide ourselves for Cyrus to use however may be necessary.<sup>37</sup>

The reference to being present ἐπι τόδε τὸ ἀρχεῖον is particularly important: in the pre-Cyrus Persia, it was where the boys were educated (1.2.3), and it will now become central to Cyrus's housekeeping. Regardless of Chrysantas' plea for voluntary obedience, Cyrus will find it necessary to devise three ways to compel the elite's presence at his court (8.1.17-19), and it is between that plea and the description of those compulsions that

Xenophon makes his most extensive comments about Cyrus's *οἰκονομία* (8.1.13-16). Thereafter, there are too many important passages in book 8 to count, but mention should be made of Cyrus himself as “a seeing law” (8.1.22), his decision to reward unquestioning obedience to him rather than the greatest virtues and labors of his subordinates (8.1.29), the explicit claim that he is providing himself as a paradigm (8.1.39) – thus personalizing the comments on education at the end of 7.5 – his choice to use luxurious Median artifice to enchant the conquered (8.1.40-42), the endorsement of paternal imagery (8.1.44) first introduced by Chrysantas (8.1.1), and finally the means by which he created rivalries between his followers in order to ensure that they were more devoted to him than they were to each other (8.1.47), a project to which 8.2 as a whole is devoted, and which will obviously have disastrous consequences in the case of his own sons, the existence of whom, however, will not be acknowledged until 8.7.

Commenting on Chrysantas' speech, A.B. Breebaart wrote: “[W]e may notice that the first step to monarchical equipment is the result of open deliberation about the adaptation of Cyrus' principles of leadership to a new context”,<sup>38</sup> thus allowing the Plato-guided reader to assimilate 7.5 with 694b1-6. He goes on to make this crucial observation:

Cyrus favored mutual envy and distrust amongst the peers.  
The whole procedure must have looked horrifying to Greek  
thinkers on the state and the *κοινωνία* of its citizens.<sup>39</sup>

My claim is that it was precisely this kind of horror that first Xenophon and then Plato while alluding to Xenophon are attempting to provoke in their freedom-loving audience. What makes Breetbaart's article so useful<sup>40</sup> is that he palliates and rationalizes the most horrifying aspects of Cyrus's imperial *οἰκονομία* at the expense of self-contradiction, unapologetically observing that “the court-aristocracy is a community of shared interests” thanks to the steps Cyrus takes to neutralize “the

menace of horizontal ties between the members of the subjected aristocracy”:<sup>41</sup>

In this ‘meritocracy’ performance and achievement are remunerated [cf. 8.1.29 where it is prompt obedience rather than virtues or labors that are remunerated] by royal favors and gifts; mutual jealousy between the competitors has to be promoted in order to increase their dependence on the monarch.<sup>42</sup>

What makes Breetbaart’s article so revealing is that in order to sustain a “sunny” reading of such abhorrent practices, he must abstract entirely and improbably from the concerns of those he calls “Greek thinkers”:

It is perhaps true that Xenophon did not always achieve to smooth down [sic] Persian institutions according to acceptable ways of social intercourse between Greeks. But it is unjustified to envisage the patterns of Cyrus’ state with the eyes of Greek thinkers on the best civic constitution.<sup>43</sup>

Why? Are not both Xenophon and Plato themselves “Greek thinkers”? Both are most certainly considering “the best civic constitution” as they reveal the inner workings of “Cyrus’ state,” and by emphasizing the role of eunuchs in particular, it was Plato’s intention to undo whatever “smoothing down” Xenophon’s narrator had achieved – thanks to his limpid prose and the Herodotus-negating narrative on which “his” admiration for Cyrus depends – thereby accustoming *our* eyes to see for ourselves how incompatible Cyrus’ Persia is with “the best civic constitution”.

Since it is “mutual jealousy between the competitors” that will cause the post-Cyrus quarrel between his sons, Breetbaart’s astute observations on that subject could easily be assimilated to a “dark” reading, and particularly in the light of the Athenian Stranger’s criticisms regarding both παιδεία and οἰκονομία, the late arrival of Cyrus’s sons is a remarkable feature of Xenophon’s *Cyropaedia*. The sons of Cyrus appear at the beginning of Cyrus’s deathbed speech (8.7.6), where they are named for the first and last

time (8.7.11). Evidence about their education is confined to a defense of primogeniture (8.7.10), and the ineffectiveness of the exhortation to filial amity that follows (8.7.13-24) – to which the discussion of Cyrus’s immortality is best understood as an adjunct (beginning at 8.7.17) – promptly becomes manifest at 8.8.2. Since the rise of impious oath-breaking is the first evidence of Persia’s degeneration (8.8.2-3), it must be significant that Cyrus emphasizes the impact that a quarrel between his sons would, or rather will, have on public trust (8.8.23). Confined as it is to a single speech, Xenophon has made it easy to “divine” Cyrus’ lack of interest in educating his sons. Insofar as their education is otherwise ignored, Xenophon has provided the Stranger with an *argumentum ex silentio*, and insofar as that education is confined to a single speech, Xenophon has long since provided us with Cyrus’s own verdict on the ineffectiveness of speeches alone with respect to virtue (3.3.50-54). As the principal evidence regarding Cyrus’s attempt to educate his sons, 8.7.6-8.8.3 is the last of three passages relevant to the Stranger’s “dark” reading of *Cyropaedia*.

Of these three, it is unquestionably 7.5.55-8.2.28 that offers the most support for such a reading. In her thoughtful and balanced chapter covering 7.5 through 8.7, Deborah Gera begins using expressions like “slightly disturbing,” “one wonders,” “again leaves us uneasy”,<sup>44</sup> before making this perfect observation:

Each of the less than ideal features of Cyrus’ behavior as ruler of an empire, taken by itself, is perhaps no more than slightly disquieting; viewed cumulatively, they are disturbing and require some sort of explanation. The discrepancies and difficulties are too numerous and obtrusive not to have been deliberately included by Xenophon.<sup>45</sup>

It is in the context of things that first appear in 7.5 – the role of eunuchs in Cyrus’s housekeeping arrangements (7.5.58-60) stands out – that Plato allows his Stranger to open the door to a “darker” reading. After all, the Stranger could hardly attribute the cause of Persia’s post-Cyrus decline to his encouragement of the kind of voluntary slavery that Chrysantas had praised and that – in order

to secure the presence of his most powerful followers at court (8.1.17-20) – Cyrus was well prepared to use force in order to compel. To put it simply, Plato will not select from this rich canvass the most outrageous elements in support of a reading that locates the cause of Persia's subsequent collapse in Cyrus himself.

On the other hand, what the Stranger *does* say serves to implicate those elements. To begin with, the principal purpose of the early mention of παιδεία in the Stranger's discourse περί γε Κύρου (694c5-6) is to leave the reader in no doubt that Plato is referring to Xenophon's Κύρου παιδεία. For reasons already indicated, *Cyropaedia* offers little evidence about the manner in which Cyrus educated his sons, and as a result, the Stranger is obliged to "divine" its nature in order to fill a textual void. But insofar as the question of παιδεία does admit of any textual illumination, 8.7.6-8.8.3 is implicated from the start, especially since the discussion arises from what befell Persia thanks to Cyrus's son Cambyses (694c1). It is therefore the Stranger's critical comment on Cyrus's inadequate attention to οἰκονομία (694c7-8) that is more illuminating, particularly if the reader looks to the evidence in *Cyropaedia* rather than *Oeconomicus* for textual confirmation that Cyrus's household arrangements were responsible for Persia's subsequent decline.<sup>46</sup> Despite the earlier reference to παιδεία with which 7.5 ends, Cyrus's attention to οἰκονομία, whether it is insufficient or otherwise, only becomes thematic once he establishes his residence or οἰκία (7.5.56) in Babylon.<sup>47</sup> This directs the reader's attention will to 7.5, 8.1, and 8.3 in much the same way that the "sunny" portrait of a free, friendly, and rational Persia that precedes it had relied on misreading of 2.1, 2.2, and 2.3.

What makes the interplay of Xenophon's *Cyropaedia* and Plato's *Laws* so interesting, complex, and important is that it is by no means certain that either Magnesia or Cyrus' Persia represent what their authors regard "the best civic constitution". My claim is that neither does so, and as a first step I am showing why it is an error to assume that Plato is *criticizing* Xenophon by locating the subsequent collapse described in 8.8 in Cyrus himself:

[T]his narrative, which attempts to give Plato the last word over his contemporary, ignores the polemical conclusion of Xenophon's work which supplies the reader with a catalogue of problems following the death of Cyrus and thus seems to assent to the verdict of the *Laws*.<sup>48</sup>

Above all, this narrative begs the question of how Xenophon intends us to read his *Cyropaedia*. In other words, the view that Plato is criticizing Xenophon depends entirely on a “sunny” reading that not only absolves Cyrus of responsibility but must also find in Persia's post-Cyrus decline the culminating proof of his excellent leadership. Plato was the first to undermine this approach, and if we can follow Plato's lead by searching *Cyropaedia* for the evidence to which his Stranger's *μαντεύομαι* merely points, we will not only be in a position to separate Xenophon from his narrator but to confront the parallel possibility that Plato was not criticizing but rather imitating Xenophon in his *Laws*. Moving beyond his Stranger's *μαντεύομαι*, Plato directs us to the texts in *Cyropedia* that bear most directly on *παιδεία* and *οικονομία*.

As already indicated, the Stranger's basis for a “dark” reading is Cyrus's decision to entrust the education of his sons to women and eunuchs but a firmer basis for such a reading can easily be found in Xenophon's text; far more egregious examples can be discovered in 7.5, 8.1, and 8.2. By connecting *παιδεία* to the eunuchs, the Stranger demonstrates the limitations of his *μαντεύομαι* in comparison with the texts in Xenophon to which he merely points: even though eunuchs enter the narrative at 7.5.60 and the palace-centered education of children does so at 7.5.86, Xenophon never explicitly connects the two; it is the Stranger who has “divined” their combination. But if Plato is not criticizing Xenophon but rather teaching us to understand his *Cyropaedia* better, then we must consider the possibility that any inadequacies in the Stranger's “divination” are intentional, and thus become, in turn, the basis for distinguishing Plato from *his* character. Thanks to Herodotus, we know that Xenophon's narrator has attempted “to smooth down” the most objectionable aspects of Cyrus' conduct beginning with the fiction that he was coming to Media's

aid rather than setting about to conquer it; only in the almost detachable and sometimes detached epilogue does the appearance of uniform adulation break down. Before 8.8, Cyrus unquestionably appears to be Xenophon's ideal leader, and there is just enough of Sparta and Socrates in his profoundly ahistorical Persia to persuade the uncritical reader that this fantasy constitutes Xenophon's conception of "the best civic constitution". And for much the same reason – despite the unique absence of Socrates in *Laws* – we naturally assume that the Athenian Stranger represents Plato's ideal lawgiver, and are therefore inclined to take his criticisms of Cyrus to be Plato's criticism of Xenophon. But even without the excised *Epinomis*, the Athenian Stranger's comparison of Athens and Persia has, thanks to Herodotus once again, already planted the seeds of doubt in *Laws* 3.

At this point, then, it is necessary to return to *Laws* 3 in order to determine whether we can divine or determine whether it was Plato's purpose to criticize Xenophon or to imitate him through "the education of Cyrus". This question follows immediately from the "sunny" vs. "dark" dilemma, for if a "dark" reading of Xenophon's *Cyropaedia* is the appropriate one, this would not only reveal to the reader the gap between Xenophon and Cyrus, but also, by extension, begin to suggest a parallel gap between Plato and the Athenian Stranger. As already indicated, however, too much cannot be expected in relation to this "by extension" because if there really is a parallel "dark" reading of *Laws* to match the "dark" reading of *Cyropaedia*, then Plato is unlikely – if he has learned as much from Xenophon as he is now revealing that he is willing to teach us about him – to give the reader proof of this so close to the beginning of *Laws*. Although in retrospect we can see that there are confirmatory indications that Xenophon has made a "dark" reading of *Cyropaedia* possible from the start, it is only in the context of 8.8 that an interpreter has a reasonable chance of defending such an interpretation, and what makes Plato's response to *Cyropaedia* so significant is that he was the first to recognize the crucial role the last chapter plays in making it possible to discover criticism of Cyrus in Xenophon's

apparently adulatory and straightforward text. But since *Laws* 3 is scarcely the last chapter of Plato's *Laws*, it is hardly to be expected that it will already contain compelling proof that *Laws* as a whole deserves the same kind of "dark" reading to which the Athenian Stranger, however inadequately, will open the door in his criticism of Cyrus's grasp of παιδεία and οἰκονομία. At this stage, in fact, it is only the inadequacy of that criticism that provides any evidence that the Stranger is no more Plato's ideal than Cyrus is Xenophon's.

The Athenian Stranger begins his divination project by emphasizing the role of women in educating Cyrus's sons:

*Cleimias*: What makes us say this? *Athenian*: Probably he [sc. Cyrus] spent all his life from boyhood in soldiering, and entrusted his children to the women folk to rear up [τρέφειν]; and they were bringing them up [ἔτρεφον from τρέφειν] from earliest childhood as though they had already attained to Heaven's favor and felicity, and were lacking in no celestial gift; and so by treating them as the special favorites of Heaven, and forbidding anyone to oppose them, in anything, and compelling everyone to praise their every word and deed, they reared them up [ἔθρεψαν from τρέφειν] into what they were. *Cleimias*: A fine rearing [τροφή], I should say! *Athenian*: Say rather, a womanish rearing [τροφή understood] by royal women lately grown rich, who, while the men were absent, detained by many dangers and wars, reared up [τρέφουσών from τρέφειν] the children. *Cleimias*: That sounds reasonable.<sup>49</sup>

It is fair to say that the Stranger has conjured up this image with no textual basis whatsoever, and the heavy-handed emphasis on τρέφειν and τροφή – at best the most elementary stage of παιδεία – must necessarily shed more light on Plato's *Laws* than on Xenophon's *Cyropaedia*. Rather, the Stranger has filled in a textual void regarding Cyrus's concern with the education of his sons by hypothesizing that they had already been born before the culminating capture of Babylon, and that it was his military adventures that caused him to entrust their education to others, with disastrous results. The Stranger continues:

*Athenian Stranger.* And as for their father, then: even while acquiring flocks and cattle and herds [ἀγέλας] – many of them, both of men and of many other things – yet for those to whom he was intending to pass these things, he ignored their not being educated in the paternal craft, it being the Persian one – for the Persians are shepherds, children of a difficult environment [τραχεία χώρα] – rough and suitable to produce shepherds, extremely strong and able to camp out in the open and to keep watch and, if it should be necessary to campaign, to campaign as a warrior.<sup>50</sup>

This passage brings us closer to Xenophon's text. In discussing Cyrus's own traditional Persian education, Xenophon says nothing about shepherding; the foregoing therefore owes more to Herodotus.<sup>51</sup> But there are many indications that Cyrus's ability to rule over men as effectively as men rule over flocks of animals is of great concern to Xenophon throughout *Cyropaedia* beginning with 1.1.2 (cf. 8.2.14). Moreover, the description of these hardy Persians, schooled in hardship by the τραχεία χώρα in which they were born, recalls Cyrus's bodyguard (cf. διὰ τὴν τῆς χώρας τραχύτητα at 7.5.67) that Xenophon describes immediately after introducing the eunuchs (7.5.59-65), both groups being in turn crucial to the housekeeping institutions Cyrus installs in Babylon. But even here, it is not to Xenophon alone that the Stranger's account directs the reader but once again to Herodotus, where at the very end of the book, Cyrus warns against moving the Persians, born and bred amidst hardships and economic privation, to an opulent environment like Babylon, a city of the plains. In other words, in order to ensure his own personal security, Xenophon's Cyrus transplants some hardy Persians, presumably shepherds, to Babylon in direct opposition to the prognostications of Herodotus' Cyrus, and thus points for the first time to a ruinous mistake regarding οἰκονομία for which Cyrus himself would be responsible. But a more direct connection to *Cyropaedia* appears in what follows:

*Athenian.* [The consequences of] an education [παιδείαν], the Medic kind – corrupted by so-called happiness – he

overlooked; thus his own sons, having been educated [παιδευθέντας] by both women and eunuchs, were becoming as a result [more grammatical is: ‘from whence they were becoming’] just as they were likely to become, having been reared up [τραφέντας] by a rearing without reproof [τροφῆ ἀνεπιλήκτω].<sup>52</sup>

While continuing the emphasis on τρέφειν and τροφή, this sentence introduces two crucial elements: eunuchs and the Median basis of the education Cyrus’s sons received. Quite apart from the role that Median influence plays in Cyrus’s own education (1.3-4), his decision to embrace Median luxury and artifice in captured Babylon (8.40-42) at the very least sets the wrong kind of example for Cyrus’s sons. With the eunuchs already introduced earlier in 7.5, it is only at the end of that chapter that Cyrus claims that the youth will be prevented from seeing or hearing anything base or shameful because Cyrus and his officers will be their paradigms (7.5.86). Parading through the streets of Babylon in Median robes while wearing makeup and high heels (8.3.13-14), the antics of Cyrus and his new Persian elite will scarcely guarantee that their sons will spend their days amidst “good and noble pursuits” (7.5.86) as introduced at the beginning of *Cyropaedia*. Although their school is still ἐπὶ τοῖς ἀρχαίοις (cf. 1.2.3-4), the Persian youth are now being educated in Babylon, not Persia, and even if traditional Persian education as described in 1.2 has nothing to do with shepherding, it was still very much “a school of hard knocks” (1.2.8-13). Once again, the ghost of Herodotus’ last story hovers above the Stranger’s criticism of Cyrus’s housekeeping as well as of the education he gave his sons. By moving his house and thus the royal school from rugged Persia to Babylon, Xenophon’s Cyrus subjected them to a loss of virtue that Herodotus’ Cyrus had predicted, now enhanced – as Plato’s Stranger emphasizes – by Median pampering and the influence of eunuchs whose only loyalty was to Cyrus himself (7.5.59-60).

Having merely divined the cause of Persia’s decline, the Stranger concludes his account with a second reference to 8.8:

*Athenian Stranger.* And therefore [οὖν], with Cyrus dead, and his sons having taken over – full of luxury [τροφή] and impunity [ἀνεπιπληξία] – first, the one killed the other, chafing at their equality [τὸ ἴσον], and afterwards, made insane both by drink and through a lack of education [ἀπαιδευσία], he lost his rule [ἀρχή] through both the Medes and the then so-called ‘eunuch’ [only at 695a7 and here], the latter having come to despise the folly of Cambyses. *Cleinias:* That, certainly, is the story, and probably it is near to the truth. (695b2-c2; Bury modified).

With τροφή unmasked as τρυφή,<sup>53</sup> the luxurious and eunuch-centered aspects of Cyrus’s οἰκονομία now merge with his neglect of παιδεία, manifest here as an undisciplined ἀπαιδευσία. It is on the basis of this synthesis that the Stranger is entitled to his οὖν, and the story he has been able to divine – by filling out in a plausible manner the gaps in Xenophon’s *Cyropaedia* – is accepted as probable by Cleinias. Since Cambyses is preferred on the basis of his age, it might be difficult to understand why he chafes at equality (τὸ ἴσον at 695b4-5)<sup>54</sup> unless we recall that Xenophon explains at considerable length the mechanisms by which Cyrus created rivalry between his followers in order to secure their greater loyalty to him (8.2). About these mechanisms, the Stranger has said nothing, for Plato is merely using “him” to point us toward the true state of things, as when, for example, Xenophon forces us to wonder which of his sons was seated on his left and which on his right when they dined together (8.4.3).

In short, Plato has used his Stranger to argue for Cyrus’s responsibility not so much on the basis of what Xenophon has written – apart, that is, from 8.8 – but rather on his imaginative reconstruction of things he has not.<sup>55</sup> His Stranger therefore expressly and appropriately makes use of μαντεία (694c2), and more specifically, by suggesting that we should make use of μαντεία while “thinking through [διανοηθέντες]” (694c2-3) the decline of Persia under Cambyses along with something like its restoration under Darius. While marking the connection to Xenophon obvious by his emphasis on παιδεία, Plato’s Stranger is not so much validating a “dark” reading of Xenophon’s text as opening

the door to one, creating in the process a narrative that fills in areas of silence in a merely speculative manner but does so in a way that repeatedly calls attention to texts that validate such a reading. It is therefore only the reader who reads both texts in tandem who will see how they fit together, and the most remarkable result of this coordinated reading is that the best textual evidence for the “dark” reading of *Cyropaedia* can be found in the texts *between which* his Stranger finds the silences that his “divination” must now fill. And it is a similar kind of literary subtlety – one that forces the reader to read two texts in tandem in order to trace the facts of the one to the silences of the other – that remains in play when the Stranger turns to Darius, and thus once again to Herodotus:

*Athenian Stranger:* Further, the story tells how the rule [τὴν ἀρχὴν] came back to the Persians through Darius and the Seven. *Cleinias:* It does. *Athenian:* Following the story, let us investigate: for Darius was not a king’s son, and not having been brought up with an education thoroughly luxurious [παιδεία τε οὐ διατρυφώση τεθραμμένος], and having come to the rule [τὴν ἀρχὴν] and having seized it as the seventh, he divided it into seven parts, of which some small vestiges remain even to this day; and he thought good to manage it by enacting laws into which he introduced some measure of political equality [ἰσότητα κοινήν τινα εἰσφέρων], and also incorporated in the law regulations about the tribute-money which Cyrus had promised the Persians, providing friendship and community [φιλίαν πορίζων καὶ κοινωνίαν] amongst all classes of the Persians, and won over the people by money and gifts; and because of this, the devotion of his armies won for him as much more land as Cyrus had originally bequeathed.<sup>56</sup>

The striking thing here is the merely apparent disappearance of Xenophon’s Cyrus when the Stranger turns to Darius. Cyrus is not a king’s son in Herodotus, and thus the alleged parallel between Darius and Cyrus immediately breaks down where Xenophon is concerned. Cyrus is an acknowledged prince from the beginning in Xenophon, and Cyrus’s education –

the one he received as opposed to the one he bestowed – is the principal subject of the first book of *Cyropaedia*. A particularly formative part of that education takes place not in austere Persia but in luxurious Media. So when we compare Xenophon's Cyrus with both Darius and Herodotus' Cyrus – and this passage may be said to require us to undertake such a comparison – it becomes unclear whether the Stranger is right to compare Cyrus to Darius as fellow students in the austere school of rugged Persia instead of comparing the education of Xenophon's Cyrus to the one his sons received. Meanwhile, the Stranger's earlier discussion of the kind of equality that Cyrus brought to the Persian army fully justifies his use of nothing more than “a certain kind of *ισότης*” here.<sup>57</sup> But even if the evidence of 2.1, 2.2, and 2.3 is sufficient to persuade us that Cyrus himself was committed to instilling a sense of equality, friendship, community among his soldiers, the Stranger's important observation that Cambyses killed his brother because of his discontent with τὸ ἴσον (695b4-5) has made manifest his failure to do so in the case of his own sons. And since the Stranger has emphasized Cyrus's inadequacy with respect to both housekeeping and education, Plato has already found a way to redirect our attention to the mechanisms by which Cyrus later managed to create rivalry, enmity, and unquestioning obedience among his most powerful “friends” (8.2, especially 8.2.27-28), devices that contradict his alleged commitment to *ισότης*, *φιλία*, and *κοινωνία*, *i.e.*, the basis of the first parallel between him and Darius.

The second and more important parallel implicates the kind of education they provided for their sons, and it is here – where the Stranger's attention would appear to be directed primarily at Darius – that Plato manages to make his most significant contribution the “dark” reading of Xenophon's *Cyropaedia*:

*Athenian Stranger*: After Darius came Xerxes, and he again was educated with the luxurious and kingly education [*τῆ βασιλικῆ καὶ τρυφῶσῃ πάλιν παιδευθεὶς παιδείᾳ*] of a royal house: ‘O Darius’ – for it is thus one may rightly address the father – ‘how is it that you have ignored the evil of Cyrus [*τὸ Κύρου*’

κακόν], and have reared up [ἐθρέψω] Xerxes in just the same habits of life in which Cyrus reared Cambyses?’ And Xerxes, being the offspring of the same educations [τῶν αὐτῶν παιδειῶν γενόμενος ἕκγονος,], ended by repeating almost exactly the misfortunes of Cambyses. Since then there has hardly ever been a single Persian king who was really, as well as nominally, ‘Great.’ And, as our argument asserts, the cause of this does not lie in luck, but in the evil life [ὁ κακὸς βίος] which the sons of the excessively rich and tyrants [οἱ τῶν διαφερόντως πλουσίων καὶ τυράννων παῖδες] for the most part live; for never from this upbringing [ἐκ ταύτης τῆς τροφῆς] can there come to be a boy or man or greybeard of surpassing goodness.<sup>58</sup>

Using the education of Xerxes as a pretext, the Stranger here returns to Cyrus, referring for the third and last time to 8.8 while criticizing Darius for ignoring τὸ Κύρου κακόν. The phrase is a remarkable one, especially in the context of a resolutely “sunny” reading of Xenophon’s *Cyropaedia*, itself an account of ἡ Κύρου παιδεία. Quite apart from the possibility that the παιδεία βασιλική Cyrus *received* was responsible – obviously the parallel between τροφή and τρυφή is still in play, the latter already linked to the Median influence to which Cyrus himself was exposed – “Cyrus’s bad” is at the very least the cause of the κακὸς βίος led by his son Cambyses. And by deducing from the cases of Cambyses and Xerxes his conclusion about the evil life led by the sons of rich and *tyrannical* men in general, Plato’s Stranger has articulated the most damning thesis of any “dark” reading of Xenophon’s *Cyropaedia*: that Cyrus was an unusually gifted and effective τύραννος.

As for Plato, the Stranger’s account of Cyrus in *Laws* 3 follows some harsh remarks – in the context of Sparta, Messene, and Argos – about “a young soul, having received a command [ἀρχή] from which it was possible to become a tyrant” (692b5-6). For proponents of a “dark” reading of Xenophon’s *Cyropaedia*, this constitutes a succinct summary of Cyrus’s career: through a calculated series of carefully described steps, Cyrus converts the initial assignment to lead an expedition in support of Persia’s ally Media into a warrant for achieving absolute rule over an extensive

empire. On the basis of *Laws* 3, then, Plato's readers will naturally assume that his Stranger is opposed to tyranny and tyrants; it will not be until *Laws* 4 that they will discover the need to revise that natural assumption. But the signs are already present, for it is by no means certain that the goals of amity, rationality, and especially freedom can only be achieved by the admixture of slavery and despotism, even in the apparently benign form of "being enslaved to the laws". It is only indirectly that Plato asks us to consider how unacceptable "Greek thinkers," as opposed to the advisors of Louis XIV, would find Cyrus's housekeeping arrangements (8.1.14-20); neither will the Stranger criticize Cyrus for using ostentatious religious observance to advance his political ends (8.3) or for presenting himself as "a seeing law" (8.1.22).

But the Stranger's criticism of Cyrus, though incomplete in important ways, is revealing enough:

*Athenian Stranger:* We find that they [sc. the Persian kings] grew still worse [ἐπι ἔτι χείρους αὐτοῦς γεγονότας], the reason being, as we say, that by fully robbing the people of their liberty [τὸ ἐλεύθερον] and introducing despotism [τὸ δεσποικόν] more than was fit, they destroyed friendliness [τὸ φίλον] and the common bond in the state [τὸ κοινὸν ἐν τῇ πόλει]. And with this having been destroyed, the plan of the rulers [ἡ τῶν ἀρχόντων βουλή] no longer plans on behalf of the ruled [ὑπὲρ ἀρχομένων] and the people, but for the sake of their own rule [ἔνεκα τῆς αὐτῶν ἀρχῆς] if in any situation they believe that there will be even a little more for them.<sup>59</sup>

Although Plato makes the presence of the Stranger's legislative triad a bit less obvious in this passage than in many others,<sup>60</sup> he is really helping us to better understand the ideal of rationality. The most resolute modern defender of Cyrus readily admits his utilitarian and consistently self-serving ends,<sup>61</sup> but insists that from Xenophon's perspective, there is absolutely nothing objectionable about that: regardless of our own modern prejudices, the ancients need not blush for equating self-interest with morality.<sup>62</sup> But by explicitly distinguishing acting ὑπὲρ ἀρχομένων as opposed to doing so ἔνεκα τῆς αὐτῶν ἀρχῆς, Plato has once again found a way

to make even his Stranger's muted criticisms lead his readers back not only to a reconsideration of Cyrus's motivations in the general form of asking us to consider ἡ τῶν ἀρχόντων βουλή but to wonder about the Stranger's motives as well.

The Athenian Stranger's notion that there is nothing objectionable about τὸ δεσποτικόν per se, and thus that the error of the Persian kings was that they were merely "introducing it more that was appropriate [ἐπαγαγόντες μᾶλλον τοῦ προσήκοντος]" (697c9) indicates that Xenophon's *Cyropaedia* is not the only ancient text that deserves a similarly "dark" reading. After all, any reader of Herodotus – and of course that is likewise what Plato requires the readers of his *Laws* to be – would naturally assume that a juxtaposition of Persia and Athens, particularly with respect to freedom and despotism, would align freedom with one and despotism with the other. In order to subvert this polarity in the case of democratic Athens, the Stranger will repeatedly invoke the dubious claim that the Athenians who resisted the Persians were enslaved to their laws. With respect to the claims of both Xenophon's narrator and Plato's Stranger, Herodotus functions as a lie detector. As for Cyrus, the most compelling evidence that he had not yet robbed the Persians of their freedom is likewise found in Herodotus: his Cyrus, unlike Xenophon's, *restored their freedom* by liberating them from the Medes. Whatever else *Cyropaedia* may accomplish, it does not prove that Cyrus was primarily motivated by a desire to secure the good of his subjects as *opposed to* or even *as well as* his own.<sup>63</sup> It does, however, contain the eloquent statement of Chrysantas to the effect that Cyrus's Persians were free because unlike slaves, they unhesitatingly obeyed their king voluntarily (8.1.4), making themselves useful to him in any way he saw fit (8.1.5). As to whether anyone who values freedom would be willing to live in the Stranger's Cretan city, each reader of Plato's *Laws* must decide for themselves while passing judgment on themselves as they do so.

If there were no basis in the rest of his writings for the view that Cyrus might well represent Xenophon's paradigm or παράδειγμα of ideal leadership, its last chapter would hardly come

as a shock. With its author's encouragement, we have been reading *Cyropaedia* with the assumption that he is Xenophon's ideal, much as Plato's readers, even in the absence of any trace of an authorial voice, have been encouraged to read *Laws* as if the Athenian Stranger was *his* ideal. What makes the discussion *Cyropaedia* in *Laws* 3 so important is that through his Stranger's μαντεία, Plato was the first to assimilate its shocking conclusion with the rest of the book, and he did so not by taking it as confirmation that without its ideal leader, Persia would prove Cyrus's excellence by promptly falling apart.<sup>64</sup> Instead, he allowed one of his own most enigmatic characters to search for the origins of that collapse in the rest of *Cyropaedia*. It is important to grasp that the assimilation of 8.8 as confirmation of a "sunny" reading of the text as a whole is a recent phenomenon,<sup>65</sup> best understood as a reaction not only to "darker" readings that work backward from it, as Plato's was the first to do, but more importantly to the most radical defense of a "sunny" reading: the claim that 8.8 was written by someone other than Xenophon, and thus should be regarded as inauthentic. Despite their different fates, only the parallel between 8.8 and *Epinomis* would reveal the full extent to which Plato had both received and fully assimilated "the education of Cyrus," and it will only be when we revisit Plato's *Laws* as a whole in the dark light of his *Epinomis* that it will finally become possible to prove what *Laws* 3 only allows us to divine: that the Athenian Stranger is no more Plato's ideal than Cyrus is Xenophon's, and thus that Plato was not criticizing Xenophon but imitating him.

RESUMO

A passagem acerca dos pontos fracos de Ciro, o Grande, que se encontra no livro III de *Leis*, induziu pesquisadores, tanto antigos quanto modernos, a concluírem corretamente que Platão estava respondendo à *Ciropédia* de Xenofonte, mas eles erraram na suposição de que essa resposta fosse crítica. O atual debate acadêmico debruça-se sobre a possibilidade de a *Ciropédia* merecer uma leitura “refulgente”, representada por Vivienne Gray, ou se merece uma leitura “mais escura”, o que pretende este artigo, alinhado com Platão. O filósofo foi o primeiro leitor que, de maneira demonstrativa, identificou o próprio Ciro e, especificamente, a sua falta de atenção quanto à παιδεία de seus filhos (*Lg.* 694C6-7), como causa do declínio pós-Ciro da Pérsia. Contudo, Ciro precisava *aparentar* que se incorporava ao ideal político de Xenofonte – e isso explica por que o narrador do texto lhe adula – do mesmo modo como o estrangeiro ateniense aparenta ser o porta-voz de Platão. Tomando medidas contra mal-entendidos, os dois autores usam Heródoto para desacreditar a credibilidade dos seus porta-vozes. Uma análise da maneira como eles fazem isso mostra que Platão não exatamente critica, mas, na verdade, imita Xenofonte. Alinhando o estrangeiro ateniense com o Ciro de Xenofonte, este artigo argumenta que ambas as obras, *Ciropédia* e *Leis*, merecem uma leitura “mais escura”, criando, dessa maneira, um paralelo elucidativo entre o último capítulo de *Ciropédia* – no qual a Pérsia desaba – e *Epinomis* de Platão.

PALAVRAS-CHAVE

Platão e Xenofonte; Heródoto; *Leis*; *Ciropédia*; Vivienne Gray; *Epinomis*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BREEBAART, A.B. From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's *Cyropaedia*. *Mnemosyne*, 36, 1983, p. 117-134.
- BURNET, John (ed.). **Platonis Opera**: Five Volumes. Oxford: Clarendon Press, 1901-1907.
- DANZIG, Gabriel. Did Plato Read Xenophon's *Cyropaedia*? In: SCOLNICOV, Samuel; BRISSON, Luc (eds.). *Plato's Laws: from Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum Selected Papers*. Sankt Augustin: Academia, 2003. p. 286-296.
- . Review of Vivienne Gray, *Xenophon's Mirror or Princes*. *Scripta Classica Israelica*, 31, 2012a, p. 196-199.
- . The Best of the Achaemenids: Benevolence, Self-Interest and the 'Ironic' Reading of *Cyropaedia*. In: HOBDEN, Fiona; TUPLIN, Christopher (eds.). **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden and Boston: Brill, 2012b. p. 499-539.
- DORION, Louis-André. La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'empire perse selon Plato et Xénophon. In: ———. **L'Autre Socrate: études sur les écrits socratiques de Xénophon**. Paris: Les Belles Lettres, 2013. p. 393-412.
- EICHLER, Gustav. **De Cyropaediae capite extreme**. Grimma: C. Roessler, 1880.
- ENGLAND, E.B. (ed.). **The Laws of Plato**. Text edited with introduction, notes, etc. Manchester: University Press, and London: Longmans, Green & Co., 1921. 2 vol.
- GERA, Deborah Levine. **Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique**. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- GRAY, Vivienne J. (ed.). **Xenophon**. Oxford: Oxford University Press, 2010. (Oxford Readings in Classical Studies).
- . **Xenophon's Mirror of Princes: Reading the Reflections**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.
- GRUEN, Erich S. **Rethinking the Other in Antiquity**. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2011.
- HIRSCH, Steven W. **The Friendship of the Barbarians: Xenophon and the Persian Empire**. Hanover NH: University Press of New England, 1985.
- HUDE, Carolus (ed.). **Herodoti Historiae**. Oxford: Clarendon Press, 1908. 2 vol.

- JOHNSON, David. Review of Vivienne Gray, Xenophon's Mirror or Princes. **Classical Philology**, 108, 2013, p. 82-86.
- MARCHANT, E.C. (ed.). **Xenophontis Opera Omnia**. Oxford: Clarendon Press, 1900-1920. 5 vol.
- MCCLOSKEY, Benjamin Orion. **Xenophon's Kyrrou Amathia: Deceitful Narrative and the Birth of Tyranny**. Ph.D. Dissertation: Ohio State University, 2012.
- MILLER, Walter (trans.). **Xenophon, Cyropaedia**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914. 2 vol.
- MUELLER-GOLDINGEN, Christian. **Untersuchungen zu Xenophons Kyrupädie**. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1995.
- SCHÖPSDAU, Klaus. Persien und Athen in Platons Nomoi; zu Plat. Leg. III 693d-701e. In: GÖRLER, Woldemar; KOSTER, Severin (eds.). **Pratum Saraviense: Festschrift für Peter Steinmetz**. Stuttgart: Palingenesia, 1990. p. 25-39.
- . **Platon, Nomoi (Gesetze): Übersetzung und Kommentar**. Göttingen: Vandenhoeck; Ruprecht, 1994. vol. 1.
- . Zum 'Tyrannenexkurs' in Platons Nomoi. In: MUELLER-GOLDINGEN, Christian; SIER, Kurt (eds.) **AHNAIKA: Festschrift für Carl Werner Müller zum 65. With assistance from Heike Becker**. Stuttgart and Leipzig: B. G. Teubner, 1996. p. 133-150.
- STADTER, Philip. Fictional Narrative in the Cyropaedia. In: GRAY, Vivienne J. (ed.). **Xenophon**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 367-400. (Oxford Readings in Classical Studies).
- TARÁN, Leonardo. **Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis**. Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 1975.
- TOO, Yun Lee. Xenophon's Cyropaedia: Disfiguring the Pedagogical State. In: TOO, Yun Lee; LIVINGSTONE, Niall (eds.). **Pedagogy and Power: Rhetorics of Classical Learning**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998. p. 282-302.
- WEIL, Raymond. **L'archéologie de Platon**. Paris: Klincksieck, 1959.

- <sup>1</sup> All citations including letters will be to Plato's *Laws* in BURNET, 1901-1907. References to Xenophon's *Cyropedia* will be based on MARCHANT, 1900-1920. All unattributed translations will be mine.
- <sup>2</sup> ENGLAND, 1921, p. 1.394; HIRSCH, 1985, p. 97-100; SCHÖPSDAU, 1994, p. 458; DANZIG, 2003.
- <sup>3</sup> See Aulus Gellius, *Attic Nights*, 14.3; Athenaeus, *Sophists at Dinner*, 11.505f; and Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, 3.34.
- <sup>4</sup> GRAY, 2011, p. 260-261.
- <sup>5</sup> 693c5-8. For ease of discussion, the bracketed forms are in the nominative case even when they appear in oblique cases in the text, and, in the case of adjectives, in the neuter.
- <sup>6</sup> On which see DANZIG 2003, p. 292-294.
- <sup>7</sup> While considering a form of literary irony practiced by both Xenophon and Plato whereby it is made difficult to decide whether a character or narrator is speaking for the author or voicing views the author knows to be false (cf. *Tht.* 157c4-6), Rainer Guggenberger suggested a parallel with the paradigmatically enigmatic utterances of the oracle, thus illuminating Plato's use of the verb *μαντεύομαι* in this passage.
- <sup>8</sup> JOHNSON, 2013, p. 82.
- <sup>9</sup> GRAY, 2010, p. 23.
- <sup>10</sup> Idem, 2011, p. 250-251.
- <sup>11</sup> Idem, *ibidem*, p. 251-253.
- <sup>12</sup> See GRUEN, 2011, p. 59 n. 34.
- <sup>13</sup> DORION, 2013; MUELLER-GOLDINGEN, 1995, p. 262-271.
- <sup>14</sup> MILLER, 1914, p. 2.438-39 n. 2.
- <sup>15</sup> Idem, *ibidem*, p. 2.438.
- <sup>16</sup> TARÁN, 1975, p. 23.
- <sup>17</sup> Idem, *ibidem*, p. 32.
- <sup>18</sup> STADTER, 2010, p. 369.
- <sup>19</sup> MCCLOSKEY, 2012.
- <sup>20</sup> GRAY, 2011, p. 54.
- <sup>21</sup> 701d7-10.
- <sup>22</sup> 701e1-8.
- <sup>23</sup> SCHÖPSDAU, 1990.
- <sup>24</sup> On which see SCHÖPSDAU, 1996.
- <sup>25</sup> Anticipated here by the addition of rulers (τοῖς τε ἄρχουσιν καὶ τοῖς νόμοις δουλεύσαι), an unwillingness to be enslaved *to leaders alone* is castigated at 701b5.
- <sup>26</sup> For the importance of *πλεονεξία* at 8.5.24, see GERA 1993, p. 290.
- <sup>27</sup> 683e3-5.
- <sup>28</sup> References to Herodotus will be based on HUDE, 1908.
- <sup>29</sup> 694a3-5.
- <sup>30</sup> MCCLOSKEY 2012, p. 111-115.
- <sup>31</sup> GRAY, 2011, p. 147; cf. p. 150.
- <sup>32</sup> 694a3-b7. Bury translation modified. The bracketed dividers are mine.
- <sup>33</sup> See SCHÖPSDAU, 1994, p. 1.460 on 694a6-7 for the relevance of 2.1, 2.2, and 2.3.
- <sup>34</sup> See 2.1.9-11; note that the speech that follows, the first speech made by one of Cyrus's officers in support of Cyrus's own proposals, is anonymous (2.1.12-13). Thanks to the earlier reference to "planted" supporters (ἐνετοί at 1.6.19), "darker" readings tend not to view such speeches as proof of Cyrus's support of freedom of speech or his willingness to receive counsel from others, and the fact that the first such speech is attributed simply to "one of them [εἷς ὁ αὐτῶν]" (2.1.12) supports this position.

- <sup>35</sup> On which see SCHÖPSDAU, 1994, p. 462 on 694b1-5.
- <sup>36</sup> He has spoken to a private gathering, likely at Cyrus’s behest, at 2.2.17-19. The basis for suspecting Cyrus’s agency (see previous note) is the introduction *ισομοιρεῖν* at 2.2.18; for Cyrus’s interest in *ισομοιρία*, see 2.2.21. Note *ἐμβαλεῖν* at 2.2.19 and 2.2.21: although Chrysantas uses the verb first with respect to narrative priority, it is implementing a scheme only explained later.
- <sup>37</sup> 8.1.4-5.
- <sup>38</sup> BREEBAART, 1983, p. 120.
- <sup>39</sup> Idem, *ibidem*, p. 126.
- <sup>40</sup> See DANZIG, “Review of Gray” 199n3.
- <sup>41</sup> Breetbaart, 1983, p. 123-24.
- <sup>42</sup> Idem, *ibidem*, p. 125.
- <sup>43</sup> Idem, *ibidem*, p. 126.
- <sup>44</sup> GERA, 1993, p. 287, 292, and 294.
- <sup>45</sup> Idem, *ibidem*, p. 296.
- <sup>46</sup> Cf. WEIL, 1959, p. 126; cf. SCHÖPSDAU, 1994, p. 464 at “d”.
- <sup>47</sup> Cyrus’s organization of the empire after the conquest of Babylon is usefully described as a *διοίκησις* – cf. *διοικεῖν* at 7.5.58 – in BREEBAART, “From Victory to Peace” p. 119, 121, 124, and 129.
- <sup>48</sup> TOO, 1998, p. 286.
- <sup>49</sup> 694c9-e5. Bury modified.
- <sup>50</sup> 694e6-695a5. Bury modified.
- <sup>51</sup> See SCHÖPSDAU, 1994, p. 468.
- <sup>52</sup> 695a5-b2.
- <sup>53</sup> See Idem, *ibidem*, p. 470 and 472; cf. p. 463 on 694c1-695b2.
- <sup>54</sup> Cf. SCHÖPSDAU, 1994-2012, p. 472 on *πλεονεξία*.
- <sup>55</sup> Cf. the astute observation in DANZIG, 2003, p. 294: “He [sc. Plato] criticizes Cyrus for mistakes that, in Xenophon’s version, he never made.” True enough; but since Danzig is guided throughout by the view that Plato is criticizing Xenophon (292) and doing so in a manner that shows “he is not really taking Xenophon seriously” (294), he fails to acknowledge that it is on the basis of what Xenophon actually *does* say about equality, *παιδεία*, and *οικονομία* that it becomes possible to make a far more compelling case for Cyrus’s responsibility than the one the Stranger makes, while nevertheless confirming “his” thesis. The fact that the most important of those texts are found in 7.5, 8.1, and 8.2 (to say nothing of 8.8) undermines Danzig’s suggestion (297) “that Plato did not get very far in his reading.”
- <sup>56</sup> 695c3-d6. Bury modified.
- <sup>57</sup> For the rejection of *ισομοιρία*, see 2.2.18-2.3.16; the alternative is “Cyrus the judge [Κύρος ὁ κρινῶν]” at 2.3.12; cf. 2.3.16.
- <sup>58</sup> 695d6-696a3. Bury modified.
- <sup>59</sup> 697c6-d4.
- <sup>60</sup> In unconscious contradiction of the Stranger’s legislative triad (693c7-8), Breebaart, 1983, p. 130 n. 44 identifies “compulsion [cf. *ἐλευθερία*], self-interest [*φιλία*], and rational organization [*φρόνησις*]” as “the foundations” of Cyrus’s regime.
- <sup>61</sup> DANZIG, 2012b.
- <sup>62</sup> DANZIG, 2012a, p. 199; cf. DANZIG, 2012b, p. 538.
- <sup>63</sup> MCCLOSKEY, 2012, p. 29.
- <sup>64</sup> GRAY, 2011, p. 23.
- <sup>65</sup> EICHLER, 1880.

*A constituição dos lacedemônios*: tradução e notas  
Emerson Cerdas | Vinicius Chichurra

RESUMO

Esta tradução apresenta uma versão em português do texto de Xenofonte, *A constituição dos lacedemônios*, com notas que possam explicitar algumas questões culturais, históricas e escolhas tradutórias.

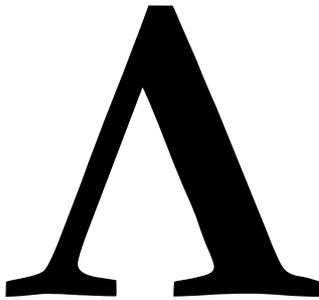
PALAVRAS-CHAVE

Xenofonte; *Constituição dos lacedemônios*; Tradução.

SUBMISSÃO 25.1.2021 | APROVAÇÃO 12.7.2021 | PUBLICAÇÃO 4.9.2022

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i42.41113>

ΑΚΕΔΑΙΜΟΝΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ:<sup>1</sup> A CONSTITUIÇÃO DOS  
LACEDEMÓNIOS



1

[1] Certa vez, quando percebi que Esparta,<sup>2</sup> apesar de ser uma das *póleis*<sup>3</sup> menos povoadas, era evidentemente a mais poderosa e a mais famosa da Grécia, fiquei admirado com a maneira pela qual isso ocorreu. Entretanto, quando analisei as instituições dos espartanos, não mais me admirei.<sup>4</sup>

[2] De fato, Licurgo, que estabeleceu os costumes, por meio dos quais eles, ao obedecer-lhes, prosperaram, esse eu admiro e considero extremamente sábio. Pois ele, não imitando as demais *póleis*, mas com ideias opostas às da maioria, fez com que sua pátria excedesse em prosperidade.<sup>5</sup>

[3] Primeiramente, no que se refere à questão da reprodução, para começar do princípio, os demais gregos alimentam as jovens bem-educadas e que virão a ter filhos com refeições mais moderadas e com o mínimo possível de iguarias, e fazem com que se abstenham completamente de vinho ou tomem-no diluído em água. Pelo fato de muitos dos artesãos serem sedentários, dessa maneira, os demais gregos consideram apropriado que as moças trabalhem sem agitação em seus teares. Como se poderia esperar, então, que moças criadas dessa maneira gerassem uma prole esplêndida? [4] Licurgo, entretanto, considerou que as escravas eram suficientes para suprir roupas,<sup>6</sup> por acreditar ser a reprodução a mais nobre tarefa das mulheres livres.<sup>7</sup> Em primeiro lugar, determinou que a preparação física do sexo feminino não fosse em nada inferior ao do masculino. Em seguida, do mesmo modo que há para homens, criou competições de velocidade e de força exclusivas para mulheres,<sup>8</sup> pois era de opinião que descendentes de pais fortes nasceriam também mais saudáveis.<sup>9</sup>

[5] Ao observar que os demais gregos, assim que se casavam, passavam demasiado tempo com suas mulheres, dispôs também do contrário, pois estabeleceu como vergonhoso ser visto

entrando ou saindo do quarto nupcial.<sup>10</sup> Assim, necessariamente, quando se unissem, teriam mais paixão mútua e os descendentes nasceriam mais saudáveis, caso ocorresse fecundação desta maneira, mais do que se eles estivessem saciados um do outro. [6] Além disso, impediu que cada homem contraísse matrimônio quando quisesse e determinou que os casamentos fossem realizados no auge da idade, pois pensava que isso era vantajoso para uma boa descendência.<sup>11</sup> [7] No entanto,<sup>12</sup> quando acontecia de um velho se casar com uma mulher jovem, por observar que os idosos vigiam exageradamente suas mulheres, determinou também o contrário disso, pois fez com que o ancião dispusesse de algum homem cujo corpo e alma lhe agradasse, para que fossem gerados filhos. [8] E caso alguém não queira casar-se, mas deseje ter filhos que o orgulhem, promoveu também este costume: de ter filhos com aquela que considerasse fértil e nobre, desde que convença seu marido.<sup>13</sup>

[9] E concebeu muitas coisas deste tipo, pois as mulheres querem administrar dois lares, tal qual os homens querem dar irmãos aos seus filhos que compartilhem de sua linhagem e autoridade, mas não reivindicuem suas posses. [10] Assim, apesar de manter opiniões contrárias aos demais em relação à reprodução, quem quiser poderá averiguar se ele obteve sucesso em dar a Esparta homens que se diferenciam tanto em envergadura quanto em força.<sup>14</sup>

2

[1] Em todo caso, tendo discutido o tema da reprodução, quero também esclarecer o sistema educativo<sup>15</sup> de cada um deles. Entre os demais gregos, os que pensam que educam seus filhos da melhor maneira, colocam-nos sob a tutela de escravos pedagogos<sup>16</sup> assim que os jovens passam a compreender o que lhes é dito, e enviam-nos, em seguida, a professores para que aprendam as letras, música e atividades físicas da palestra.<sup>17</sup> Além disso, amolecem os pés dos jovens com sandálias e mimam seus corpos com as constantes trocas de túnicas. Eles são de opinião de que o tamanho da refeição deve ser medido pelo tamanho da fome.

[2] Licurgo, ao invés de deixar que cada pai designasse seu próprio escravo para atuar como pedagogo, atribuiu o poder de controlá-los a um membro da classe em que são preenchidos os cargos mais elevados, que, na verdade, é chamado de *pedónomo*.<sup>18</sup> Ele deu a esse homem autoridade para reunir os jovens, vigiá-los e puni-los severamente caso se comportassem mal. Também deu a ele uma equipe de jovens armados com chicotes para castigá-los quando necessário, de tal modo que moderado respeito e moderada obediência também estariam presentes naquele lugar.<sup>19</sup> [3] Em vez de amaciar os pés com sandálias, ele exigia que os jovens os fortificassem ficando descalços, considerando que, se isso fosse praticado, seria muito mais fácil subir colinas e mais seguro descer ladeiras, além de pular, arremessar-se e, também, correr com mais agilidade estando descalços do que se tivessem praticado com sandálias.<sup>20</sup> [4] E, em vez de mimoseá-los com vestimentas, criou o hábito de os acostumar ao uso de apenas uma túnica por ano, considerando que, dessa maneira, estariam melhor preparados para enfrentar o frio e o calor.<sup>21</sup>

[5] Quanto à comida, recomendava que o jovem encarregado<sup>22</sup> trouxesse consigo uma quantidade suficiente de comida de modo que nunca se sentissem saciados, mas que também soubessem como sobreviver com a falta de alimento, considerando que, aqueles que são instruídos dessa maneira, seriam plenamente capazes de continuar trabalhando em jejum, caso fosse necessário, e seriam verdadeiramente capazes de permanecer mais tempo sem comida, caso fossem convocados à guerra. Sentiriam menos falta de alimentos cozidos, seriam mais tolerantes a todas as comidas ofertadas e passariam o tempo sendo mais saudáveis; aumentariam, ainda, a estatura e a agilidade de seus corpos ao fazer essa dieta restritiva do que fazendo uma que os engordasse.<sup>23</sup> [6] Por outro lado, permitia que suprissem a fome roubando algo, para não serem submetidos demasiadamente à fome enquanto não lhes era dada a oportunidade de obterem com facilidade o que desejavam.

[7] Não era por conta da falta de recursos que lhes permitia engendrar planos para obter comida. Ninguém deixava de perceber isso, penso eu; pois é evidente que aquele que tem a intenção de

roubar deve passar noites sem dormir e, durante o dia, deve enganar e mentir. Além disso,<sup>24</sup> quem está a ponto de roubar algo deve preparar espões. Portanto, é visível que todas essas coisas foram bem arquitetadas para que os jovens as fizessem com o fim de tornarem-se melhores guerreiros.<sup>25</sup> [8] Alguém, por fim, poderia perguntar: “Por que, então, ele punia o capturado com várias pancadas<sup>26</sup> se realmente considerava o roubo como algo bom?”. Eu digo que castigam aquele que não realiza tão perfeitamente bem as ações que os homens ensinam, e também [os espartanos]<sup>27</sup> punem severamente os que são pegos por roubarem mal. [9] [Ele achou oportuno terem roubado uma grande quantidade de queijos do altar da Orthia,<sup>28</sup> mas ordenou que outros os açoitassem, querendo mostrar com isso que, ao suportar a dor por pouco tempo, pode-se ganhar popularidade e felicidade por muito tempo].<sup>29</sup> Com isso, mostra-se que onde a rapidez se faz necessária, o preguiçoso obtém menos vantagem e ganha muitos problemas.

[10] Para que, se o *pedônomo* estivesse ausente, os jovens nesse momento não ficassem privados de um líder, ele dava poder a qualquer um dos cidadãos que estivessem ali presentes para exigir que fizessem o que deles se convinha esperar, e punir caso falhassem nisso. Ao fazer isso, os jovens conseguiam tornar-se mais respeitosos; pois tanto os jovens quanto os homens respeitam os líderes<sup>30</sup> acima de tudo.<sup>31</sup> [11] Mas, quando os jovens estivessem sozinhos e sem um líder e acontecesse de nenhum homem estar presente, ele escolhia o mais sagaz de cada um dos jovens encarregados para liderar; desse modo, os jovens nunca ficavam sem um líder em Esparta.<sup>32</sup>

[12] Parece-me ser preciso falar sobre as relações amorosas dos jovens, já que isso tem uma ligação com a educação.<sup>33</sup> Entre os outros helenos, como por exemplo os beócios, homem e jovem rapaz têm relações como um casal,<sup>34</sup> ou como os eleus, por exemplo, que obtêm o consentimento dos jovens por meio de favores; há, também, outros que proíbem os pretendentes de conversar com os rapazes. [13] Licurgo estabelecia tudo isso de modo contrário. Quando um homem muito honrado se admirasse

com a alma de um rapaz, o compreendesse e o tornasse um amigo perfeito, aprovava e reconhecia a excelência dessa educação;<sup>35</sup> mas se alguém estivesse evidentemente apenas atraído pelo físico do rapaz, considerava isso desonroso; e assim fez que na Lacedemônia o amante mantivesse uma distância dos rapazes não menor do que um pai mantém de seus filhos, ou irmãos de seus irmãos, no que diz respeito à distância dos prazeres sexuais.<sup>36</sup> [14] Todavia, não me surpreende que as pessoas não acreditem nessas coisas; pois, em muitas *póleis*, as leis não se opõem aos desejos dos jovens.<sup>37</sup> Já se falou, por certo, sobre o sistema educativo espartano e de outros gregos; qual desses torna os homens mais obedientes, mais respeitosos e mais temperantes, quem o quiser pode julgar por si mesmo.

3

[1] Assim que saem da infância e entram na adolescência, liberam o jovem rapaz de seus escravos pedagogos e também de seus mestres. O jovem não está mais sob o comando de ninguém e se torna independente; Licurgo, nesse quesito, também decretou coisas contrárias. [2] Observou, pois, que em tal idade maior arrogância se enraíza [na mente dos rapazes], torna-se habitual uma enorme insolência e são conduzidos por desejos de prazer muito fortes. Portanto, nessa fase da vida, impôs aos rapazes numerosos serviços e planejou muitas ocupações.<sup>38</sup>

[3] A penalidade para alguém que se recusasse a fazer essas tarefas era a supressão de todos os direitos civis.<sup>39</sup> Assim, fez com que todos se preocupassem, não somente as autoridades públicas, mas também aqueles que cuidavam dos rapazes, para que esses não se tornassem completamente desprezíveis no Estado ao temer tais tarefas. [4] Além disso, desejando que o pudor estivesse fortemente enraizado nos jovens, exigia que colocassem as duas mãos sob suas túnicas nas estradas, andassem em silêncio e não olhassem para ninguém ao redor, mas somente para seus próprios pés. Nesses momentos, tornar-se-ia evidente que o gênero masculino é muito mais equilibrado do que o feminino.<sup>40</sup> [5] Tu, sem dúvida, esperarias que [estátuas] de mármore emitsem um

som antes daqueles rapazes; esperarias que eles desviassem os olhares mais do que [estátuas] de bronze; considerá-los-ias até mesmo mais discretos do que as pupilas nos olhos.<sup>41</sup> E, quando eles chegassem à refeição pública,<sup>42</sup> tu deverias contentar-te em ouvir algo deles somente quando perguntados. Assim era a forma com que ele cuidava dos jovens rapazes.

4

[1] Foi atencioso, também, para com aqueles que estão no vigor da idade,<sup>43</sup> acreditando que, ao se tornarem devidamente corretos, estariam propensos a praticar o bem da *pólis*. [2] Vendo, então, que o amor pelas disputas é fortemente inerente a esses jovens, valeria mais a pena escutar os coros e ver as competições atléticas. Pensava que, se reunisse os jovens dessa idade para uma luta em defesa da virtude, desse modo conseguiriam chegar a um alto nível de virilidade.<sup>44</sup> Portanto, contarei como ele reunia os jovens.

[3] Os éforos<sup>45</sup> escolhem os três melhores dentre os jovens que estão com todo o vigor; eles são chamados de *hippagrétai*.<sup>46</sup> Cada um deles recruta outros cem homens, explicando claramente as suas razões do por que preferem uns e rejeitam outros. [4] Então, aqueles que não conseguem ficar entre os melhores, estão em guerra tanto contra quem os dispensou como contra quem foi escolhido no lugar deles, e vigiam uns aos outros, caso alguém esteja sendo negligente aos códigos civis. [5] E essa rivalidade torna-se a coisa mais amada pelos deuses e a mais favorável aos cidadãos, pois por ela se indica que convém fazer o bem. Cada um deles em particular trabalha para que sempre sejam os melhores e, caso falte algo, um por um prestará socorro à *pólis* com todas as suas forças.

[6] São obrigados, também, a manter-se em boa saúde, pois um efeito dessa disputa é que eles troquem golpes assim que se encontram; para isso, qualquer um que esteja presente tem o poder de dissociar os lutadores precisamente. Se alguém se recusa a obedecer-lhe, o *pedónomo* leva o jovem até os éforos; e estes o punem enormemente, desejando que [o rapaz] perceba que nunca deve ceder ao impulso de não obedecer às leis.

[7] A partir do momento em que os homens passam do tempo da juventude, são estabelecidos nas mais altas ocupações [da cidade]. Todavia, os outros gregos ainda ordenam que eles atuem como soldados, mesmo já dispensados de se preocuparem com sua força física.<sup>47</sup> Entretanto, Licurgo estabeleceu a lei de que, para os cidadãos de tal idade, a caça era a atividade mais gloriosa,<sup>48</sup> caso não fossem impedidos por algum serviço público, para que sejam capazes de suportar os trabalhos militares de modo nada inferior em relação aos jovens.

5

[1] Foi dito um pouco sobre as leis que Licurgo criou para cada estágio da vida; agora tentarei descrever as regras de conduta que ele estabeleceu para todos.

[2] Licurgo, enfim, tendo percebido que os espartanos faziam refeições em suas casas como os outros gregos, reconheceu, nesse quesito, que agiam levemente com frequência; levou, portanto, as refeições em comum à luz do dia, considerando que, assim, a violação às ordens dadas seria extremamente diminuída.<sup>49</sup> [3] Determinou que a quantidade de comida para eles não os deixasse nem totalmente saciados nem sentindo necessidade dela.<sup>50</sup> Muitas coisas complementares, porém, são fornecidas juntamente com os caçados e pescados; os ricos colocam pão à frente da mesa; assim, a mesa dos alimentos nunca fica vazia até que os homens se retirem para suas casas e também nunca causa muitas despesas.<sup>51</sup>

[4] Além disso, interrompeu o consumo excessivo de bebidas sem necessidade, pois essas fazem os corpos e os pensamentos caírem em desgraça, mas permitiu que bebessem cada vez que sentissem sede, acreditando que, assim, a bebida torna-se mais inofensiva e mais prazerosa. Certamente, dessa maneira, como alguém, ao fazer essas refeições públicas, arruinaria a si mesmo ou sua própria casa por conta da gula e embriaguez? [5] Sem dúvida, na grande maioria das outras *póleis*, os que têm a mesma idade se reúnem uns com os outros, pois entre eles o mínimo sentimento de respeito está sempre presente. Licurgo, em Esparta, elaborou uma mesa mista [...] para que os mais jovens<sup>53</sup> fossem inteiramente educados pela

experiência dos mais velhos. [6] De fato, o costume espartano nas refeições comuns é falar sobre os grandes feitos realizados na cidade;<sup>54</sup> desse modo, acontece menos insolência e menos embriaguez, além de menos condutas vergonhosas e obscenas naquele local. [7] Essa alimentação a céu aberto produz outros bons resultados: são obrigados a retornar para suas casas e não cair ao cambalear por conta do vinho, sabendo que não podem permanecer onde tiveram a refeição e precisam fazer na noite escura o que fazem durante o dia; nem mesmo quem está ainda em serviço militar pode andar com uma tocha [para se guiar].<sup>55</sup>

[8] Licurgo também havia observado que os jovens que treinavam eram de aspecto sadio, bem nutridos e fortes em consequência da comida, e os inativos mostravam-se inchados, medonhos e fracos, e não se preocupou com eles, mas refletiu que, quando alguém faz seu trabalho com convicção porque o ama, mostra-se com o corpo forte o suficiente.<sup>56</sup> Em cada ginásio, ele ordenou que os mais velhos sempre tomassem conta para que as atividades não fossem menores do que a comida dada. [9] Parece-me que ele não falhou nesse quesito. Não seria, portanto, facilmente encontrado alguém mais saudável ou com o corpo mais proveitoso do que os espartanos; pois treinam as pernas, as mãos e o pescoço de maneira igual.<sup>57</sup>

6

[1] [Licurgo] decretou, também, coisas adversas em vários outros aspectos. Em outras *póleis*, pois, cada homem obtém o controle sobre seus próprios filhos, servos e posses. Licurgo, querendo estabelecer que os cidadãos não tirassem proveito prejudicando os bens uns dos outros, autorizou a cada homem o controle igualitário sobre os seus próprios filhos, assim como os filhos de estranhos.<sup>58</sup> [2] No momento em que um homem sabe que esses pais têm tal controle sobre os rapazes, é obrigado a controlá-los da mesma maneira que gostaria que controlassem os seus próprios filhos. Se um dia algum rapaz denunciar a seu próprio pai que levou pancadas de um outro pai, seria vergonhoso ele não dar

outras surras em seu filho. Assim, eles confiam inteiramente uns nos outros quanto à guarda de seus filhos.

[3] Também permitiu com que usassem os servos domésticos de outros homens, caso fosse necessário, e estimulou a partilha dos cães de caça: aqueles que precisam [de cães], convidam [outros homens] para a caça; se estes estiverem ocupados, enviam, com alegria, os cães.<sup>59</sup> Também, da mesma maneira, emprestam cavalos: pois o homem que ficasse doente ou necessitasse de uma condução ou, ainda, quisesse chegar rapidamente a um lugar, poderia pegar o cavalo, se o visse em algum lugar, e usá-lo para depois devolvê-lo perfeitamente bem.

[4] [Licurgo] instituiu outros hábitos e costumes que não existem em outros locais. Se alguém estivesse atrasado por causa da caça, precisasse de comida pronta e, por um acaso, não a tivesse preparado, poderia pegar a comida que já havia sido adquirida e preparada, e esses que precisassem [da comida] poderiam abrir o silo, pegar a quantidade de comida que lhes fosse suficiente, selar o restante do alimento e deixá-lo para trás. [5] Portanto, com esse método de compartilhar uns com os outros, os que possuem poucas coisas têm acesso a uma parte de tudo aquilo que está naquele local, quando precisam de algo.

7

[1] Isso também não esgota a lista dos costumes estabelecidos por Licurgo em Esparta que são contrários aos dos outros gregos. Sem dúvida, em outras *póleis*, todos se enriquecem o quanto conseguem, seja o fazendeiro, o armador, o comerciante, e até os que se sustentam com as artes. [2] Mas, em Esparta, Licurgo proibiu os cidadãos espartanos<sup>60</sup> de terem relação com atividades remuneráveis.<sup>61</sup> Exigiu que reconhecessem como suas próprias ocupações apenas aquelas que proovessem liberdade à cidade.<sup>62</sup> [3] De fato, como a riqueza seria um assunto a ser tratado ali, se ele fez com que produzissem as coisas necessárias no mesmo padrão e instaurou a todos uma vida sem preocupações em obter dinheiro por luxúria? Ora, dinheiro não seria preciso nem mesmo para mantos; pois não arranjariam nada custoso para [adornar] suas

vestes além de seus corpos em boa saúde.<sup>63</sup> [4] Nem mesmo em relação a gastar dinheiro com os companheiros de tenda, pois tornou mais honroso ajudar os companheiros que trabalham duro com os corpos do que gastando dinheiro, ao demonstrar que [trabalhar arduamente] é [uma função] da alma e [gastar] é [uma função] da riqueza.

[5] Impediu, também, de ganhar dinheiro por meio de outras práticas que fossem ilegais. Primeiramente, então, uma lei foi estabelecida: até mesmo uma quantia de somente dez minas nunca poderia entrar em uma casa sem o conhecimento do senhor e dos servos; além disso, ocuparia um grande espaço e precisaria de uma carroça para movê-lo. [6] Por fim, há a lei sobre a busca por ouro e prata: caso sejam descobertos em algum lugar, aquele que o possui, é multado. Por que, então, se esforçar para ganhar dinheiro em um Estado em que as dores de suas posses são maiores que os prazeres de seu uso?

8

[1] Que em Esparta se obedece completamente às autoridades e às leis, todos sabem. Eu, em todo caso, não penso que Licurgo tentou introduzir essa disciplina<sup>64</sup> antes de, primeiro, conseguir a concordância com os homens importantes<sup>65</sup> da cidade. [2] Eu me baseio nisso, pois em outras cidades os mais poderosos não querem dar a impressão de que temem as autoridades,<sup>66</sup> mas consideram que isso é indigno de um homem livre;<sup>67</sup> em Esparta, no entanto, os mais importantes estimam completamente as autoridades e se enaltecem por serem humildes e por obedecerem, quando são convocados, correndo e não caminhando, pois pensam que, se eles mesmos são os primeiros a obedecer com prontidão, os outros os seguirão; e é precisamente isso que acontece.

[3] É provável que esses mesmos estabeleceram o cargo de éforo,<sup>68</sup> quando reconheceram que a obediência é o sumo bem, tanto para a cidade, quanto para o exército e para a casa, pois consideraram que, quanto maior poder tem a autoridade, tanto mais medo causa nos cidadãos [para obedecerem]. [4] Em consequência, os éforos são aptos para punir a quem quiserem, e têm autoridade para

cumprir a demanda imediata, autoridade também para derrubar os magistrados no meio do mandato, encarcerá-los e até mesmo pedir a pena de morte na assembleia.<sup>69</sup> Com tal poder, não permitem, como nas outras cidades, que os eleitos governem durante todo um ano como quiserem, mas, tal qual os tiranos<sup>70</sup> e os presidentes dos jogos atléticos,<sup>71</sup> caso percebam alguém violando a lei, imediatamente o punem.

[5] Dos muitos outros planos belos maquinados por Licurgo para que os cidadãos quisessem obedecer às leis voluntariamente, parece-me que o mais belo é o seguinte: não entregou as leis à multidão antes de, primeiro, ir a Delfos<sup>72</sup> com os mais importantes para consultar o deus se era benéfico e melhor para Esparta obedecer às leis que ele mesmo havia estabelecido. Depois que o deus pronunciou que em tudo era o melhor, daí sim as entregou, tendo determinado que não obedecer às leis dadas pelo deus pítio não apenas era ilegal, como também ímpio.

9

[1] Sobre Licurgo também é digno de admiração o seguinte: ele conseguiu que na cidade seja mais desejável uma bela morte do que uma vida vergonhosa. Se alguém se pôr a examinar, descobrirá que é muito maior o número dos que morreram do que os que escolheram escapar por medo. [2] Para falar a verdade,<sup>73</sup> a sua salvação, na maioria das vezes, vem acompanhada mais da virtude do que da covardia, pois, de fato, é mais fácil, mais prazeroso, mais acessível e mais forte. É evidente também que a fama vem acompanhada sobretudo da virtude e, de certo modo, todos preferem combater ao lado de homens valorosos.

[3] Por outro lado, como maquinou para conseguir isso, é oportuno não deixar de lado. Com efeito, ele claramente dispôs a prosperidade aos corajosos e a miséria aos covardes.<sup>74</sup> [4] Nas outras *pólis*, com efeito, quando alguém se mostra covarde, a pecha de covarde é a única coisa que recebe, e o covarde continua a frequentar a ágora junto do valente, se senta no mesmo lugar e vai ao mesmo ginásio, se assim quiser. Mas, na Lacedemônia, qualquer um ficaria envergonhado de receber o covarde como

companheiro de tenda e de ser seu companheiro de exercícios de luta. [5] Frequentemente, quando são divididos os times de jogadores de bola,<sup>75</sup> esse permanece à parte, e nos coros é relegado aos lugares mais vergonhosos; nas ruas ele deve abrir passagem e deve se levantar dos assentos inclusive para os mais jovens; além disso, deve cuidar das moças da família em sua casa e explicar-lhes a causa da solteirice<sup>76</sup> delas, e deve olhar seu lar carente de esposa<sup>77</sup> e ao mesmo tempo tem de pagar uma multa por isso; enfim, não pode passear untado com óleo nem imitar os irrepreensíveis, ou poderá receber punições dos mais valentes. [6] Eu, diante de tal carga pela privação de direitos, não me admiro que ali se prefira a morte em vez de uma vida desonrosa e vergonhosa.

10

[1] Parecem-me também muito corretas as leis que Licurgo instituiu para que praticassem a virtude até mesmo na velhice. Pois, ao estabelecer para o final da vida a escolha da gerousía,<sup>78</sup> conseguiu que nem mesmo nessa idade eles se descuidassem da conduta nobre.<sup>79</sup> [2] Também é admirável nele o cuidado com a velhice dos valentes, pois, ao atribuir aos cidadãos a autoridade sobre as decisões de pena capital,<sup>80</sup> conseguiu que a velhice fosse mais estimada do que a força daqueles que estão na flor da idade. [3] Naturalmente, essa disputa, entre as competições humanas,<sup>81</sup> produz excesso de zelo.<sup>82</sup> Com efeito, se belos são também os jogos atléticos, estes referem-se aos corpos; contudo, a disputa pela gerúsia oferece a escolha sobre a bondade da alma. Logo, na medida em que a alma é superior ao corpo, assim também as competições da alma são mais dignas de zelo<sup>83</sup> do que as do corpo. [4] E, pelo que segue, como Licurgo não vai ser digno de grande admiração? Ele, quando percebeu que, onde praticam a virtude apenas os que querem, não são capazes de engrandecer a sua pátria, obrigou em Esparta que todos exercitassem todas as virtudes publicamente.<sup>84</sup> Assim, tal qual os indivíduos se diferem em virtude, conforme a praticem ou a negligenciem, também Esparta, naturalmente, supera em virtude todas as cidades, já que somente ela pratica publicamente a conduta nobre.

[5] E, certamente, não é belo também que, enquanto as outras cidades castigam se uma pessoa ofende a outra, ele estabeleceu castigos não menores caso alguém abertamente não cuide de ser o melhor possível? [6] Como é natural, ele considerava que pelos escravizadores, pelos que roubam ou pelos que furtam são poucos os que, sofrendo os danos, são vítimas de injustiça, mas pelos malvados e pelos covardes as cidades inteiras são traídas, de modo que, para mim, parece-me muito natural que se apliquem a esses castigos maiores. [7] Impôs, além disso, como obrigação irresistível, o praticar todas as virtudes políticas, pois aos que cumprem as leis ele deu a todos igual direito de cidadania,<sup>85</sup> sem levar em conta nem a debilidade física nem a financeira; mas, se alguém se apavorasse diante da prática das leis, ele dava mostras claras de que não considerava mais esse entre os iguais.<sup>86</sup> [8] Mas que essas leis são muito antigas, isso é claro, pois, diz-se que Licurgo viveu no tempo dos Heráclidas;<sup>87</sup> no entanto, apesar de serem antigas, ainda hoje são muito recentes para os demais; mas o mais espantoso de tudo é que todos elogiam tais costumes, só que nenhuma cidade quer imitá-los.

11

[1] E tais costumes são bens comuns tanto na paz quanto na guerra; mas, se alguém quer conhecer como maquinou as campanhas militares melhor do que os demais, é preciso se atentar ao que se segue. [2] Em primeiro lugar, com efeito, os éforos proclamam por um arauto os anos<sup>88</sup> até os quais é obrigatório participar das expedições, para os cavaleiros e para os hoplitas, e, depois, também para os artesãos; de modo que os lacedemônios têm durante a expedição abundância de todas as coisas que os homens utilizam na cidade. Todos recebem a ordem de apresentar todas ferramentas de que o exército pode precisar em comum, alguns em carroças, outros em animais de carga, e assim se algo for deixado para trás não passará de modo algum despercebido. [3] Para os combates armados, maquinou o seguinte: devem se apresentar com um manto vermelho, considerando que esta tem muito pouco em comum com uma veste feminina, mas é

adequado para a guerra, e com um escudo de bronze,<sup>89</sup> pois este é polido mais rapidamente e se suja mais lentamente. Permitiu também a cabeleira a quem passou da idade juvenil,<sup>90</sup> por considerar que, dessa forma, pareceriam maiores, mais nobres e mais assutadores. [4] Depois de assim equipá-los, dividiu-os em seis companhias de cavaleiros e hoplitas. Cada regimento hoplítico<sup>91</sup> tem um polemárcos, quatro tenentes, oito pentecônteres<sup>92</sup> e dezesseis enomotarcos.<sup>93</sup> Desses regimentos, por uma ordem, se formam às vezes uma... enomotia,<sup>94</sup> às vezes três, às vezes seis. [5] O que a maioria pensa – que a formação lacônia de hoplitas é muito complexa – é uma opinião contrária à realidade, pois na formação lacônia os comandantes estão nas primeiras linhas, e cada fileira tem tudo o que é necessário oferecer. [6] É tão fácil compreender essa formação que qualquer um que seja capaz de reconhecer os homens não poderá se enganar: a alguns se incumbem de comandar, a outros, de seguir o comando. As mudanças de marcha, tal qual por um arauto, são indicadas verbalmente pelo enomotarco, e as falanges se convertem em mais estreitas<sup>95</sup> e mais profundas, e de modo algum tais coisas são difíceis de entender. [7] Mas se se desorganizam por algum momento, continuam a batalhar do mesmo modo, e essa formação não é tão fácil de entender, exceto por aqueles que foram educados nas leis de Licurgo.

[8] Os lacedemônios executam também aquelas manobras que parecem muito difíceis aos instrutores de táticas.<sup>96</sup> Efetivamente, quando marcham em coluna, sem dúvida, na retaguarda uma enomotia segue <uma enomotia>; se nesse momento aparece repentinamente de frente uma falange inimiga, é dada a ordem ao enomotarco de se estabelecer em linha à esquerda, e assim por toda a coluna até que a falange fique em frente à falange inimiga. Mas, caso os inimigos apareçam na retaguarda enquanto estão desse jeito, cada fileira se desdobra para que os mais fortes estejam sempre defronte aos inimigos.<sup>97</sup> [9] O chefe permanece assim à esquerda, mas não consideram por isso que estão em desvantagem, e às vezes acham que isso é uma vantagem. Pois se tentarem cercá-los, não os circundariam pelo lado desprotegido, mas sim pelo lado

munido de armas. Porém, se, alguma vez, por qualquer motivo, pensam que é vantajoso ter o líder na coluna da direita, as tropas, depois de fazerem a volta, desdobram a falange em colunas até que o líder esteja à direita, e a retaguarda fique à esquerda. [10] Por sua vez, se a formação inimiga aparece pela direita, enquanto marcham em coluna, não se empenham em nada mais além de fazer virar cada companhia contra os contrários como uma trirreme que ataca a proa, e assim, por sua vez, a companhia da retaguarda se coloca à direita. Se, ao contrário, os inimigos se aproximam pela esquerda, eles não permitem isso, mas os rechaçam ou fazem suas companhias girarem à esquerda frente aos seus inimigos, e assim, por sua vez, a companhia da retaguarda se coloca à esquerda.

12

[1] Falarei também sobre como Licurgo pensava que se deveria acampar. Com efeito, pelo fato de os ângulos do quadrado serem inúteis, estabeleceu o acampamento em círculo, se não houvesse um monte seguro ou não tivesse uma muralha ou rio atrás. [2] Estabeleceu, além disso, guardas diurnos que ficam observando o interior junto às armas,<sup>98</sup> pois estes não montam esse posto por causa dos inimigos, e sim por causa dos amigos; de fato, são os cavaleiros que vigiam os inimigos, a partir de pontos de onde se possa ver com antecipação e a uma grande distância se alguém se aproxima. [3] Já durante a noite, estabeleceu que as guardas fossem realizadas fora do acampamento<sup>99</sup> pelos esciritas<sup>100</sup> – nos dias de hoje também pelos estrangeiros,<sup>101</sup> <...> caso alguns deles estejam presentes. [4] Fazer a ronda sempre munidos de lanças tem o mesmo propósito, é preciso saber bem, que é manter afastado das armas os escravos.<sup>102</sup> Tampouco é de se estranhar que os que se retiram por alguma necessidade não se afastem nem dos demais nem das armas mais do que o necessário, para não causar incômodos uns aos outros. Com efeito, fazem isso por causa da segurança. [5] Mudam, ademais, o acampamento com frequência para causar danos nos inimigos e ajudar os amigos.<sup>103</sup>

A lei obriga publicamente que todos os lacedemônios pratiquem exercícios enquanto estão em expedição, de modo que eles são

mais orgulhosos de si mesmos e se apresentam com mais nobreza do que os demais.<sup>104</sup> Não podem fazer nem caminhadas nem corridas muito longe do local em que a companhia está, para que ninguém se encontre afastado de suas armas. [6] Após os exercícios físicos, o primeiro polemarco<sup>105</sup> ordena pelo arauto que se sentem – isso é uma espécie de revista; depois de almoçar, imediatamente assumem a guarda avançada, e, na sequência, há as distrações e descansos antes dos exercícios no final da tarde. [7] Mais tarde, é anunciada pela arauto a janta, e em seguida entoam cantos aos deuses cujos sacrifícios foram favoráveis e descansam junto às armas. Que eu escrevo muito não é de se admirar, pois de modo algum se encontrará uma questão militar digna de cuidado que seja negligenciada pelos lacedemônios.

13

[1] Detalharei também o poder e a honra que Licurgo estabeleceu para o rei durante a expedição.<sup>106</sup> Em primeiro lugar, a cidade mantém o rei e os seus quando estão com a guarnição; os polemarcos compartilham a mesma tenda que ele, para que, estando sempre juntos, possam deliberar melhor em comum, caso necessário. São também seus companheiros de tenda outros três homens dentre os iguais. Estes se ocupam de todos os víveres, a fim de que o rei possa dedicar todo seu tempo livre aos assuntos da guerra. [2] Retornarei ao ponto de como o rei sai com o exército. Pois, primeiro ele sacrifica em casa a Zeus Condutor<sup>107</sup> e aos dois deuses;<sup>108</sup> se o sacrifício for favorável, em seguida o portafogo, tendo tomado o fogo do altar, vai à frente até os limites do território, e ali o rei sacrifica dessa vez a Zeus e a Atena.<sup>109</sup> [3] Quando os sacrifícios a ambos os deuses são favoráveis, então ele atravessa a fronteira do território. O fogo desses sacrifícios é conduzido à frente sem jamais apagá-lo e o seguem vítimas sacrificiais<sup>110</sup> de toda espécie. Sempre que ele faz o sacrifício, esse trabalho começa quando ainda está escuro, pois se deseja tomar com antecedência a boa-vontade do deus. [4] Ao sacrifício estão presentes os polemarcos, os tenentes,<sup>111</sup> os pentacônteres, os comandantes estrangeiros, os chefes das tropas carregadoras de

bagagens, e dentre os estrategos da cidade,<sup>112</sup> aquele que quiser. [5] Estão presentes também dois éforos,<sup>113</sup> que não prestam nenhum serviço, a não ser que o rei peça; porém, ao observarem a ação de cada um, os induzem ao decoro conveniente. Quando terminam os sacrifícios, o rei, depois de convocar todos, transmite a ordem do que devem fazer. Assim, ao ver isso, considerarás que os outros são improvisadores nas questões militares, enquanto os lacedemônios são os únicos peritos na arte da guerra.

[6] Quando o rei conduz, se nenhum inimigo aparece, ninguém marcha à frente dele, exceto os escritas e os cavaleiros para exploração. No entanto, se alguma vez pensam que haverá um combate, o rei toma a tropa da primeira companhia e, depois de fazer o giro pela direita, a conduz até que fique entre duas companhias e dois polemarcos. [7] Quem deve fazer a formação depois desses, o mais velho dos conselheiros reais determina. Esses são todos os iguais que compartilham a tenda, os adivinhos, os médicos, os flautistas<sup>114</sup> <e> os chefes do exército, além de alguns voluntários<sup>115</sup> que acaso estejam presentes. Desse modo, não se encontram em apuros com nada do que tenham necessidade – porque nada é improvisado.

[8] São também muito úteis, em minha opinião, as seguintes determinações que Licurgo maquinou para os combates com armas. Quando sacrificam uma cabrita,<sup>116</sup> com todos os inimigos olhando, é costume que todos os flautistas presentes toquem e nenhum lacedemônio fique sem coroa; também é ordenado de antemão que as armas sejam polidas. [9] Além disso, é permitido ao jovem<sup>117</sup> estar bem penteado para entrar na batalha e se mostrarem radiantes e gloriosos. E dão a ordem a cada enomotarco, pois cada enomatia inteira não consegue ouvir por ficar longe de cada enotomarco, e é necessário que o polemarco se ocupe para que tudo saia bem.

[10] Com efeito, quando parece oportuno acampar, isso é responsabilidade do rei, assim como indicar onde devem fazê-lo; certamente, o envio de embaixadas, seja para aliados, seja para inimigos, não é função do rei,<sup>118</sup> mas todos, quando querem tratar de qualquer assunto, começam por ele. [11] Se por acaso alguém

chega exigindo justiça, o rei o envia até os helanódicas,<sup>119</sup> os que pedem dinheiro, até os tesoureiros, e, se alguém traz espólios,<sup>120</sup> até os vendedores de saques. Realizadas tais coisas, não resta outro trabalho ao rei na guarnição do que ser como um sacerdote para com os deuses e um estrategista para com os homens.

14

[1] Se por acaso alguém me questionar se considero que ainda hoje as leis de Licurgo permanecem imutáveis, por Zeus, eu não poderia responder isso com segurança. [2] Pois sei que antes os lacedemônios preferiam mais viver uns com os outros em sua pátria e com moderação<sup>121</sup> do que se corromper como harmostas<sup>122</sup> em outras cidades e recebendo lisonjas. [3] Sei também que antes eles temiam serem vistos com ouro, mas agora, há uns que até se vangloriam por adquiri-lo.<sup>123</sup> [4] Além disso, estou informado de que antes, por causa disso, havia expulsões de estrangeiros e não era permitido se ausentar da pátria para que os cidadãos não se contaminassem com a indolência dos estrangeiros; porém, sei que agora os que se consideram os primeiros<sup>124</sup> se empenham com zelo para que jamais cessem de serem governadores nas terras estrangeiras. [5] E, se houve um tempo em que se dedicavam para serem dignos de comandar, agora trabalham com muito mais afincamento para governar e não para serem dignos disso. [6] Por essa razão, os helenos, anteriormente, iam à Lacedemônia solicitar o comando deles contra quem pretendia ofendê-los, contudo, agora, muitos convocam uns aos outros para impedir que eles voltem a ter o comando. [7] Mas, com certeza, não se deve ficar admirado de que existam censuras contra eles, uma vez que é manifesto que não obedecem nem ao deus nem às leis de Licurgo.<sup>125</sup>

15

[1] Quero ainda expor o acordo que Licurgo fez entre o rei e a cidade, pois, de fato, essa é a única instituição que continua vigorando exatamente como foi estabelecida originariamente, enquanto as outras instituições políticas se descobrirá que foram modificadas e ainda hoje continuam se modificando.<sup>126</sup> [2]

Estabeleceu, pois, que o rei faria todo sacrifício público em nome da cidade,<sup>127</sup> já que descendia de um deus,<sup>128</sup> e que tomaria o comando do exército para onde quer que a cidade o enviasse.<sup>129</sup> [3] Deu a ele também a honra de receber parte das vítimas sacrificadas e designou terras em muitas cidades vizinhas, que deveriam ser reservadas para que não lhe faltasse o suficiente, mas também não tivesse abundância de riquezas.

[4] Para que os reis<sup>130</sup> fizessem refeições em público,<sup>131</sup> forneceu-lhes uma tenda pública e gratificou a refeição com porção dupla, não para que comessem duplamente, mas para que pudessem, com isso, honrar a quem quisessem. [5] Permitiu, por sua vez, que cada rei escolhesse dois companheiros de tenda, os quais são chamados de Pítios.<sup>132</sup> Permitiu também que tomasse um leitão de todas ninhadas de porcos, para que o rei jamais carecesse de vítimas sacrificiais, caso precisasse fazer qualquer consulta aos deuses.

[6] Ademais, um lago perto de sua casa<sup>133</sup> fornece água <em abundância> – que isso é útil para muitas coisas, sabem bem aqueles que não a possuem. E todos se levantam de seu assento para o rei, exceto os éforos de suas cadeiras oficiais. [7] E eles prestam juramentos mútuos a cada mês, os éforos em nome da cidade, o rei, em nome de si mesmo. O juramento do rei é que ele reinará de acordo com as leis estabelecidas pela cidade, e o da cidade é que, enquanto ele cumprir o seu juramento, ela manterá a realeza inquebrantável. [8] Essas são, portanto, as honras concedidas ao rei na pátria durante a sua vida, nada que supere em muito aquelas dos indivíduos particulares, pois não quiseram incutir nos reis uma arrogância tirânica, nem produzir nos cidadãos a inveja do poder. [9] Já as honras que concedem ao rei depois que ele morre, com elas querem evidenciar que as leis de Licurgo não honram os reis lacedemônios como homens, mas como heróis.<sup>134</sup>

A constituição dos lacedemônios: *tradução e notas* | Emerson Cerdas | Vinicius Chichurra

ABSTRACT

This translation presents a Portuguese version of the text of Xenophon, *The Constitution of the Lacedaemonians*, with notes that may explain some cultural, historical and translation choices.

KEYWORDS

Xenophon; *The Constitution of the Lacedaemonians*; Translation.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTE. **Politique**. Texte établi et traduit par Jean Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- BERNARDO, G.C. **Honra e philotímia na Esparta do século IV a.C.**. São Paulo: USP, 2018. Dissertação de Mestrado.
- CERDAS, E. **A Ciropedia de Xenofonte**: um romance de formação na Antiguidade. São Paulo: EdUNESP; Cultura Acadêmica, 2011.
- \_\_\_\_\_. Conto de Panteia: introdução, tradução e notas. **Translatio**. Porto Alegre, n. 19, 2020, p.16-40.
- DEZOTTI, Maria Celeste C; MALHADAS, Daisi; NEVES, Maria Helena de Moura. **Dicionário Grego-Português**. 2. ed. São Paulo: Ateliê, 2010.
- DUCAT, J. Les hilotes. École française d'Athènes, Hellenic correspondence bulletin, suppl. XX. **Athens**, 1990.
- \_\_\_\_\_. Spartan Education: Youth and Society in the Classical Period. **The Classical press of Wales**, 2006.
- GERA, D. **Xenophon's Cyropaedia**: Style, Genre, and Literary Technique. New York: Oxford University Press, 1993.
- GAUTIER, L. **La langue de Xénophon**. Geneva: Georg & Company, 1911.
- HAMILTON, C.V. **Agesilaus and the Failure of Spartan Hegemony**. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- HERODOTUS. **The Histories**. Translation by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- HODKINSON, S. Warfare, Wealth, and the Crisis of Spartiate Society'. In: RICH, J.; SHIPLEY, G (eds.). **War and Society in the Greek World**. London; New York: Routledge, 1993. p. 146-176.
- \_\_\_\_\_. An Agonistic Culture? Athletic Competition in Archaic and Classical Spartan Society'. In: HODKINSON, S; POWELL, A. (eds.). **Sparta**: New Perspectives. London: Classical Press of Wales. 1999. p. 147-187.
- \_\_\_\_\_. **Property and Wealth in Classical Sparta**. London: Duckworth, 2000.
- HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011
- JENOFONTE. **Ciropedia**. Introducción, traducción y notas de Ana V. Sansalvador. Madrid: Gredos, 1987.

\_\_\_\_\_. **Obras menores:** Hierón; Agesilao; La república de los lacedemonios; Los ingresos públicos; El jefe de la caballería; De la equitación; De la caza. Traducción de Orlando Guntiñas Tuñon. Madrid: Gredos, 1984.

JOHNSTONE, S. 'Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style'. **CPh**, 89, 1994, p. 219-240.

LESSA, F.; ASSUMPÇÃO, L.F.B de. Discurso e representação sobre mulheres espartanas no período Clássico. **Synthesis**, v. 24, n. 2, 2017, p. 77-91.

LIDDEL, H.G; SCOTT, R. **Greek-English Lexicon:** with a Revised Supplement. 9. ed. EUA: Oxford University Press, 1996.

LIPKA, Michael. **Xenophon's Spartan Constitution:** Introduction. Text. Commentary. Berlín; Nova York: Walter de Gruyter, 2002.

MACDOWELL, D. **Spartan Law.** Scottish Academic Press, 1986.

PAUSANIAS. **Descripción de Grecia:** libros VII-X. Traducción de M.<sup>a</sup> C. Herrero Ingelmo. Madrid: Gredos, 2008.

PLATÓN. **Leyes:** libros I-VI. Traducción e introducción de F. Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

\_\_\_\_\_. **Leyes:** libros VII-XII. Traducción e introducción de F. Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

PLUTARCO. **Vidas paralelas:** Teseu, Rômulo, Licurgo e Numa. Introducción general, traducción y notas por Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 2000.

SCANLON, T.F. Virgineum Gymnasium: Spartan Females and Early Greek Athletics. In: RASCHKE, W.J. (ed.). **The Archaeology of the Olympics:** the Olympics and Other Festivals in Antiquity. London: University of Wisconsin Press, 1988. p. 185-216.

THOMMEN, L. *Spartanische Frauen.* **MH**, n. 56, 1999, p. 129-149.

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

XENOFONTE. **Memoráveis.** Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: CECH; São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

\_\_\_\_\_. **Banquete; Apologia de Sócrates.** Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: CECH; São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

XENOPHON. **Constitution of the Lacedaimonians.** Tradução de E.C. Marchant e G.W. Bowersock. Cambridge: Harvard University Press, 1925. (Loeb Classical Library 183).

XÉNOPHON. **Helléniques**. Texte établi et traduit par J. Hatzfeld. Paris: Les Belles Lettres, 1973. (tome I: livres I-III).

\_\_\_\_\_. **Helléniques**. Texte établi et traduit par J. Hatzfeld. Paris: Les Belles Lettres, 1965. (tome I: livres IV-VII).

<sup>1</sup> A edição do texto grego de Xenofonte utilizada para essa tradução é apresentada pela Loeb Classical Library, de 1925. Para algumas passagens, aceitamos as sugestões apresentadas em outras edições que aparecem assinaladas nas devidas passagens.

<sup>2</sup> Neste texto, diferentemente do que ocorre nas *Helênicas*, Xenofonte faz uma rigorosa distinção entre Esparta e Lacedemônia. Conforme Lipka (2002), Esparta denota a cidade e os cidadãos com direitos plenos de cidadania, ou seja, a aristocracia da cidade, enquanto Lacedemônia implica também os outros homens livres e periecos. Isso explica a distribuição dos termos no decorrer do tratado, pois, por exemplo, ao tratar das questões militares, em que os espartanos só seriam uma parte do exército, Xenofonte se utiliza do termo mais amplo, lacedemônios.

<sup>3</sup> Por conta da especificidade do termo *pólis* na sociedade grega, preferimos manter a palavra transliterada do que vertê-la por algum vernáculo que pudesse implicar em conceitos modernos não referentes às constituições sociais gregas; a *pólis*, no mundo grego, refere-se às cidades gregas independentes que tinham suas próprias leis, costumes, festividades específicas, cunhagem etc. Por isso, durante toda a história grega, as cidades formavam alianças e, de acordo com os seus interesses, eram aliados ou rivais de uma mesma cidade. A proximidade em relação ao tipo de governo, bem como relações históricas de amizade e parentesco, era constantemente levantada nas assembleias para o estabelecimento de tréguas ou pedidos de ajuda.

<sup>4</sup> Atribuir a Licurgo a criação das leis e costumes espartanos é um tópico retórico comum na Antiguidade, cuja fonte provém das próprias lendas que circulavam na Grécia. Xenofonte, nesse passo, parece indicar uma relação entre a vitória dos espartanos na Guerra do Peloponeso como decorrência dos costumes e leis impostos por Licurgo.

<sup>5</sup> Diferentemente de Heródoto (1.65.4), Xenofonte não faz referência à tradição de que as leis espartanas teriam sido criadas em imitação das leis cretenses.

<sup>6</sup> Pl. *Lg* 806 A confirma a opinião de Xenofonte ao atestar que as mulheres espartanas estavam liberadas da atividade de tecer.

<sup>7</sup> A respeito do papel da mulher na sociedade espartana e a sua representação literária e historiográfica, cf. Lessa, F.; Assumpção, L.F.B de. Discurso e representação sobre mulheres espartanas no período Clássico, *Synthesis*, v. 24, n. 2, 2017, p. 77-91.

<sup>8</sup> Sobre a possibilidade de meninas espartanas fazerem exercício físico, cf. Pl. *Lg* 806 A, Scalon 1988, Hodkinson 1999, p. 150-152; Thommen 1999, 137f.

<sup>9</sup> Sobre a ideia de que a condição física e a alimentação influenciariam a saúde da criança, ver Crit. D/K B 32 fr. 525.4g TGF. Conforme Lipka (2002), as mulheres espartanas, como ocorria em toda a Grécia, costumavam passar a juventude em casa, e não está claro no texto a partir de qual momento elas poderiam exercitar-se.

<sup>10</sup> Em outras cidades gregas isso também era considerado vergonhoso. O conceito de αἰδώς (*aidós*) está intimamente relacionado ao conceito de 'ser visto' não apenas em Xenofonte, mas em outros autores do período clássico.

<sup>11</sup> No livro *Memoráveis* 4.4,23, Xenofonte, por meio de Sócrates, também enfatiza o aspecto físico, junto com o caráter dos pais, na geração de uma prole saudável, por isso recomenda o casamento em uma idade madura, em que o homem esteja no esplendor físico. Isso deveria ocorrer então perto dos trinta anos. Cf. Pl. *Lyc.* 25,1.

<sup>12</sup> Em 1.7, como observa Lipka (2002), Xenofonte não aborda a escassez de homens esparciatas como motivo para a existência de tais regulamentos de compartilhamento de esposas. Tal perspectiva gerou inclusive certa fama de que as mulheres espartanas eram libertinas e, conforme Aristóteles, na *Política* 1270a,

a lascívia das mulheres espartanas seria resultado da incapacidade de Licurgo em criar leis regulamentadoras a respeito do assunto. Xenofonte, por outro lado, não vê a prática como negativa.

<sup>13</sup> Hodkinson, em “Property and Wealth in Classical Sparta” (2000) discute a complexidade da situação quanto à questão da herança, uma vez que também as filhas herdavam os recursos paternos. Justamente, para evitar esses problemas, historicamente esse compartilhamento de esposas era praticado, em geral, entre irmãos ou parentes próximos.

<sup>14</sup> Em todo o tratado, Xenofonte se utilizará desse mecanismo retórico para criar a autoridade para seu relato, indicando, especialmente, a superioridade militar espartana de seu tempo como prova de que o que foi falado é verdadeiro.

<sup>15</sup> παιδεία (*paideía*). Esparta, diferentemente de outras cidades gregas, criou um sistema educacional em que o Estado determinava o que e como se deveria ensinar aos jovens. Ao contrário, por exemplo de Atenas, em que a educação de cada criança ficava a cargo dos pais que, se tivessem condições financeiras, poderiam pagar algum tutor, em Esparta há uma visão teleológica de educação que visa à formação de cidadãos militares e governantes da pólis. Para o conceito de παιδεία em Xenofonte, cf. Cerdas, E. *A Ciropedia de Xenofonte: um romance de formação na Antiguidade*. São Paulo: Ed. Unesp – Cultura Acadêmica, 2011.

<sup>16</sup> A palavra παιδαγωγός (*paidagogós*) refere-se ao escravo que acompanhava os jovens ao local de ensino.

<sup>17</sup> Local para prática de exercício.

<sup>18</sup> παιδονόμος (*paidonómos*): □ □ □ pedônimo, magistrado que supervisionava a educação de crianças em Esparta. Os homens selecionados para tais cargos tinham acima de 30 anos.

<sup>19</sup> αἰδώς (*aidós*) e πειθῶ (*peithῶ*) estão na base do comportamento moral dos espartanos e, conforme nos mostra Xenofonte, fazem parte do ensinamento moral da educação da cidade. Por isso, há autores que conjecturam que, justamente quando os espartanos passaram a ter maior contato com outras cidades, com a hegemonia pós Guerra do Peloponso, passaram também a se corromper moralmente, já que nem eram vigiados constantemente, nem castigados pelas suas ações. Isso também aparece na cultura espartana na forma com que era tratado Φόβος (*Phóbos*) na cidade, reverenciado como um princípio divino fundamental que garante a ordem e a estabilidade política.

<sup>20</sup> No texto grego, Xenofonte faz uso do verbo ὑποδέω (*hypodéō*) (amarrar) na forma participial para se referir às sandálias que amarravam os pés. Além disso, todas essas características elencadas acima estão presentes também na figura do Sócrates de Xenofonte.

<sup>21</sup> Aproximadamente aos doze anos, os jovens espartanos trocavam a sua *chiton* pelo manto que usavam durante todo ano, tanto no verão quanto no inverno. Mesmo os adultos e os ricos se vestiam com parcimônia, e, por isso, muitas vezes os espartanos são ridicularizados proverbialmente como sujos ou esfarrapados.

<sup>22</sup> Nessa passagem, faz-se uso da palavra εἶρενα (*eírena*) (acusativo singular de εἶρην (*eírenē*)) que designa o jovem lacedemônio que completa vinte anos e lhe é confiada a autoridade sobre os mais jovens e permissão para falar na assembleia (εἶρη (*eíre*)). Cf. Ducat, J. Spartan education. Youth and Society in the classical period. *The Classical press of Wales*, 2006, que entende essa passagem como parte do sistema educacional espartano.

<sup>23</sup> A frugalidade espartana era proverbial na Grécia; porém, na visão do Sócrates de Xenofonte, ela era um elemento fundamental para a formação moral do indivíduo (cf. *Memoráveis* 1.3,5-8; *Banquete*, 2.19), e Xenofonte a reaproveita na criação de seu estado ideal persa na *Ciropedia*. Ao mesmo tempo, pode ser lida

essa passagem como uma crítica ao costume ateniense, em que se comia e bebia em excesso.

<sup>24</sup> Na edição Loeb essa passagem aparece no parágrafo 8, e não no 7. Aceitamos, no entanto, a sugestão do texto de Lipka (2002), já que a informação parece mais adequada à discussão do parágrafo 7.

<sup>25</sup> μηχανικωτέρους των ἐπιηδείων (*mechanikotérous tón epitedeíon*). Segundo Xenofonte (*Memoráveis*, 3.1,6) μηχανικός ou μηχανητικός (*mechanikós / mechanetikós*) é uma importante virtude marcial, ou seja, refere-se ao engenho na fabricação de planos bélicos que enganem o inimigo. O harmosta Dercilidas, nas *Helênicas* 3.1.8, é referido como reconhecidamente engenhoso (μηχανητικός (*mechanetikós*)).

<sup>26</sup> Uma vez que o *éren* portava um chicote para realizar o castigo, pode-se conjecturar que aqui Xenofonte se refira a chicotadas. Todavia, ele utiliza um termo mais genérico, πληγός (*plegás*, pancada, golpe), o que pode indicar outras formas de punição, e, por isso, preferimos manter em nossa tradução um termo vernáculo genérico, dando amplitude às possibilidades de castigo.

<sup>27</sup> Xenofonte usa o pronome ἀκείνοι (*akeínoi*, aqueles) para se referir aos espartanos.

<sup>28</sup> Ἄρtemis Ὀρθία. Para as diferentes grafias do nome na antiguidade e etimologias propostas por estudiosos anteriores, cf. Λυπουρλής (1968, 366-373), que interpreta o nome como uma forma Laconiana de Ὀρθ(ρ)ία (*Orth(r)ía*), ou seja, como a 'deusa do sol nascente'.

<sup>29</sup> Segundo Lipka (2002), o roubo de queijo é a única informação na literatura clássica sobre as práticas de culto no santuário de Ἄρtemis. “De acordo com Xenofonte, um açoitamento não podia ser evitado ao apreender o queijo; a velocidade era uma pré-condição. Portanto, deve-se supor que não estamos lidando com um roubo secreto para o qual – com habilidade suficiente – a punição poderia ser evitada por completo, mas um roubo na frente dos olhos de todos. A punição era parte integrante de todo o procedimento. Possivelmente os meninos dedicavam o queijo à Artemis antes de realizar o rito. [...] Além disso, o queijo pode ter estado intimamente ligado à subsistência do guerreiro: era um alimento nutritivo e de fácil transporte. Nesse caso, o rito iniciático espartano de apreensão do queijo de Orthia pode indicar de uma forma ou de outra a participação ou mesmo a integração do jovem espartano na comunidade guerreira. Xenofonte cita o roubo de queijo como exemplo da importância do furto como meio educacional [...]. O objetivo do roubo era tornar os meninos mais criativos (μηχανικός, *mechanikós*) (ver 2.7 [4]), e com mais autocontrole (ἐγκρατέστεροι, *enkratésteroi*)” (p. 127-8).

<sup>30</sup> O termo τοῦς ἄρχοντας (*toús árchontas*) usado para os espartanos magistrados ocorre com frequência, tanto em Xenofonte, como em Heródoto (3.46.1, 6.106.1). Tucídides em 1.90.5 se utiliza do termo αἱ ἀρχαί (*hai archai*). Isso pode ser uma transferência de um termo ateniense para instituições espartanas, ou, no caso específico, apenas a utilização de um termo mais amplo, sem uma conotação de algum cargo específico.

<sup>31</sup> *Pl. Lg.* 808E - 809A, sobre a falta de disciplina dos jovens atenienses.

<sup>32</sup> Xenofonte usa o advérbio ἐκεῖ (*ekéi*, lá) para se referir a Esparta.

<sup>33</sup> Para Xenofonte, há uma distinção entre o processo da pederastia espartana em relação às outras cidades gregas, e tal diferença se dá no aspecto moral e educacional: enquanto nas outras πόλεις se dá excessivo valor à beleza física, os espartanos se atentariam também ao caráter e à moral dos jovens. É interessante que Xenofonte não menciona Atenas entre estas cidades, o que pode indicar uma tentativa de não se indispor contra os seus conterrâneos. Há de se ressaltar também que, no período, já havia sido criado em Tebas, na Beócia, o “batalhão sagrado”, grupo de elite do exército tebano formado, presumivelmente, por pares homossexuais. Essa armada teve grande sucesso na primeira metade do séc. IV, ajudando Tebas a tornar-se um dos maiores perigos à hegemonia espartana na

Grécia.

<sup>34</sup> O verbo συζεύγνυμι (*sydzeúgnymi*) refere-se a uma união em diversos contextos, tanto marciais, quanto sexuais, por exemplo.

<sup>35</sup> Segundo Lipka (2002), embora fosse um hábito comum na sociedade espartana, a pederastia não era em si institucionalizada nas leis da cidade.

<sup>36</sup> Novamente o autocontrole diante das paixões físicas é evidenciado como elemento fundamental na formação moral. Isso também se repete em outras obras de Xenofonte, como a *Ciropeidia*. No *Banquete* 8.12-36, esse comportamento também aparece vinculado às ideias de Sócrates. Nas *Memoráveis* 1.2.1, Sócrates é definido como ἀφροδισίων και γαστρός πάντων ανθρώπων εγκρατέστατος (*aphrodisíon kai gastrós pánton anthrópon enkratéstatos*, “era o homem que mais domínio tinha sobre os prazeres, tanto os do sexo, quanto do estômago”, trad. de Ana Elías Pinheiro).

<sup>37</sup> Esta comparação aparece também no conto de Panteia na *Ciropeidia*, especialmente na cena em que Ciro dialoga com Araspas sobre o poder do desejo e do amor e a força das leis para impedi-los. Cf. GERA, 1993, p. 192-245; CERDAS, 2020.

<sup>38</sup> O valor do trabalho como forma de reprimir anseios como ferramenta da educação aparece como uma tópica em vários autores da Antiguidade, desde Hesíodo. Para a importância do conceito de πόνος (*pónos*) como virtude em Xenofonte, cf. JOHNSTONE, 1994, p. 219-240.

<sup>39</sup> Segundo Lipka (2002), τὰ καλά (*tá kalá*), em termos espartanos, referia-se às obrigações e aos direitos civis.

<sup>40</sup> Arist. *Pol.* 1 1260a 20-23.

<sup>41</sup> Ocorre uma ambiguidade na passagem “τῶν ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς παρθένων” (*tôn em tois ophthalmois parthénon*), já que o termo *parthénon* pode se referir à uma moça virgem e, por isso, uma ideia de inocência e timidez. Contudo, de acordo com E.C. Marchant e G.W. Bowersock (1925), Longino e Estobeu citam no lugar de ὀφθαλμοῖς, “olhos”, θαλάμοις (*thalámois*), “quartos nupciais”. Logo, nesse caso, em “τῶν ἐν τοῖς θαλάμοις παρθένων” (*tôn em tois thalámois parthénon*) teríamos que os jovens eram mais discretos “do que moças nos quartos nupciais”.

<sup>42</sup> Φιλιτίον (*philitíon*). Refeição em comum entre os homens com mais de vinte anos, aptos a portar as armas e a servir no exército para criar neles o espírito de camaradagem essencial para a batalha.

<sup>43</sup> Τῶν ἡβώντων (*tôn hebónton*) denota o momento no qual um rapaz se torna elegível para o serviço militar e compõe uma das faixas etárias das classes jovens. Segundo Lipka (2002), só depois de passar pela ἡβητική ηλικία (*hebetiké helikía*) é que o jovem poderia assumir algum cargo público.

<sup>44</sup> Os conceitos de φιλονικία e φιλοτιμία (*philonikía / philotimía*), gosto pela vitória e pelas honras, colocam, no ideal de Xenofonte, o espírito de competição como um fator educacional na melhora do comportamento físico e moral do indivíduo. A busca pelas honras promove o aperfeiçoamento do homem em suas qualidades e o evita de agir de modo condenatório socialmente. Cf. BERNARDO, 2018.

<sup>45</sup> Éforos eram os líderes espartanos que compartilhavam o poder com os dois reis da cidade. Cinco éforos eram eleitos anualmente, e todos os cidadãos espartanos – os nobres esparciatas – podiam se candidatar ao posto. O cargo durava apenas um ano, e não havia reeleição. Entre seus muitos poderes, tinham autoridade para supervisionar o comportamento dos próprios reis. Um deles, chamado de éforo epônimo, dava o nome ao ano civil espartano. Para mais detalhes, cf. MACDOWELL, 1986.

<sup>46</sup> Um dos três oficiais da guarda real lacedemônia incumbidos de escolher os 300 melhores efebos para compor a guarda pessoal dos reis.

<sup>47</sup> Xenofonte, mais uma vez, busca comparar Esparta às outras cidades gregas, em que os homens adultos tinham maior liberdade quanto à forma de conduzir a vida, enfatizando o papel estatal de Esparta como um diferenciador desta cidade. A atividade física e moral dos espartanos, nessa conjectura, é uma atividade que se perpetua por toda a vida.

<sup>48</sup> Xenofonte atribui grande importância à caça em variadas obras, especialmente em seu tratado dedicado a essa atividade. Em seu ideário, a caça não é apenas uma ótima forma de manter-se fisicamente pronto para a batalha, mas também ensina ao homem estratégias que serão úteis na vida bélica, bem como valores morais que mantêm os participantes em relação de camaradagem.

<sup>49</sup> O substantivo *συσκήνια* (*syskénia*, refeições em comum) é encontrado apenas aqui no período clássico. Segundo Lipka (2002), Xenofonte não menciona que as refeições em comum eram realizadas entre as comunidades exclusivas e mutuamente concorrentes dentro da própria sociedade espartana. Na *Ciropeia* 2.1,25-28, Xenofonte diz que, entre as vantagens dessas refeições em comum, está a criação de um espírito de camaradagem, bem como a fortificação da animosidade com o inimigo.

<sup>50</sup> A frugalidade do exército espartano era proverbial e exaltada como uma das suas grandes virtudes.

<sup>51</sup> Conforme Lipka (2002), a diferença de riqueza, junto com a ascendência nobre, certamente indica que os ricos e a velha nobreza não perderam completamente sua influência na arena política da época. Frequentemente, os ricos, principalmente o rei, podem ter feito contribuições voluntárias, pois tal comportamento garantia paz social.

<sup>52</sup> *πὸς ἀνέμειξε* (*anémikse*) aparentemente um excerto foi perdido, porém não afeta o entendimento do trecho.

<sup>53</sup> Xenofonte utiliza o adjetivo *νεωτέρος* (*neotéros*, mais jovem) em lugar de termos mais específicos, ressaltando a presença dos jovens de todas as classes misturados, e não de forma segmentada pela idade.

<sup>54</sup> Nas *Helênicas* 5.3,20, Xenofonte diz que entre os assuntos das refeições comuns encontra-se temas como o exército, caça, cavalaria, casos amorosos, ou seja, aqui Xenofonte dá um tom mais elevado para as conversas entre os iguais.

<sup>55</sup> Segundo Lipka (2002), alguns estudiosos acreditam que fazia parte da formação militar espartana andar sem tochas para que pudessem, na batalha, se locomover no escuro, como pode ser inferido nas *Helênicas* 4.5,3.

<sup>56</sup> Indiretamente, essa passagem faz críticas aos atenienses, que, segundo as *Memoráveis* 3.5,15, não só negligenciavam sua condição física, mas também zombavam daqueles que gastavam seu tempo treinando.

<sup>57</sup> Sócrates caracteriza o dançarino, no *Banquete* 2,16, de forma semelhante, destacando as pernas, mãos e pescoço como características da harmonia do movimento do corpo. Uma vez que a boa condição física era fundamental para o exercício militar, o treinamento obrigatório em grande escala dos espartanos diferia acentuadamente do treinamento ocasional das outras cidades (*Helênicas*, 6.1.5). Mais tarde, outras cidades, como Tebas, também começaram a treinar seus jovens sistematicamente e, assim, começaram a rivalizar com os espartanos em termos de preparo físico. Cf. Aristóteles, *Política* VIII 1338b 24-29.

<sup>58</sup> Para Lipka (2002), há uma idealização nessa passagem, que acaba escondendo a hierarquização na sociedade espartana e a sua distribuição por classes.

<sup>59</sup> A passagem sugere que os servos eram de propriedade privada, como os cães e os cavalos, mas que podiam ser compartilhados para uso comum. Isso destruiu a concepção de ligação entre o senhor e o servo, ao mesmo tempo que reforçava o caráter de classe desta distinção, pois um servo era ao mesmo tempo escravo de seu senhor e também de seus iguais.

<sup>60</sup> Xenofonte ao se referir aos cidadãos nascidos em Esparta faz uso do termo ἐλεύθερος (*eleútheros*, livre), da mesma forma feita em 2.4 ao falar sobre as mulheres espartanas.

<sup>61</sup> A questão levantada por Xenofonte é que os homens que praticavam, em Esparta, tais profissões, estavam excluídos das instituições e do poder da cidade, ao contrário do que ocorria em Atenas, cuja democracia permitia um comerciante assumir um papel importante na política da cidade. Essa mesma questão é levantada por outros autores críticos do sistema democrático, como Platão.

<sup>62</sup> De acordo com Tucídides (5.34.2), eram permitidas aos espartanos transações econômicas, em princípio no período clássico (cf. HODKINSON, 2000, p. 83-85). Portanto, é plausível que, ao menos até o início do séc. v, os cidadãos espartanos pudessem exercer certas profissões. Todavia, quanto mais rígido se tornava o modo de vida espartano e a dedicação ao exército, menos tempo naturalmente permanecia por seguir essas profissões; e, conforme Lipka (2002), uma lei especial dificilmente era necessária para evitar tais atividades.

<sup>63</sup> Essa idealização da relação de Esparta com o dinheiro sobreviveu também em uma das explicações para o declínio da cidade, que se tornou uma tópica comum na Antiguidade: os espartanos, com a hegemonia e mantendo relações com outras cidades, tornaram-se mais ambiciosos e corruptos. Mesmo para essa visão idealista há que se ressaltar a divisão das classes na própria cidade e a fama de avareza com que eram pintados os espartanos por toda a Grécia. A própria informação anterior de que os homens mais ricos serviam às mesas das refeições em comum ou à prática da caça, indica a posse de riqueza dos cidadãos mais nobres e importantes.

<sup>64</sup> A εὐταξία (*eutaxía*) implica a disciplina rigorosa tanto aos exercícios físicos quanto ao comportamento moral.

<sup>65</sup> Por κράτιστος (*kratistos*), entende-se os homens ricos e descendentes de famílias nobres. Na sequência, para se referir aos homens poderosos das outras cidades, Xenofonte utiliza οἰδυνατώτεροι (*hoi dynatōteroi*), talvez indicando a ausência de nobreza dos que detém o poder nestas cidades.

<sup>66</sup> Por autoridades (τὰς ἀρχάς, *tàs arkhàs*), Xenofonte refere-se aos éforos e aos membros da gerúsia.

<sup>67</sup> Segundo Lipka (2002), Φόβος (*Phóbos*) era uma divindade associada à obediência da lei, e seu culto em Esparta é atestado por um santuário a Phóbos próximo ao συσσίτιον (*sysition*), onde se realizava as refeições em comum. Xenofonte, nas *Memoráveis* 3.5.16, diz que os atenienses, por outro lado, se elogiam por recusar o respeito adequado pelas autoridades.

<sup>68</sup> A expressão εἰκός δέ (*eikós dê*) nessa passagem é controversa, pois não fica claro se a dúvida de Xenofonte refere-se ao fato de Licurgo e os κράτιστοι (*kratistoi*) terem criados juntos o cargo de éforo ou apenas à participação dos *kratistoi*. Outra tradição (p.e., Aristóteles, *Pol.* v 1313a 25-33) diz que foi Teopompo o criador do eforato; no entanto, parece-nos, seguindo Lipka (2002), que a dúvida de Xenofonte diz respeito apenas à participação dos *kratistoi*.

<sup>69</sup> O poder de atuação dos éforos abrangia tanto os oficiais e os indivíduos particulares (Cf. a revolta de Cinadón em *Helênicas* 3.3.5-11) quanto os próprios reis de Esparta, a quem podiam acusar e exilar.

<sup>70</sup> Segundo Lipka (2002), era uma visão generalizada de que os éforos constituíam um poder tirânico em Esparta, embora, como aponta Aristóteles, *Pol.* II 1270b 7-9, como um todo fosse uma instituição democrática, em referência especialmente à mudança de poder e ao apego às leis. A tirania, segundo Xenofonte, nas *Memoráveis* 4.6.12, era justamente um governo cujo único critério era a vontade do governante, e não as leis, desmistificando, portanto, a ideia de que a instituição era tirânica.

<sup>71</sup> Não é claro se Xenofonte está se referindo às Gimnopedias com as palavras γυμνικοί ἀγῶσιν (*gumnikoís agósín*), já que as principais características do evento não eram, como seu nome parece indicar, as “competições nuas” e sim o concurso de coros de diferentes faixas etárias. Por isso, preferimos uma tradução mais genérica referindo-se aos jogos atlético gregos que, em muitos casos, eram praticados com os corpos nus.

<sup>72</sup> Para Lipka (2002), Xenofonte, para relacionar as leis espartanas a Delfos, omite outra versão que circulava na Grécia sobre a origem dessas leis que remete a uma derivação das leis cretenses (Heródoto, 1.65.4).

<sup>73</sup> Conforme Lipka (2002), a expressão ὡς τάληθες εἰπεῖν (*bós tálethes eipeîn*) aparece apenas nessa passagem no período clássico.

<sup>74</sup> Nessa passagem, ἀγαθός e κακός (*agathós/ kakós*) referem-se ao comportamento na guerra, por isso a escolha na tradução pela oposição coragem e covardia.

<sup>75</sup> Ao que parece, jogos com bola eram comuns em Esparta e não há uma especificação clara sobre que tipo de jogo se tratava. O verbo ἀντισφαιρίζω (*antisphairídzo*) não é atestado em outro lugar, mas, segundo Marchant-Bowersoc, σφαιρεῖς (*sphairéís*), em Esparta, indica não apenas “os jogadores de bola”, mas também uma determinada classe entre os efebos e os adultos. Lipka (2002), no entanto, entende que na passagem não há uma indicação que confirme essa sugestão de Marchant-Bowersoc, e Xenofonte está se referindo apenas a uma contenda física e não a uma classe social.

<sup>76</sup> O substantivo ἀνανδρία (*anandría*) aparece apenas nessa passagem em Xenofonte.

<sup>77</sup> Não se deve, por essa passagem, entender que o covarde tenha perdido o direito de se casar, e sim que, pela vergonhosa vida que passou a ter, ele se tornou um partido não desejável.

<sup>78</sup> Conselho dos Anciãos. Xenofonte utiliza aqui da palavra γερόντια (*geróntia*), um equivalente lacônio para γερουσία (*gerousía*). Era composto de 28 membros com mais de 60 anos que descendiam das famílias nobres de Esparta, além dos dois reis da cidade (cf. Plutarco, *Licurgo*, 5.11-14; 26.1). A falta de evidências não permite definir a existência de critérios para a eleição de qualquer cidadão, mas há de se imaginar que eram esparciatas nobres que tiveram algum desempenho político ou militar em sua juventude, tendo, porventura, exercido o cargo de éforo.

<sup>79</sup> καλοκάγαθία (*kalokagathia*) é o ideal aristocrático de educação e conduta que visa o desenvolvimento integral das qualidades físicas e espirituais dos indivíduos.

<sup>80</sup> A gerúsia era responsável pelas decisões de pena de morte ou exílio dos cidadãos espartanos, especialmente em casos referentes a crimes capitais, por isso a nossa escolha para assim traduzir τοῦ περὶ τῆς ψυχῆς αγώνος (*toû perí tés psychés agónos*).

<sup>81</sup> Lipka (2002) sugere ὁ ἀγὼν μάλιστα τῶν ἀνθρώπων (*ho agón málista tón anthrópon*) ao invés do ὁ ἀγὼν μάλιστα τῶν ἀνθρωπίνων (*ho agón málista tón anthropínōn*), acreditando que, no segundo caso, criaria a expectativa de uma oposição entre competições humanas e competições divinas. Nossa tradução, de algum modo, tenta evitar essa expectativa.

<sup>82</sup> A eleição dos membros da gerúsia é tratada como uma competição de virtudes morais, o que implica um constante aperfeiçoamento do indivíduo que não deve relaxar em sua conduta para chegar ao máximo posto político.

<sup>83</sup> ἀξιοσπουδαστότεροι (*aksiospudastóteroí*): a palavra é atestada apenas nessa passagem no período clássico.

<sup>84</sup> Para δημοσία (*demosíai*), nessa passagem, cabem duas interpretações: de um lado, a educação em Esparta era um assunto do Estado, logo o publicamente

pode ser entendido como “às custas do Estado”; por outro lado, muitas práticas de conduta dos cidadãos espartanos eram feitas em público e em comum, para incentivar a competição entre os cidadãos e também o receio de ser mal visto na comunidade.

<sup>85</sup> Segundo Lipka (2002), os pré-requisitos básicos para receber a cidadania espartana era passar pela educação pública espartana – τὰ νόμιμα (*tá nómiima*), nessa passagem – e possuir uma propriedade na região. Supõe-se, no entanto, que em alguns momentos da história, os espartanos alargaram o título de cidadão. Cf. Hamilton (1991, p. 67-85).

<sup>86</sup> Refere-se aos esparciatas, que se consideravam “iguais” por causa da educação, direitos políticos e posição econômica superior aos periecos, homens livres, mas sem direitos políticos, e aos hilotas, escravos.

<sup>87</sup> O mito do retorno dos Heráclidas, descendentes de Hércules, ao Peloponeso é mencionado por Tírteu, fr. 2.12-15, e as famílias mais nobres da cidade se autoproclamavam descendentes dos Heráclidas.

<sup>88</sup> Os espartanos podiam participar de campanhas militares até os 60 anos. Cf. *Helênicas*, 5.4.13. Além disso, os homens sujeitos ao serviço militar – os esparciatas e os periecos – eram divididos em classes de acordo com a idade.

<sup>89</sup> O escudo de bronze era o acessório principal da falange hoplita e, por isso, perder o escudo ou abandoná-lo por medo podia ser considerado como uma ação vergonhosa para o indivíduo. Media cerca de 95 por 83cm.

<sup>90</sup> Espartanos entre 20 e 30 anos. Os cabelos compridos, na era arcaica, era sinal de um homem livre/aristocrata.

<sup>91</sup> Lipka (2002) sugere para essa passagem τῶν πολιτικῶν μόρων (*tôn politikôn mórôn*) ao invés de ὀπλιτικῶν (*hoplitikôn*), já que as seis companhias em que eram divididas o exército espartano somavam-se à infantaria e à cavalaria. Além disso, a companhia principal do exército espartano era chamada de πολιτικὴ μόρα (*politiké móra*), pois era constituída apenas de cidadãos, em oposição àquelas compostas por cidadãos e periecos.

<sup>92</sup> Comandante de cinquenta homens.

<sup>93</sup> Chefe de uma enomotia.

<sup>94</sup> Subdivisão de uma companhia.

<sup>95</sup> O adjetivo ἀραιός (*araiós*) é frequente em poemas épicos. No séc. v, ela não aparece nem nos trágicos, nem em Heródoto, Tucídides ou Platão.

<sup>96</sup> A palavra ὀπλομάχος (*hoplomáchos*) é atestada apenas aqui em Xenofonte.

<sup>97</sup> Nas *Helênicas* 4.3.18, Xenofonte narra o uso dessa tática por Agesilau, após a batalha de Coroneia.

<sup>98</sup> Entende-se que, dentro do acampamento, havia um lugar onde as armas ligeiras eram deixadas.

<sup>99</sup> Aqui Xenofonte utiliza a palavra φάλαγξ (*phálankis*) com sentido de acampamento, como em *Ages.* 2.15, *Eq.* 8.12.

<sup>100</sup> O distrito de Escirites, ao noroeste de Esparta, região montanhosa da Lacônia e contígua à arcádia. Em contraste com os periecos, os esciritas eram tratados como aliados dos espartanos e formavam uma unidade de 600 homens (*Tuc.* 5.68.3).

<sup>101</sup> Ξένοι (*ksénoi*) pode, nessa passagem, referir-se tanto aos soldados das cidades aliadas quanto aos soldados mercenários.

<sup>102</sup> Xenofonte utiliza aqui a palavra δούλοι (*dúloi*), mas, como nota Ducat (1990, p. 46), há uma série de passagens nas obras de Xenofonte em que δούλοι (*dúloi*) é usado como sinônimo de hilotas (εἰλωτες, *heilontes*).

<sup>103</sup> Na *Ciropeia* (3.3.23), outro motivo frequente para a mudança dos acampamentos é a necessidade de abastecer de provisões e mantimentos.

<sup>104</sup> Em *Mem.* 3.10.5 Xenofonte enfatiza que 'magnificência' (τὸ μεγαλόπρεπος, *tò megalóprepes*) e 'espírito livre/nobrezia' (τὸ ἐλευθερχαίον, *tó eleuthenchaión*) se

manifestam predominantemente na aparência física.

<sup>105</sup> O primeiro polemarco, possivelmente, liderava a primeira companhia em uma marcha em coluna, o que indica o posto mais alto do exército depois do rei.

<sup>106</sup> Segundo Heródoto 5.75, havia uma lei que impedia que os dois reis se ausentassem de Esparta por conta de guerra ao mesmo tempo. Nas *Helênicas* 5.3.10-17, Xenofonte narra um evento em que tanto Agesilau quanto Agesípolis saem em duas campanhas diferentes, indicando, então, a possibilidade, talvez em uma situação de exceção, de que os dois reis participem de campanhas militares ao mesmo tempo. Em todo caso, nesta passagem Xenofonte se refere sempre a um único rei, e não aos dois.

<sup>107</sup> Segundo Gautier (1911, p. 42), o epíteto ἀγήτωρ (*agétor*) era tradicional em vários cultos em Esparta.

<sup>108</sup> Dióscuros. Para essa passagem, Lipka (2002) propõem καὶ τοῖς συν αὐτῷ (*kaì toîs syn autôî*).

<sup>109</sup> Trata-se dos sacrifícios de travessia de fronteiras, chamados de διαβατήρια (*diabatéria*), realizados antes da saída do exército do território espartano. Uma vez que as fronteiras na Antiguidade não eram muito bem definidas, há de se supor que havia um ou mais templos que demarcassem os limites territoriais.

<sup>110</sup> Segundo Pausânias (9.13.4), acompanhavam o exército espartano ovelhas e cabras para servirem de sacrifícios aos deuses.

<sup>111</sup> Λοχαγοί (*lochagos*). No exército espartano, comandante de um λόχος (*lóchos*), a quarta parte de uma μόρα (*mora*), corpo de infantaria.

<sup>112</sup> Trata-se ou dos estrategos das cidades aliadas ou dos estrategos mercenários.

<sup>113</sup> A presença de éforos no campo de batalha é atestada pela primeira vez por Heródoto (9.76.3), e, provavelmente, tinham como função controlar as ações do rei e dos estrategos de acordo com as leis.

<sup>114</sup> Conforme Tucídides (5.70), os espartanos marchavam lentamente ao som dos flautistas, o que permitia que o exército marchasse de modo uniforme. O cargo de flautista era honorário e hereditário, e eles gozavam de grande reputação em Esparta (Heródoto, 6.60).

<sup>115</sup> Os ἐθειλοῦσιοι (*ethelúsioi*) eram amigos convidados, acompanhando o exército a convite do comandante.

<sup>116</sup> Pelas *Helênicas* 4.2.20, presume-se que esse sacrifício era dedicado a Ártemis Agrotera, deidade vinculada à caça, revelando a íntima relação entre caça e guerra.

<sup>117</sup> Refere-se aos soldados entre 20 e 30 anos.

<sup>118</sup> Apesar dessa afirmação, há várias passagens na literatura antiga que mostram o rei enviando embaixadores, e o próprio Xenofonte narra algumas dessas passagens: *Helênicas*, 3.4.11 (Agesilau envia uma embaixada a Tissafernes); 3.4.25 (Agesilau recebe uma embaixada de Tiraustre); 4.5.6 (Agesilau recusa receber uma embaixada). Pode-se sugerir que o envio de embaixadas por parte dos reis era apenas em questões essenciais, sendo que, no geral, tal função ficava a cargo dos éforos.

<sup>119</sup> Os helanódicas, no exército espartano, julgavam casos que envolviam qualquer soldado não-espartanos.

<sup>120</sup> Xenofonte aqui faz uso de um termo poético ληΐς (*leís*), que indica a pilhagem individual, algo que o soldado conseguiu retirar do inimigo, e não faz parte do grande butim que é dividido entre os grandes líderes do exército.

<sup>121</sup> τὰ μέτρια (*tá métria*), a moderação, é um termo-chave aos líderes ideais de Xenofonte e parece uma influência do pensamento socrático. Nas *Memoráveis* 2.6.22, Sócrates observa que a verdadeira virtude se revela naquele que deseja possuir riquezas moderadas do que naquele que quer possuir mais pela guerra.

<sup>122</sup> O verbo usado por Xenofonte é ἀρμόζω (*harmódzo*), que significa tanto o governar quanto atuar como harmosta. Os harmostas foram indicados pelos

espartanos como magistrados da guarnição fixa em uma cidade pertencente à liga do Peloponeso. Depois do fim da guerra com Atenas, passaram também a deixar essa guarnição nas cidades dominadas, e, como demonstra as *Helênicas*, foram um dos principais pontos de acusação das cidades que viam a sua liberdade infringida. Também a presença dos harmostas levava à corrupção, já que os políticos das cidades buscavam agradá-los para conseguirem o apoio da guarnição e assim realizar seus objetivos. Por essa razão, preferimos traduzir o verbo com seu sentido etimológico.

<sup>123</sup> Está implícito nessa passagem a crítica de que o influxo de dinheiro estrangeiro está relacionado à decadência moral de Esparta.

<sup>124</sup> Os πρώτοι (*prótoi*) são os pertencentes à classe aristocrata, porém com a expressão τοὺς δοκοῦντας πρώτους εἶναι (*toús dokountas prótous éinai*), Xenofonte parece indicar aqueles que, por causa da instituição dos harmostas, tinham maior poder político e financeiro. Na prática, segundo Hodkinson (1993, p. 157-161), os harmostas eram escolhidos não pelas virtudes, e sim por conexões políticas ou laços familiares, e, com o apoio das guarnições militares, tinham grande poder nas cidades que governavam.

<sup>125</sup> Essa passagem é semelhante a *Ciróp.* 8.8.2, em que o narrador culpa a decadência moral do império persa, após a morte de Ciro, pelo abandono das leis divinas e pátrias.

<sup>126</sup> De acordo com Aristóteles (*Pol.* v 1313a), a longa duração da monarquia em Esparta se dá pela limitação dos poderes de suas três instituições principais, a realeza, o eforato e a gerousia.

<sup>127</sup> Segundo Heródoto 6.56, os dois reis eram sacerdotes de Zeus Lacedemônio e Zeus Uranida, e responsáveis pelos sacrifícios oficiais da cidade.

<sup>128</sup> Os reis espartanos eram descendentes de Hércules, filho de Zeus.

<sup>129</sup> Fica claro por essa passagem que ao rei cabiam os assuntos militares, porém a decisão de se a cidade entraria ou não em guerra era função da assembleia cívica, na qual as principais instituições discutiam a questão. Sem o suporte dos éforos, o rei sozinho não poderia declarar guerra ou estabelecer a paz.

<sup>130</sup> Pela primeira vez, Xenofonte fala dos reis espartanos no plural.

<sup>131</sup> Refere-se à *sysitia*. Não era necessariamente uma obrigação o rei participar dessas refeições, no entanto, pelo caráter político, havia um alto interesse deles em participar.

<sup>132</sup> Recebem esse nome pois tinham como função ir consultar o oráculo de Apolo em Delfos por iniciativa do rei.

<sup>133</sup> Como são dois os reis em Esparta, abre-se a questão a respeito da localidade dessa casa a que se refere Xenofonte. Habitariam os reis em residências próximas ou trata-se de um local público no qual os reis cumpriam suas funções e não de casas particulares? Lipka (2002), nesse sentido, sugere que se trata do prédio onde eram realizadas as refeições públicas.

<sup>134</sup> A última sentença (τοὺς Λακεδαιμονίων βασιλεῖς προτετιμήκασι, *toús lakedaimoníon basileís protetimékasi*) tem a estrutura métrica de um hexâmetro, dando ao tema dos funerais um tom sonoramente solene. Pode-se questionar se nessa passagem Xenofonte está indicando que todos os reis eram heroicizados ou se os funerais que recebiam eram semelhantes aos dos heróis. Acreditamos, como Lipka (2002) sugere, nessa segunda opção, já que não há evidências de que todos os reis espartanos, apenas por serem reis, fossem considerados heróis depois de mortos.

# Tradução do capítulo VII de *Econômico* de Xenofonte

Emerson Rocha de Almeida | Tania Martins Santos

## RESUMO

O aspecto educativo do relacionamento entre marido e mulher nas atividades cotidianas do homem é apresentado em vários passos de *Econômico* de Xenofonte, principalmente no capítulo VII. Destaca-se a importância dada pela comunidade ateniense, entre os séc. V e IV a.C., ao governo do *oikos*, salientando-se o papel fundamental da família na formação da *pólis*. Nesse capítulo, ressalta-se também a função administrativa exercida pelo homem em relação ao campo e aos escravos externos, bem como a função pedagógica referente à mulher, visto que esta, após receber todas as instruções do marido, deveria administrar a despensa, a produção, os escravos domésticos e os filhos.

## PALAVRAS-CHAVE

*Econômico*; Homem; Mulher; Família; *Oikos*.

SUBMISSÃO 23.7.2021 | APROVAÇÃO 30.8.2021 | PUBLICAÇÃO 5.9.2022

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i42.44981>

# X

enofonte notabilizou-se na literatura grega clássica devido à diversidade temática abordada em sua vasta obra, o que lhe propiciou ser reconhecido, segundo a tradição, como polígrafo.

No grupo das quatro produções classificadas como “escritos socráticos” da lavra xenofonteana, encontra-se *Econômico*, uma espécie de tratado de economia, que versa especificamente sobre a arte de bem administrar o *oîkos*, em que o prosador se utiliza do recurso literário em forma de diálogo, à maneira platônica, sendo Sócrates o responsável por conduzir a discussão acerca de temas notadamente relevantes para a sociedade grega.

Composta de vinte e um capítulos, que perfazem um total de trezentos e noventa e cinco parágrafos, a obra divide-se em duas partes aparentemente distintas.

Na primeira, do capítulo I ao VI, Xenofonte apresenta-se como narrador, característica que lhe é peculiar, rememorando uma conversa entre o protagonista Sócrates e o aristocrata Critóbulo, na qual ambos fazem reflexões sobre o “saber econômico” das quais se infere claramente uma apologia à vida no campo e, em especial, à agricultura.

Na segunda, do capítulo VII ao XXI, identifica-se que o escopo do diálogo estabelecido entre Sócrates e Critóbulo visa a delinear o perfil do *kalòs kai agathòs*, representado pelo interlocutor do filósofo que atende aos princípios da *καλοκάγαθία*, praticados na ambiência do *oîkos* e preconizados pela aristocracia na Antiguidade clássica.

A família grega do período clássico era, basicamente, composta de pai, mãe, filhos e escravos, com bastante flexibilidade numérica, variando de acordo com o tamanho do patrimônio familiar e, a depender da situação financeira, poderia receber parentes ou reconhecer um número maior de filhos.

Xenofonte, em *Econômico*, procura descrever o dia a dia do ateniense abastado no exercício da nobre função de administrar o seu *oîkos*, por meio do diálogo estabelecido entre as personagens

Sócrates e Critóbulo, em que se questiona se a administração do patrimônio familiar é uma ciência, como se pode verificar no capítulo I, 1:

Eu o ouvi, certa vez, conversando também sobre esta tal administração do patrimônio familiar: dize-me, ó Critóbulo, disse (Sócrates), será que a administração do patrimônio familiar é nome de alguma ciência, assim como a medicina, a metalurgia e a carpintaria? Parece-me que sim, disse Critóbulo.<sup>1</sup>

Entre as atividades cotidianas do patriarca, estava o cultivo da terra, reputada como a mãe e a nutridora de todas as atividades econômicas, segundo o argumento de que a terra proporciona ao homem tanto o que ele precisa quanto aquilo que pode adornar os altares dos deuses (a pecuária está ligada à agricultura), contribuindo para estabelecer um treinamento físico, útil ao homem numa eventual necessidade guerreira. O cotidiano de Iscômaco é apresentado para mostrar que suas atividades diárias implicam a administração de seu *oikos*, tais como levantar-se cedo, ir à praça fazer negócios e voltar para casa. Em seguida, dirige-se ao campo, onde os escravos cultivam sua vasta terra sob a supervisão de um serviçal que exerce a intendência, que, por sua vez, é supervisionado por Iscômaco. O cidadão exemplar aproveita essa ida ao campo para praticar exercícios militares; por isso, vai cavalgando e volta caminhando, de forma que retorna a sua casa para a refeição do meio-dia (Xen. *Oec.* XI,14-18).

É no capítulo VII que o prosador deixa transparecer aspectos consideráveis da *καλοκάγαθία*,<sup>2</sup> por meio do diálogo de Sócrates com outro interlocutor, Iscômaco, rico proprietário de terras, modelo de bom caráter e gestor bem-sucedido de sua propriedade, a quem lhe deram o epíteto de *καλὸς κάγαθός*, belo e bom, por apresentar características indispensáveis a um cidadão ateniense, como se observa em *Econômico* VII, 1-2.

Em consonância com esse pensamento, julga-se oportuno citar Vernant, porque, ao retratar o homem grego, utilizando documentação produzida no Período Clássico na cidade de Atenas,

ressalta que a visão dos autores clássicos sobre o ideal aristocrático do cidadão ateniense corresponde à seguinte descrição:

Religioso, militar, econômico, doméstico, rústico, ouvinte e espectador, envolvido em formas características de sociabilidade, caminhando da infância para a vida adulta ao longo de um percurso imposto de provas e de etapas para tornar-se plenamente homem.<sup>3</sup>

É por meio da boa administração do *oikos* que Iscômaco irá justificar o epíteto de *kalôs kai agathós*. Ao fazer isso, ele formulará uma “paideia econômica”,<sup>4</sup> estabelecendo funções ideais para os membros da família, em que cabe ao homem uma função pedagógica em relação à mulher, bem como uma função administrativa referente ao campo e aos escravos externos, como se verifica em *Econômico* VII, 4.

Observe-se também que o aspecto educativo do relacionamento entre marido e mulher, visando à prosperidade do casal e à consequente supremacia do homem, aparece em vários passos da obra, sobretudo, no capítulo VII, em que a mulher é apresentada como colaboradora do homem na administração do *oikos*. Justifica-se essa função auxiliar pela frágil natureza feminina estabelecida pelos deuses para que ela completasse o homem e juntos, marido e mulher, pudessem cumprir suas obrigações, entre as quais a procriação. Em decorrência dessa mútua cooperação, o casal poderia construir abrigo, trazer alimento necessário à sobrevivência, conservá-los e acumular riquezas para obter amparo na velhice, como se observa em *Econômico* VII, 7-11.

Face ao exposto, dada a relevância do capítulo VII, não apenas por ser o mais longo, com quarenta e três parágrafos, mais, principalmente, por conter informações preciosas para que se possa melhor compreender as funções do homem e da mulher da família grega na Antiguidade clássica, especialmente na administração do *oikos*, privilegiou-se apresentar a tradução integral desse capítulo, pautada no texto grego estabelecido por E.C. Marchant, na segunda edição de 1921 da Clarendon Press.

XENOFONTE, *ECONÓMICO*, VII

Certa vez, tendo-o visto sentado tranquilamente no pórtico do templo de Zeus Eleutério, como me parecia desocupado, fui em direção a ele e, sentando-me a seu lado, perguntei-lhe: “Iscômaco, por que estás desocupado? Não tens esse costume, pois, sempre que te vejo, estás ocupado com teus interesses e raramente estás desocupado na praça”. [2] “Nem hoje me verias desocupado, disse Iscômaco, se, Sócrates, eu não tivesse marcado com alguns estrangeiros de esperá-los aqui”. Então, indaguei-lhe: “[P]elos deuses, como passas o dia e o que fazes, quando não estás desocupado assim? Pois eu gostaria muito de saber de ti o que no dia a dia faz alguém que é chamado de ‘belo e bom’. A boa condição do seu corpo revela que não passas o dia dentro de casa nem fazendo algo semelhante”. [3] E Iscômaco, tendo rido disso e satisfeito, como me pareceu, faz uma interrogação: “[Q]uem [tu] chamaste belo e bom?”. Então, disse: “[S]e alguns, quando conversam contigo sobre mim, me chamam por esse epíteto, não sei; na verdade, não é assim, quando me chamam para uma troca de bens, para equipar um trirreme ou financiar um coro de dança; ninguém procura o belo e bom, mas sabiamente me convocam, chamando-me de Iscômaco mais o nome de meu pai. Eu, pois bem, Sócrates, em relação ao que me perguntaste, de modo algum, passo o dia dentro de casa. Pois, de fato, aquilo que está dentro de casa, minha própria mulher também é capaz de administrar com precisão”. [4] “Mas é isso, disse, que eu mesmo, Iscômaco, com muito prazer, gostaria de saber de ti. Foste tu mesmo que educaste tua mulher, como é necessário? Ou a recebeste educada pelo pai e pela mãe na administração doméstica que é dever dela?”. [5] “E o que saberia ela, Sócrates, quando a recebi? Ainda não tinha quinze anos, quando a desposei; pois, antes disso, vivia sob muitos cuidados, de forma que visse, escutasse e falasse o mínimo possível. [6] Na verdade, não pensas tu que seria bem-vinda, se viesse apenas sabendo trabalhar a lã e tecer um manto, por ter visto como o ofício de tecer era distribuído às servas? Já que em relação à alimentação, veio, Sócrates, muito bem ensinada, o que penso ser um grande aprendizado tanto para o homem quanto

para a mulher”. [7] “Mas e as outras coisas, dizia eu, Iscômaco, tu mesmo educaste tua mulher de sorte que fosse capaz de realizar as tarefas como convém?”. “Não, por Zeus”, falou Iscômaco. [8] “Não antes de eu mesmo ter oferecido sacrifícios e feito preces, eu ensinando, e ela aprendendo, para obtermos as melhores coisas para nós dois”. Em seguida, disse eu, “e tua mulher fizeste contigo esses mesmos sacrifícios e preces?”. “Certamente, disse Iscômaco, fez muitas promessas aos deuses para se tornar como preciso fosse, e ficou bem claro que ela não seria negligente em relação ao que aprendesse.” [9] “Pelos deuses, Iscômaco, o que primeiramente tu a ensinaste? Conta-me, porque eu ouviria com mais prazer tu contares essas coisas do que se me contasses sobre a melhor ginástica ou sobre corrida de cavalos!”. [10] E Iscômaco respondeu: “Sócrates, é o que desejas? Quando ela já estava socializada e familiarizada comigo, de sorte que pudesse indagá-la, perguntei-lhe da seguinte maneira: ‘dize-me, minha esposa, será que já pensaste alguma coisa a respeito do motivo pelo qual eu te escolhi e o porquê teus pais te entregaram a mim?’ [11] Porque não teríamos dificuldade em encontrar outros com quem pudéssemos dormir; sei que para ti também isto é evidente. E eu pensando a meu respeito e os teus pais a respeito de ti sobre quem escolheríamos como o melhor companheiro para casa e para os filhos, eu te escolhi e teus pais a mim, dentre os possíveis como eu. [12] Em relação aos filhos, quando o deus nos conceder que nos tornemos pais, nós refletiremos sobre eles para que os eduquemos da melhor forma possível; pois também isto será um bem para nós, obter aliados e protetores na velhice que sejam os melhores; [13] pois, nesse momento, todos os bens, que estão aqui, são comuns a nós. Eu afirmo que tudo que é meu será nosso, e tudo que tu trouxeste será nosso também. E não devemos ficar calculando essas coisas, quantos bens foram trazidos por cada um de nós, mas sabermos bem, qual de nós será melhor parceiro, esse trará o mais alto valor’. [14] Então, Sócrates, em relação a isso, minha esposa me respondeu: ‘em que, disse ela, poderia colaborar contigo? O que eu poderia fazer? Pois tudo está contigo; e minha mãe disse que minha função é ser sensata’. [15] ‘Sim, por Zeus,

afirmei, minha esposa, meu pai também me disse isso. Mas tanto o homem quanto a mulher devem ser sensatos, de forma que as coisas que têm sejam as melhores possíveis e as outras muitas coisas venham do que é belo e justo'. [16] 'E o que tu vês que eu poderia fazer para aumentar nossos bens? – perguntou minha esposa'. 'Sim, por Zeus, disse eu, faça aquilo que os deuses te capacitaram e a lei permite, tenta fazê-las da melhor maneira'. [17] 'E que coisas são essas?' – indagou ela. 'Julgo, eu mesmo, que não são de pequeno valor, se de fato, não são também os trabalhos de pequeno valor, aqueles que numa colmeia são comandados pela abelha-rainha. [18] Para mim, certamente, disse ele ter declarado, também os deuses, minha esposa, planejaram com muitíssima prudência unir esse casal, o qual são chamados fêmea e macho, para ter neles o máximo de vantagem no relacionamento. [19] De fato, em primeiro lugar, para que não cesse a raça dos homens, esse casal deve permanecer junto, gerando filhos; em segundo, receba, esse mesmo casal, amparo na velhice a partir dessa união, pelo menos os homens; em terceiro, a maneira de viver dos homens não é como a dos rebanhos ao ar livre, mas, é evidente porque precisam de casa. [20] Assim, é necessário que os homens busquem aquilo que necessitam para casa, trabalhando nas tarefas ao ar livre; a saber: lavra, semeadura, plantação e pastoreio. Todas essas coisas são tarefas feitas ao ar livre; e, são delas que vêm as coisas imprescindíveis à sobrevivência. [21] Depois que essas coisas são trazidas para dentro de casa, ainda é necessário que elas também sejam conservadas e trabalhadas, tarefas essas que precisam ser feitas dentro de casa. Também se precisa da casa para os cuidados com as crianças recém-nascidas, para o preparo da comida a partir dos grãos; e da mesma forma, para a produção das roupas a partir do trabalho com a lã. [22] Já que ambas as tarefas, tanto as de dentro quanto as de fora da casa, necessitam de trabalhos e cuidados, pois, na minha opinião o deus preparou a natureza corretamente: a da mulher, para as tarefas e cuidados internos e a do homem, para as tarefas externas. [23] Preparou também o corpo e a alma do homem para poder suportar melhor o frio, o calor do sol, as longas caminhadas e as expedições

militares. A fim de atribuir-lhe os trabalhos externos, à mulher, pelo seu corpo frágil e por sua habilidade, parece-me que o deus a colocou para as tarefas internas por causa dessa natureza. [24] Sabendo que na mulher e em sua natureza também colocou o alimento dos recém-nascidos, também pelas crianças lhe concedeu mais amor que ao homem. [25] E, visto que também à mulher atribuiu a guarda das coisas de dentro da casa, o deus, sabendo que, para essa vigilância, não é desqualificação ter uma alma cheia de temor, concedeu à mulher mais medo que ao homem. Sabendo que, se alguém cometer uma injustiça, àquele que tem as tarefas externas caberá a defesa, pois recebeu uma porção maior de coragem. [26] E, porque ambos devem também dar e receber, aos dois concedeu em partes iguais a memória e a diligência, de forma que não poderias apontar qual sexo, o feminino ou o masculino, tem mais que o outro desses dons. [27] Também concedeu a ambos que fossem igualmente capazes de autocontrole, e o deus deu capacidade para que quem fosse o melhor dos dois, homem ou mulher, administrasse a maior parte desse bem. [28] E por causa da natureza de ambos, não possuem boas aptidões para tudo e, por isso, precisam muito um do outro e a união torna-se mais útil para cada um, pois naquilo em que um é deficiente, o outro é competente. [29] E isto, minha esposa, disse-lhe eu, sabendo que é preciso que nós, aos quais foram atribuídos deveres individuais pelo deus, tentemos sempre, cada um, realizá-los, concluindo da melhor forma possível. [30] E a lei também corrobora isso, disse-me ter declarado, a união conjugal entre homem e mulher e como o deus os fez parceiros em relação aos filhos, assim também a lei os fez parceiros em relação à casa. E a lei estabelece, ainda, ser nobre aquilo, para o que o deus os fez mais capazes. De fato, para a mulher é melhor permanecer dentro de casa do que fora; entretanto, para o homem é mais vergonhoso permanecer dentro de casa do que se ocupar com as coisas de fora. [31] E se alguém faz o oposto daquilo para o qual o deus o criou, provavelmente, também não conseguirá esconder seu comportamento desordenado diante dos deuses e receberá punição pela negligência no seu próprio trabalho ou por realizar o trabalho de sua mulher.

[32] Mas, parece-me, disse eu, que a abelha-rainha realiza tarefas como essas, estabelecidas pelo deus. E quais são, disse ela, as tarefas feitas pela abelha-rainha que são semelhantes às que eu devo fazer? [33] Porque ela, afirmei, não permite que as abelhas permaneçam na colmeia, fiquem sem trabalhar, mas as envia para as tarefas, aquelas que devem trabalhar fora, e sabe o que cada uma delas deveria trazer e armazenar aquilo que seria necessário para o seu uso. E quando chega o momento de usar, ela o distribui corretamente a cada uma. [34] E administra a colmeia, fiscalizando a produção dos favos de mel, para que sejam feitos rapidamente e perfeitos, e cuida da ninhada que nasce para que cresça saudavelmente; quando os filhotes estão crescidos e aptos para trabalhar, envia-os para estabelecer uma nova colmeia com uma outra abelha-rainha'. [35] 'Então, eu também', disse minha mulher, 'deverei fazer essas coisas?' 'Sim, disse-lhe eu, deverás permanecer dentro de casa e aqueles, entre os escravos, cujo serviço é externo, deve enviá-los para fora, e os que são internos, cuidar para que trabalhassem em casa. [36] A ti caberá supervisionar todas essas coisas, e depois recebê-las e administrá-las, e aquilo que seria necessário para consumir, a ti caberá distribuir, para que sobre o necessário, planejar e armazenar para que não se gaste a provisão de um ano em um mês. E quando a lã for trazida a ti, deverás administrá-la para que os que necessitam de roupa a tenham. E também deverás manter o trigo protegido de umidade para que se torne boa comida. [37] Certamente, entre as coisas que te convém, disse-lhe eu, talvez, julgues ser a mais desagradável entre as ocupações, aquela que seria cuidar dos enfermos entre os escravos domésticos, e caberá a ti cuidar de todas essas coisas para que tenham um bom tratamento'. 'Não, por Zeus, disse minha esposa, na verdade, será muito gratificante, se os servos por serem bem tratados tornarem-se mais gratos e mais leais do que antes'. [38] E eu, disse Iscômaco, admirado com a resposta dela, respondi: 'não será, minha esposa, por causa dessas coisas que também as abelhas estão devotadas à rainha na colmeia, de modo que estão sempre dispostas a segui-la; mesmo quando ela deixa a colmeia, nenhuma delas pensa em abandoná-la; ao contrário, todas a seguem?' [39] E

minha esposa me respondeu: ‘[E]u ficaria admirada, disse, se as tarefas da abelha-rainha não se parecessem mais com as tuas do que com as minhas. Evidentemente me pareceria hilário eu proteger e distribuir aquilo que está dentro de casa, se tu não te aplicasses e trouxesses o que se produz fora de casa’. [40] ‘E também pareceria hilário, disse eu, trazer minha produção, se não houvesse quem armazenasse o que foi trazido’. ‘Não vês, disse eu, que aqueles que enchem um vaso furado, como dizem, parecem se esforçar inutilmente?’. ‘Sim, por Zeus, disse minha esposa, de fato, também são miseráveis, se fazem isso. [41] E, certamente, disse eu, existem outras tarefas próprias para ti, minha esposa, que se tornam agradáveis a ti, quando receberes uma escrava que não sabe trabalhar a lã e a tornares hábil, também a fará valer o dobro para ti, e quando receberes uma outra que não sabe administrar a dispensa e nem servir às mesas e a tornares hábil, fazendo-a de confiança e boa serviçal, a terás em muito maior valor, e quando for possível a ti, fazes o bem aos servos sensatos e úteis à casa, e se algum parecer mau, será possível a ti puni-lo. [42] E o mais agradável de tudo isso será te manifestares ser melhor que eu, e me fizeres teu servidor, sem que precisas temer que venhas a ser menos honrada na tua casa na velhice, à medida que avança em idade, mas confies que ao ficares mais idosa e te tronares melhor companheira para mim e melhor protetora da casa e dos filhos, serás, então, mais honrada em nossa casa’. [43] ‘Na verdade, as coisas belas e boas, afirmei, aumentam, não por causa da juventude, mas por meio das ações nobres na vida dos homens’. ‘Essas palavras, Sócrates, pelo que me lembro, foram as primeiras que eu lhe disse’”.

ABSTRACT

The educational aspect of the relationship between husband and wife in the everyday activities of men is presented in several passages in Xenophon's *Economics*, mainly in chapter. It reveals the importance given by Athenian community, between the 5th and 4th centuries BC, to the government of the *oikos*, emphasizing the fundamental role of the family in the formation of the *polis*. In this chapter VII, Xenophon highlights the administrative function exercised by the husband, in relation to the countryside and external slaves, and the pedagogical one, in relation to his wife, since she, after receiving all the instructions from her husband, should administer the expenses, the production and domestic slaves and children.

KEYWORDS

*Economics*; Man; Woman; Family; *Oikos*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Emerson Rocha de. **A função do homem na família em Econômico**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012.

BAILLY, Anatole. **Dictionarie grec-français**. Édition revue par L. Séchan et Pierre Chantraine. Paris: Hachatte, 2000.

FERNANDES, Tania Martins Santos. **O banquete de Xenofonte**: recursos estilísticos da trama do discurso. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LIDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon, 1968.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. Tradução de Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: Edusp 2002.

XENOPHON. **Xenophontis Opera Omnia**. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1921. vol. 2. (repr. 1971).

<sup>1</sup> Tradução do autor.

<sup>2</sup> Conjunto de características peculiares ao καλὸς κάγαθός que, originariamente, denotava o perfeito cavalheiro. Mais tarde, num sentido moral, passou a significar o caráter perfeito, também aplicado a qualidades, ações etc. (LIDELL; SCOTT, 1968, p. 869). Segundo Jaeger (2003, p. 745), “o belo e bom não passam de dois aspectos gêmeos de uma única realidade, que a linguagem corrente dos Gregos funde numa unidade, ao designar a suprema *areté* do Homem como ‘ser belo e bom’ (καλοκάγαθία). É neste ‘belo’ ou ‘bom’ da *kalokagathía* apreendida na sua essência pura que temos o princípio supremo de toda vontade e conduta humanas, o último motivo que age por uma necessidade interior e que é ao mesmo tempo o fundo determinante de tudo o que sucede na natureza”.

<sup>3</sup> VERNANT, 2002, p. 169.

<sup>4</sup> Conjunto de saberes relacionados à administração do *oikos*. Expressão utilizada por E.R. Almeida (2012, p. 69).

## Os autores

### Alessandro Stavru

Professor de Filosofia Antiga na Università de Verona. Áreas de interesse: Sócrates e os socráticos, Pitágoras e o pitagorismo, a Estética Antiga, e a História dos Estudos Clássicos, sobretudo Walter F. Otto. Membro da International Society for Socratic Studies, auxilia na organização do Colóquio *Socratica* (2005, 2008, 2012, 2018). Em 2014, recebeu, do ministro italiano de Universidade, Educação e Pesquisa (MIUR), a qualificação para atuar como professor associado de História da Filosofia (11/C5) e Estética (11/C4) na Itália. Também em 2014, recebeu a “Qualificação” de Mestre de Conferências na França. Tem uma ampla experiência docente, principalmente em Filosofia Antiga, Estética antiga e moderna e História das Religiões, adquirida em ocasião da sua atuação em Nápoles, Berlim e Milão, de 2006 aos dias de hoje.

### Alice Bitencourt Haddad

Graduação, Mestrado e Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF), coordenadora do curso de Licenciatura em Filosofia e líder do grupo de pesquisa “Aporia: Núcleo de Pesquisa em Filosofia Antiga da UFF”. Sua pesquisa centra-se nos autores socráticos e no ceticismo antigo.

### Carolina Olivares Chávez

Doutora em Letras Clássicas pela Universidad Nacional Autónoma de México. Medalhas Gabino Barreda e Alfonso Caso, respectivamente pelos estudos de Licenciatura e Doutorado. Técnica Acadêmica Titular B de tempo integral, com vinte anos de experiência editorial na IIFL. Dedicou-se ao estudo da fauna em Aristóteles; interessa-se por Xenofonte e sua proposta educativa. Atualmente, desenvolve a pesquisa intitulada “Jenofonte y su doctrina de paideia”. Membro do Conselho Editorial da revista *Nova Tellus*. Pertence à Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, à Academia de Teoría y Filosofía de la Educación e integra o Sistema Nacional de Investigadores.

### César Fornis

Professor catedrático de História Antiga na Universidad de Sevilla; especialista em História da Grécia, dedica-se a analisar as sociedades gregas do período Clássico, sobretudo em condições de conflito (interno e/ou externo); a Antiga Esparta e sua recepção no pensamento e na cultura ocidentais; as *póleis* de Corinto e Argos; a Guerra do Peloponeso; a Guerra de Corinto; a democracia ateniense no séc. IV a.C.; e a relação dos tiranos do período Arcaico com o oráculo de Delfos.

### Emerson Cerdas

Professor Assistente de Língua e Literatura Grega Antiga na UNESP (Araraquara), no Departamento de Linguística, Literatura e Letras Clássicas. Realizou Pós-Doutorado na Universidade de São Paulo (USP) em um projeto de tradução das *Helênicas* de Xenofonte. Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da UNESP (Araraquara), onde também concluiu o Mestrado. Autor dos livros *A cirropedia de Xenofonte: um romance de formação na Antiguidade* e *A história segundo Xenofonte: historiografia e usos do passado*, ambos pela EDUNESP.

### Emerson Rocha de Almeida

Doutorado (em curso) pelo Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestrado em Letras Clássicas (grego) pela mesma instituição e Licenciatura em Letras (Português-Grego) pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Atuou como diretor pedagógico e professor no Instituto Bíblico Bereia - Seminário Teológico e como professor de grego no Seminário Teológico Wittenberg (RJ). Em 2010 e 2011, foi professor substituto de Língua e Literatura Grega da UFRJ.

### Jorge Steimback Barbosa Júnior

Graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Mestrado e Doutorado (em curso) pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ. Membro do grupo de pesquisa “História e Historiografia da Antiguidade Clássica” (HHAG), coordenado pela profa. dra. Marta Mega de Andrade. Interesse nos temas da história da historiografia antiga, filosofia política e história cultural, bem como nas representações modernas da Antiguidade greco-romana.

### Manel García Sánchez

Professor de História e Arqueologia da Universitat de Barcelona. Licenciatura em Filosofia e em História pela Universitat de Barcelona. Doutorado em História; Prêmio Extraordinário de Doutorado pela Universitat de Barcelona. Realizou estágio de Pós-Doutorado na l'École Française de Athènes, no Institut für Geschichtswissenschaften, Abteilung Alte Geschichte da Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, no Department of Classics da University of Texas at Austin e na American School of Classical Studies at Athens. Membro do grupo de pesquisa “Centro para el Estudio de la Interdependencia Provincial en la Antigüedad Clásica” (CEIPAC), associado à Universitat de Barcelona. Elabora a base de dados científica da epigrafia em ânforas gregas do CEIPAC e coordena o SEMA (Seminário de

Estudios sobre La Mujer en la Antigüedad, de la Universitat de València), como também edita suas atas. Atualmente, é coordenador de um grupo de estudos de gênero, em colaboração com a Universidade de Curitiba (Brasil). É criador do *site* Pandora, para ensinar sobre a mulher da Antiguidade junto ao ensino secundário (<http://www.xtec.cat/~mgarci10/>).

### Tania Martins Santos

Graduação em Letras (Português-Grego), Mestrado e Doutorado em Letras Clássicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora de Língua e Literatura Gregas da UFRJ. Experiência na área de Letras, com ênfase em Letras Clássicas, atuando nos seguintes temas: prosa clássica na Grécia Antiga e Tragédia e Comédia áticas. Docente fixa do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da UFRJ e orienta alunos nos projetos “Abordagem Temática da Prosa Clássica” e “Linguagem e Teatro”.

### Víctor Hugo Méndez Aguirre

Licenciatura, Mestrado e Doutorado em Filosofia pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Pesquisador titular do Instituto de Pesquisas Filológicas da UNAM e membro do Sistema Nacional de Pesquisadores (Nível 1). Atua, principalmente, na área de Filosofia Grega, pesquisando, sobretudo, sobre Platão e Aristóteles. Autor de cerca de cem publicações junto à UNAM e a editoras da Alemanha, da Argentina, do Brasil, do Chile, da Colômbia, da Espanha, do Peru e da Polônia.

### Vinicius Chichurra

Graduação em Letras (Português-Grego); Mestrado e Doutorado (em curso) pelo Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Línguas Clássicas, sobretudo grego clássico, egípcio clássico e copta. Sua pesquisa de Mestrado centrou-se na recepção dos tragediografos gregos em discursos

*Os autores*

platônicos, analisando citações e alusões. Atualmente, pesquisa a influência do helenismo na língua egípcia copta com apoio de documentos jurídicos de Tebas, no Egito. Membro do grupo de pesquisa “Núcleo de Estudos Clássicos da Fundação Biblioteca Nacional”. Tradutor de obras gregas para a editora Vozes.

**William Henry Furness Altman**

Graduação em História Intelectual e Filosofia pela Wesleyan University (1977), Mestrado em Filosofia e Grego pela University of Toronto (1978) e Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2010). Atua principalmente nos seguintes temas: Platão, Xenofonte, Cícero, Leo Strauss, história antiga e pedagogia.