

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

**XENOFONTE E A *PAIDEIA* DO GOVERNANTE**

ALESSANDRA CARBONERO LIMA

SÃO PAULO  
2012

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

**XENOFONTE E A *PAIDEIA* DO GOVERNANTE**

ALESSANDRA CARBONERO LIMA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Área de Concentração:  
Filosofia e Educação

Orientadora:  
Profa. Dra. Gilda Naécia Maciel de Barros

SÃO PAULO  
2012

Para o pai,  
João Correia Lima.

## AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, Profa. Dra. Gilda Naécia Maciel de Barros, pelos anos de orientação, pela leitura atenta deste texto e pelo cuidado contínuo e carinhoso. Ao Prof. Dr. Jaa Torrano e à Profa. Dra. Maria Luiza Corassin, pelas valiosas considerações durante nosso exame de qualificação. Ao Prof. Dr. José Sérgio Fonseca de Carvalho, por me receber nas discussões de seu Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia e Educação, durante o primeiro semestre de 2010.

A Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio, pelo que pode a palavra expressar e pelo que ela é incapaz de exprimir. A Marcelo Vieira Fernandes, ao professor, pela revisão do grego, mas, sobretudo, ao amigo, pelo afeto, pelo cuidado singelo e pelo sorriso largo. A Fábio de Barros Silva devo a alegria debochada que torna especial os nossos encontros. A Helena Weyne, por chegar e por ficar. Em Fernanda Botter encontrei das risadas, a mais marota; dos abraços, o mais apertado. A elas devo o amparo carinhoso no momento exato. A Ronaldo Simões, pelo apoio incondicional, pelo olhar sempre afetuoso. A Maurício Reis, por rirmos juntos, há tantos anos, de quem pensamos ser. A Ana Paula Ozi Raulickis, que há anos inconfessáveis segue, generosa, ao meu lado. A Marta Souto Pereira (*in memoriam*), com imensa saudade, por tanto. A Antonia de Almeida Passos Guijarro, incansável no cuidado de minhas aflições. A Waldir Cauvilla, pelas conversas no Café da esquina. A Elie Ghanem, pelo apoio em momentos importantes. Aos funcionários da Secretária de Pós-graduação da FEUSP, pela gentileza e paciência. Ao CNPq, por financiar esta pesquisa.

À irmã, Daniela, ao cunhado, Herbert, e ao pequeno sobrinho, Murilo, pelos encontros felizes. Ao irmão, Diogo, cuja presença enche de ternura o meu coração. E, sempre, ao pai querido, João, pela confiança e apoio constantes.

Nem tudo se pode saber ou dizer, como nos  
querem fazer acreditar. Quase tudo o que sucede  
é inexprimível e decorre num espaço que a  
palavra jamais alcançou.

(Rainer Maria Rilke: *Cartas a um jovem poeta*)

## RESUMO

LIMA, A. C. **Xenofonte e a *paideia* do governante**. 2012. 196 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Nossa investigação explora a possibilidade de o tema da *paideia* ser um eixo comum em torno do qual se articulam os textos de Xenofonte de Atenas, autor do século IV a.C. Julgamos que essa perspectiva se justifica em razão da importância que esse autor atribui à construção de retratos de homens paradigmáticos. Ilustramos esse procedimento com a análise do retrato que o próprio Xenofonte constrói para si, na *Anabase*. É sobretudo a partir da análise desses retratos que podemos ver, em Xenofonte, a discussão do tema da *paideia*. Os estudos que aqui empreendemos concentram-se no tema da *paideia* do governante. Nesse horizonte, oferecemos uma possível leitura para o retrato daquele que o autor considera a contrafacção do governante ideal, o tirano Hierão, de diálogo homônimo. Por fim, ocupamo-nos dos elementos que compõem o retrato xenofônico do governante paradigmático, Ciro, o velho, da *Ciropédia*.

Palavras-chave: Xenofonte; *paideia*; formação do governante; *Ciropédia*; *Hierão*; filosofia antiga.

## ABSTRACT

LIMA, A. C. **Xenophon and the ruler's *paideia***. 2012. 196 f. Thesis (Doctorate) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Our research explores the possibility of the theme of *paideia* as a common axis around which are articulated the texts of Xenophon of Athens, author of the fourth century BC. We believe that this perspective is justified because of the importance this author gives to the construction of portraits of paradigmatic men. We illustrate this procedure with the analysis of the portrait which Xenophon builds for himself in the *Anabasis*. It is mainly based on the analysis of such portraits that we can see, in Xenophon, the discussion on the theme of *paideia*. The studies undertaken here focus on the theme of the ruler's *paideia*. In this horizon, we offer a possible reading for the portrait of the man the author considers the counterfeiting of the ideal ruler, the tyrant Hiero, in the corresponding dialogue. Finally we deal with the elements that make up the portrait of Xenophon's paradigmatic ruler, Cyrus the Great, of the *Cyropaedia*.

Keywords: Xenophon; *paideia*; education of the ruler; *Cyropaedia*; *Hiero*; ancient philosophy.

## RÉSUMÉ

LIMA, A. C. **Xénophon et la *paideia* du souverain**. 2012. 196 f. Thèse (Doctorat) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Notre recherche explore la possibilité du thème de la *paideia* comme un axe commun autour duquel sont articulés les textes de Xénophon d'Athènes, auteur du quatrième siècle avant J.-C. Nous pensons que cette perspective est justifiée en raison de l'importance que l'auteur attribue à la construction des portraits des hommes paradigmatiques. Nous illustrons cette procédure avec l'analyse du portrait que Xénophon construit pour lui-même, dans *l'Anabase*. C'est surtout à partir de l'analyse de ces portraits que nous pouvons voir, dans Xénophon, la discussion sur le thème de la *paideia*. Les études menées ici sont axées sur le thème de la *paideia* du souverain. Dans cet horizon, nous proposons une lecture possible pour le portrait de celui que l'auteur considère la contrefaçon du souverain idéal, le tyran Hiéron, du dialogue homonyme. Enfin nous nous occupons des éléments qui composent le portrait du souverain paradigmatique de Xénophon, Cyrus le Grand, la *Cyropédie*.

Mots-clés: Xénophon ; *paideia* ; formation du souverain ; *Cyropédie*; *Hiéron*; philosophie antique.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	P.09
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>XENOFONTE, PERSONAGEM DE XENOFONTE</b> .....	P.16
O CENÁRIO - SOBRE A RETIRADA.....	P.28
O PRÍNCIPE E O COMANDANTE.....	P.32
O XENOFONTE DE XENOFONTE.....	P.42
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>O TIRANO E O SÁBIO</b> .....	P.64
XENOFONTE E A ARTE DE GOVERNAR.....	P.72
O SÁBIO TIRANO E O POETA SEM SABEDORIA.....	P.79
O TIRANO INFELIZ.....	P.83
O SÁBIO POETA.....	P.101
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>O SÁBIO GOVERNANTE</b> .....	P.109
PANTEIA.....	P.110
FERAULAS.....	P.114
GÓBRIAS E GADATAS.....	P.117
O RETRATO XENOFÔNTICO DE CIRO, O GOVERNANTE PERFEITO.....	P.119
O <i>ENKRATÊS</i> .....	P.123
O GOVERNANTE AMORÁVEL.....	P.132
O COMANDANTE MILITAR.....	P.140
O PÍO.....	P.152
O PRÍNCIPE E O HUMOR.....	P.157
O GOVERNANTE.....	P.166
O QUE CIRO APRENDEU COM O PAI.....	P.166
O QUE CIRO APRENDEU COM O AVÔ.....	P.169
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	P.179
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	P.185



## INTRODUÇÃO

Nas *Leis*, uma das personagens de Platão, o ateniense, sugere que apenas pela adivinhação seria possível reconstituir o que teria acontecido no governo empreendido por Ciro, o velho. É ainda essa personagem quem afirma que Ciro não tivera uma boa educação, embora tenha sido um comandante firme. Acusa-o, por fim, de descuidar da educação dos próprios filhos. Ciro os teria deixado sob a supervisão apenas de mulheres. Sem mestres que lhes corrigissem os erros, teriam se tornado homens indisciplinados<sup>1</sup>. A passagem foi interpretada por Diógenes de Laércio como uma crítica platônica a *Ciropédia* de Xenofonte<sup>2</sup>. Diógenes de Laércio, na *Vida dos filósofos ilustres*, alude à existência de uma certa inimizade entre Platão e Xenofonte. A hipótese seria corroborada pelo fato de que, ambos, Platão e Xenofonte, escreveram obras com nomes idênticos, como os seus *Banquetes* e as suas *Apologias a Sócrates*. Ademais, em seus textos socráticos, cada um deles deixa de contar o outro entre os discípulos de Sócrates. Aulio Gélío, mais tarde, nas *Noites Áticas*<sup>3</sup>, retoma a hipótese levantada por Diógenes de Laércio e acrescenta que fora após a leitura dos dois primeiros livros da *República* que Xenofonte teria se posto a elaborar a *Ciropédia*. Eles estariam, então, a competir. À constituição ideal apresentada por Platão, na *República*, Xenofonte oporia o modelo persa de monarquia, como o mais adequado para o governo dos homens. Platão, profundamente afetado com o texto do oponente, não teria deixado de se manifestar, razão pela qual, nas *Leis*, ao se referir a Ciro diz que, embora o persa tenha sido um homem forte e ativo, não recebera, de modo algum, uma *paideia* adequada. Aulio Gélío, como antes fizera Diógenes de Laércio, aponta então a possibilidade de interpretar a passagem contida nas *Leis*, sobre Ciro, como uma tentativa platônica de depreciar a obra de Xenofonte. Mas, diferentemente de Diógenes de Laércio, apresenta a sua opinião sobre a possível rivalidade entre os dois pensadores. Considera que sobre dois filósofos que se equiparam em talentos, é corrente que seus partidários construam-lhes a imagem de rivais. Nesse caso, uma rivalidade que pensa improvável. Para ele, entre filósofos não haveria lugar para esse tipo de inimizades.

---

<sup>1</sup> Platão. *Leis*. 694a-695b.

<sup>2</sup> Diógenes de Laércio. *Vida dos filósofos ilustres*. 3, 34.

<sup>3</sup> Aulo Gélío. *Noites Áticas*. 14, 3, 3-4.

É possível que Platão e Xenofonte tenham convivido. Nesse caso, teríamos de aceitar que Xenofonte foi, de fato, discípulo de Sócrates. Xenofonte nasce por volta de 426-427 a.C.<sup>4</sup>. A sua morte deve ter ocorrido após 354 a.C., período em que não se tem mais notícias a seu respeito. Nasce, portanto, alguns anos após o início da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.). E, assim, pouco presenciou da hegemonia ateniense na Grécia e não viveu os anos de ouro da democracia ateniense do século V a.C. Assistiu, contudo, ao prenúncio da dominação macedônica sobre a Grécia. Em 354 a.C., possível ano de sua morte, Filipe da Macedônia ataca as cidades gregas da costa setentrional, conquistando Potidéia e Metona – colônias atenienses – e apodera-se das minas de ouro do monte Pangeu. Entre 408 a.C., ano em que Xenofonte alcança a maioridade, e 401 a.C., quando parte para aventura na Ásia, teria podido acompanhar Sócrates<sup>5</sup>. Em 407 a.C., seria a vez de Platão encantar-se com a figura socrática. O jovem Platão tinha pretensões literárias. Conhece Sócrates pouco antes de fazer-se um dos participantes de um concurso de tragédias. O encontro o afeta de tal modo que acaba por queimar todos os seus poemas<sup>6</sup>. Assim, Platão e Xenofonte, ainda que por um breve período, poderiam simultaneamente ter frequentado Sócrates. Xenofonte toma parte da Tirania dos Trinta (404-403 a.C.)<sup>7</sup>, como cavaleiro. Em seguida, em 401 a.C., junta-se ao exército de mercenários gregos de Ciro, o jovem, em uma expedição na Ásia. O jovem Ciro recrutava gregos mercenários para marchar contra o irmão Artaxerxes. Ao que tudo indica, sem conhecer ao certo as intenções de Ciro e a convite do amigo espartano Próxeno, Xenofonte deixa a pátria para voltar apenas nos anos finais de sua vida. Enquanto ocupava-se em garantir o retorno do exército à pátria, após a morte de Ciro, o jovem, e dos principais comandantes gregos — aventura que descreverá na *Anabase*, é exilado de Atenas em 399 a.C., mesmo ano em que Sócrates é julgado e condenado à morte. Finda a expedição na Ásia, impedido de retornar à pátria, participa de campanhas militares ao lado dos capitães espartanos Tibron e Dercilidas (399-397)<sup>8</sup> e junta-se ao exército do rei espartano Agesilau, em campanhas na Ásia Menor e na batalha de Coronéia, na cidade da Beócia

---

<sup>4</sup> Para a cronologia das obras e da vida de Xenofonte seguimos DELEBECQUE, Édouard. *Essai sur la vie de Xénophon*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1954.

<sup>5</sup> Sobre a possível convivência entre Xenofonte e Sócrates faremos considerações mais demoradas no primeiro capítulo da tese.

<sup>6</sup> Diógenes de Laércio. *Vida e obra dos filósofos ilustres*. 3, 1, 5-6; 29-33.

<sup>7</sup> Com a derrota na Guerra do Peloponeso, Atenas é obrigada a destruir as muralhas que protegiam a cidade e os muros do Pireu, a abandonar suas possessões fora da Ática e a entregar o restante de sua frota aos espartanos. Desfeita a Primeira Confederação Marítima (477-404 a.C.), Atenas deixa de receber os tributos dela advindos. E, ainda, é obrigada a aceitar um governo apoiado por Esparta, oligárquico, a Tirania dos Trinta.

<sup>8</sup> Cf. Xenofonte. *Helênicas*. III, 1, 3 segs; III, 8 ss; III, 2, 6 ss.

(respectivamente, entre os anos de 396-394 a.C. e 390-388 a.C.)<sup>9</sup>. Adiante, retira-se para um propriedade em Cilonte, a ele cedida pelos espartanos. Ocupa-se com os cuidados com a propriedade, a atividade agrícola e o exercício literários (388-371). Teria, ainda, vivido um curto período em Corinto, entre 370 e 366 a.C. O regresso a Atenas se dará na década de sessenta do século IV a.C., graças à Aliança entre Esparta e Atenas contra Tebas. Por isso, não pode assistir a instituição das escolas de Isócrates e de Platão. O primeiro funda sua escola em 393 a.C. e o segundo em 387 a.C. De Isócrates, talvez, tenha recebido lições, se Isócrates ensinasse antes da abertura de sua escola<sup>10</sup>. E chegou a conhecer algo das mudanças significativas que a educação ateniense experimentara desde a segunda metade do século V a.C., com o estabelecimento do ensino dos sofistas e de Sócrates<sup>11</sup>.

Importa-nos, na verdade, o fato de que as considerações de Diógenes de Laércio e de Aulio Gélío indicam que, mesmo exilado de Atenas, Xenofonte, em algum medida, estava inserido nas discussões de seu tempo sobre temas como o da *paideia* adequada e o da política. De fato, Xenofonte interessou-se por diversos temas e desenvolveu-se em diferentes gêneros literários. Elegeu temas marcadamente aristocráticos, como se pode verificar no *Sobre a caça* (391-390 a.C.), na *Da equitação* (a primeira parte é escrita aproximadamente em 380 a.C., a última data de 360-358

---

<sup>9</sup> Cf. Xenofonte. *Helênicas*. III, 4, 3 ss; IV, 2, 1 ss; IV, 3, 15 ss; IV, 5; IV, 6.

<sup>10</sup> Cf. Isócrates. *Antídosis*. 161-162; DELEBECQUE, E. *op. cit.*, p. 25; TOO, Yun Lee. *The rhetoric of identity in Isócrates: text, power, pedagogy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 154.

<sup>11</sup> Na primeira parte do século V a.C., a antiga educação ateniense (ἡ ἀρχαία παιδεία, expressão que Marrou toma emprestada de Aristófanes, nas *Nuvens*. v. 961) não mais privilegiava a formação militar. Se acreditarmos em Tucídides, os atenienses foram os primeiros a deixar o costume de portar armas na vida civil (cf. Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*. I, 6). Mas, ainda orientada para a vida do nobre, o ideal humano buscado por esse modelo educativo era o do homem καλὸς τε καὶ ἀγαθός. Belo (καλός), porque se exercitava em esportes considerados elegantes e eficientes para forjar um corpo cultivado de forma harmoniosa; bom (ἀγαθός), porque vivia conforme os valores sociais e espirituais seguidos pelos *aristoi* (os melhores). Aos defensores da antiga educação ateniense agradava o domínio da língua grega e da poesia — sobretudo de Homero e de Sólon, sempre acompanhada de música. Ainda, era apreciado a habilidade nos esportes e o bem falar. Porém, esse ideal de homem excelente não privilegiava o conhecimento profundo das matemáticas, da dialética, da oratória, da eloquência ou da metafísica. É esse ideal, mais esportivo do que intelectual e mais artístico do que literário — como diria Marrou, que se estende ao *demos*, com a implantação e consolidação da democracia em Atenas. Com exceção da caça e do hipismo, provavelmente por conta do alto custo envolvido nessas atividades, as práticas atléticas que distinguiam o nobre se popularizaram. O estabelecimento do ensino dos sofistas e de Sócrates oferece um novo ideal humano, expresso na busca da excelência política e, por isso, também um novo modelo educativo. Embora Xenofonte esteja ocupado em apresentar uma *paideia* que favoreça o desenvolvimento da *areté* política, o modelo formativo por ele proposto não deixará de privilegiar a formação militar. Em certa medida, a *paideia* adequada de Xenofonte é mesmo mais arcaica do que a antiga educação ateniense. Se nesta educação antiga a ginástica e o atletismo aparecem como uma preparação indireta para guerra, em Xenofonte todas as práticas esportivas são pensadas como treino efetivo para a guerra. Ademais, a formação moral por ele proposta, se prepara o homem para vida política e social, prepara-o também, fortemente, para as expedições militares, como veremos nos capítulos da tese. O governante ideal de Xenofonte é, antes, um guerreiro. Para essas nossas considerações sobre as mudanças educativas experimentadas pela educação ateniense no século V a.C. servimo-nos, amplamente, de MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na antiguidade*. Tradução Mário Leônidas Casanova. 4. reimp. São Paulo: E.P.U., 1975. p. 66-102.

a.C.) e no *Chefe da Cavalaria* (360-358), dando prova de sua ligação com alguns valores da nobreza e de apego à antiga *paideia*. À figura de Sócrates dedicou quatro textos, *Banquete* (365-361 a.C.), *Memoráveis* (os dois primeiros livros elaborados por volta de 381 a.C. e os dois últimos entre 356-354 a.C.), *Apologia a Sócrates* (385-382 a.C.) e o *Econômico* (a primeira parte elaborada aproximadamente em 381 a.C. e a parte final em 362-361 a.C.). O interesse em estudar o problema da constituição política e a sua importância no estilo de vida da sociedade o fez voltar-se para a experiência educativa espartana. Estudo registrado na *Constituição dos Lacedemônios*, escrita entre 388 a.C. e 371 a.C. O apreço pelos relatos históricos também o alcançou, é o caso de *Anabase* (iniciada por volta de 385 a.C., com redação final entre os anos de 377-371 a.C.) e das *Helênicas* (a redação final data de 357-356 a.C.), obra na qual continua a narrativa sobre a Guerra do Peloponeso, iniciada por Tucídides, na *História da Guerra do Peloponeso*. É ainda o problema da constituição política, mas agora também o da *paideia* adequada ao governante, que o anima na *Ciropédia* e no *Hierão*, escritos no mesmo período, entre os anos de 360 a.C. e 358 a.C. Elabora, ainda, um elogio ao rei espartano Agesilau, em obra homônima, em 356-354 a.C. Dessa época é também o seu tratado sobre as rendas públicas da cidade de Atenas, *Receitas*.

Contudo, ao se exercitar em diferentes gêneros literários afasta-se de seus contemporâneos. Além disso, ao se dedicar ao que hoje chamamos de diálogos filosóficos – *Memoráveis*, *Banquete*, *Econômico*, *Apologia a Sócrates* e *Hierão* — não realiza análises propriamente filosóficas. Se quanto à forma tais textos se aproximam do gênero dos diálogos filosóficos, no conteúdo, porém, aproximam-se da literatura parenética. Ainda que seja difícil identificar o que Xenofonte entende por *filosofia*, é acertado dizer que a sua prática “filosófica” não se enquadra nos cânones do fazer filosófico de matiz platônica-aristotélica. Ele não busca, por exemplo, definições essencialistas para o homem ou para as virtudes. E não discute o que seja a filosofia ou o conhecimento ou, ainda, o estatuto epistemológico do saber. A reflexão temática em seus textos indica um tipo de argumento que opera, ao final, no plano das opiniões. Ou, nos ditos relatos históricos de Xenofonte, não podemos esperar encontrar os elementos que fizeram Tucídides conhecido como “o pai da história”. Xenofonte não se ocupa, por exemplo, em investigar as causas de um determinado fato histórico. Assim, não há razões para buscar em Xenofonte as marcas que se estabeleceram, no pensamento ocidental, para o fazer histórico e para o fazer filosófico. Eis o que ele não pode nos oferecer.

Em nosso texto, propomos tomar a *paideia* como um eixo comum em torno do qual se articulam os escritos de Xenofonte. De fato, Xenofonte ocupou-se, quase sistematicamente, do tema da formação

do homem. Lembremos, por exemplo, da *Ciropédia* e da *Constituição dos lacedemônios*, nos quais descreve, respectivamente, o que teria sido a educação de Ciro, o velho, e dos jovens espartanos. O tema é, ainda, recorrente em outras suas obras. Em *Sobre a caça*, *A arte equestre* e *O chefe da cavalaria* discorre ele sobre práticas e valores que considera imprescindíveis à formação de um homem virtuoso. Em seus textos socráticos, *Memoráveis*, *Banquete*, *Apologia a Sócrates* e *Econômico*, mais uma vez, o tema é abordado, pois, aqui, o que se vê, associado à figura de Sócrates, sobretudo, são repetidas exortações à prática de virtudes. Estas indicações, contudo, mostram-nos apenas o interesse do autor no tema; para identificar o tema da *paideia* como elo de ligação em seu pensamento e escritos, mostra-se necessário a análise do conjunto de suas obras.

Uma tal análise sugere uma continuidade temática para seus escritos, de modo a considerá-los, todos, como que capítulos de uma só obra. A relação entre as suas obras é mesmo estreita. Por exemplo, encontramos nos textos ditos socráticos o desenvolvimento da defesa e da discussão de um conjunto de valores e práticas, similar àquele ilustrado nas ações e nos discursos atribuídos a Ciro, o velho, de *Ciropédia*. Centramos nossa análise em torno do tema da formação do governante. Esse recorte temático levou-nos a nos concentrar demoradamente, em especial, nas obras que mais de perto se ocupam do tema, como a *Ciropédia* e o *Hierão*. Mas, não pudemos desconsiderar o estudo detido também de outros seus escritos, uma vez que consideramos que estes dois textos podem ser melhor compreendidos se lidos, por exemplo, à luz das considerações do Sócrates xenofônico, sobretudo a partir do retrato que Xenofonte lhe constrói nas *Memoráveis* e no *Banquete*.

Para abordar o tema da *paideia* e, também, o da formação do governante, Xenofonte vale-se de um recurso específico. Ele apresenta esses temas a partir da construção de retratos de homens paradigmáticos. Por exemplo, o de Ciro, o velho, na *Ciropédia*, o de Licurgo, na *Constituição dos lacedemônios*, o de Simonides, no *Hierão*, o de Agesilau, no texto homônimo, o de diferentes homens virtuosos, nas *Helênicas*, o de Ciro, o jovem, e o de Clearco de Esparta, na *Anabase* e, ainda, um retrato xenofônico de Xenofonte, também na *Anabase*. Estes retratos apresentam dois traços comuns. O primeiro deles refere-se ao fato de que todos os retratados são personagens históricas. Xenofonte fala-nos, assim, sobre homens reais, cujos feitos deixaram marcas na história. Ademais, os retratados são apresentados como paradigmas de excelência humana - o segundo traço. Os textos de Xenofonte, pensamos, estão a serviço da construção de modelos humanos de virtude. Na história, Xenofonte encontra um campo privilegiado para a construção destes modelos. Dessa

forma, nossa tese pretende mostrar como o tema da *paideia* é explorado nestes retratos. Eles são a expressão do procedimento que une os seus textos em torno do tema da formação do homem.

Para explorar esse procedimento, ofereceremos, no primeiro capítulo, considerações acerca do retrato xenofônico de Xenofonte. Este seu retrato apresenta similitudes com os de outras personagens, tidas por paradigmáticas, em outras suas obras. Tais semelhanças nos fazem considerar que ele se nos apresenta também como modelo para a emulação. Assim, pensamos oportuno iniciar a tese pela análise do texto no qual o retrato xenofônico de Xenofonte é construído, a *Anabase*. O primeiro capítulo tem, então, por principal objetivo apontar os recursos utilizados na construção deste retrato, recursos que serão recorrentes na elaboração dos demais retratos que nos são oferecidos por Xenofonte. Neste capítulo, em alguma medida, é possível perceber já a importância do tema da formação do homem para Xenofonte. Aí, contudo, não exploramos o modo como se dá a discussão do tema, a partir dos retratos. Este ponto é melhor desenvolvido nos demais capítulos da tese.

Assim, no segundo e no terceiro capítulos ocupamo-nos em explorar a discussão do tema da *paideia* do governante, a partir dos retratos que Xenofonte elabora para Ciro, o velho, o seu modelo de governante ideal, da *Ciropédia* e para o tirano, do *Hierão*. Na *Ciropédia* estamos diante de um governante cujas ações é o resultado de uma certa forma de *paideia*, onde o *conhecimento* tem lugar de prestígio. No caso de Xenofonte, o *conhecimento* aproxima-se de um saber prático. Na verdade, implica não só a busca do conhecimento de si como a adesão a um determinado conjunto de valores morais. Relaciona-se, ainda, ao controle das paixões e a um certo enrijecimento da alma, que torna o homem capaz de suportar variadas privações físicas e morais. Este saber está também ligado a saberes referentes à administração da coisa pública e às estratégias de guerra. No diálogo *Hierão*, por sua vez, encontramos a contrafação do governante ideal, o tirano. Nesse texto, faz um poeta, Simonides, dialogar com o tirano sobre o tema da vida feliz e do poder absoluto e suas consequências. Na exposição de sua tese, usa um recurso instigante. O detrator do modo de vida do tirano é o próprio tirano. Ele se diz o mais infeliz dos homens. Constantemente em perigo, não pode confiar nos aliados, pois almejam sua posição; não goza do amor verdadeiro, já que é sempre temido e, dispondo constantemente e do modo mais privilegiado da oportunidade de desfrutar de todos os prazeres do corpo, já não mais pode neles encontrar satisfação. Os conselhos de Simonides aproximam Hierão do conjunto de saberes no qual fora formado, por exemplo, Ciro, o velho. O poeta não se apresenta como alguém que pretende converter o tirano à filosofia, mas, sim, como alguém que pretende apenas colaborar para a felicidade do tirano. O argumento principal do *Hierão*

mostrará, em essência, que o tirano só pode ser feliz se transformar a tirania em um governo voltado para a satisfação das necessidades de todos.

No segundo capítulo, detivemo-nos então na análise do diálogo *Hierão*. Para essa análise nos valem, sobremaneira, das relações possíveis entre este diálogo e o conteúdo dos textos socráticos de Xenofonte. O tirano de Xenofonte é aquele que, ao escolher o modelo de vida que identifica o sentir prazer ao viver bem, entedia-se. Sabe que há um outro modelo de vida possível, deseja-o, mas, sozinho, não sabe como alcançá-lo. Esse outro modelo de vida possível é aquele expresso pela prática filosófica do Sócrates xenofônico, ao qual o cidadão Xenofonte, da *Anabase*, e o governante Ciro, o velho, da *Ciropédia*, mostram, pelas ações, ter aderido. No terceiro capítulo, enfim, apresentamos o retrato do governante ideal de Xenofonte.

A estrutura da tese envolve uma análise cumulativa das obras de Xenofonte. O primeiro capítulo, por exemplo, se quisermos, pode ser entendido como uma introdução aos conteúdos abordados no segundo capítulo, no que diz respeito aos procedimentos de Xenofonte para a discussão da *paideia*. Ademais, enquanto no primeiro capítulo esforçamo-nos por apresentar considerações referentes, sobretudo, apenas a uma das obras de Xenofonte, a *Anabase*, no segundo capítulo oferecemos uma interpretação possível para o *Hierão* que exige o apoio dos seus textos socráticos. Aqui, portanto, não nos concentramos na análise de um único escrito de Xenofonte, mas, sim, de vários deles. Da mesma forma, também o segundo capítulo pode ser entendido como uma introdução aos temas tratados no terceiro capítulo. Ao iniciar a leitura deste capítulo, será já conhecido o modo de vida a ser evitado pelo governante, assim como as razões que devem afastá-lo desse modelo de vida. Restou-nos evidenciar como Xenofonte constrói uma relação necessária entre a *paideia* recebida por Ciro e o governante que ele se torna. As considerações feitas nos capítulos anteriores nos permitiram, então, apresentar a leitura que sugerimos para a *Ciropédia*.

## CAPÍTULO 1

### XENOFONTE, PERSONAGEM DE XENOFONTE

Para um desses gnósticos, o universo visível era uma ilusão  
ou (mais precisamente) um sofisma.  
Os espelhos e a paternidade são abomináveis  
porque o multiplicam e o divulgam.

(Jorge Luis Borges: *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*)

Um homem emprenha-se na sua vida, desenha o seu retrato,  
e para lá desse retrato não há nada.

(Jean Paul Sartre: *O existencialismo é um humanismo*)

Em 401 a.C., Xenofonte alista-se no exército de mercenários gregos de Ciro, o jovem, e parte para a Ásia. O jovem Ciro disputava o trono da Pérsia com o irmão Artaxerxes e acaba por sucumbir no campo de batalha. Deixa assim, cercado pelo inimigo e longe da pátria, um exército de gregos. O caminho de regresso à casa será hostil. Percorrendo uma terra desconhecida, o exército enfrentará variadas privações e o constante perigo da morte. Xenofonte registra os acontecimentos na *Anabase*, escrita em seus anos de exílio em Cilonte<sup>12</sup>. Nela, Xenofonte faz de si personagem central. É ele quem logra conduzir o exército, em segurança, à pátria. Quando da aventura na Ásia, Xenofonte teria por volta de 27 anos, mas não é o jovem Xenofonte quem registra na história a expedição. Em 385 a.C., cerca de quinze anos após a aventura, quando inicia a redação dos primeiros livros da *Anabase*, Xenofonte é já um homem maduro, que na juventude participara da Tirania dos Trinta e lutara ao lado de Agesilau. Retirado da pátria, ocupava-se com a administração de sua propriedade - a ele cedida pelos espartanos - entrega-se à prática da caça e à construção de um templo em honra à Artemis<sup>13</sup>. Nesta altura, já redigira o *Sobre a caça* e iniciara a elaboração da *Constituição dos lacedemônios* e da *Apologia de Sócrates*. Este homem que, anos mais tarde, escreverá as *Memoráveis*, o *Hierão* e a *Ciropédia* e que se deterá, nos últimos anos de vida, sobre a história grega, nas *Helênicas*, faz da *Anabase* a narrativa, não apenas de uma expedição militar, mas, também, de sua própria gesta.

---

<sup>12</sup> Após ser exilado da pátria, provavelmente por sua simpatia pelos espartanos, Xenofonte retirou-se para uma propriedade, no campo, em Cilonte - região próxima a Olímpia - a ele cedida justamente pelos espartanos (cf. JARDÉ, Auguste. *A Grécia antiga e a vida grega*. Traduzido e adaptado por Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: EPU, 1977. p. 79).

<sup>13</sup> Xenofonte. *Anabase*. V, 3, 7-13.



A *Anabase* se apresenta como texto fundamental na pesquisa das ideias de Xenofonte sobre o tema da *paideia* ideal. Vejamos. Este tema pode ser tomado como um eixo comum para a compreensão de seus escritos. A discussão em torno da *paideia* ideal é o objeto principal de obras como a *Ciropédia* e *A Constituição dos lacedemônios*. Por sua vez, o modelo humano que resulta da formação espartana revela-se na figura do rei-guerreiro Agesilau, cuja gesta é registrada em biografia homônima. *Sobre a caça*, *A arte equestre* e *O chefe da cavalaria* abordam práticas imprescindíveis para os quadros formativos propostos por Xenofonte. Os seus textos socráticos, isto é, aqueles nos quais Xenofonte apresenta ideias e práticas que, a seu ver, teriam sido defendidas por Sócrates - *Memoráveis*, *Apologia de Sócrates*, *Banquete* e *Econômico* - apresentam-nos um conjunto de prescrições éticas a serem adotadas por particulares e por governantes. Ademais, muitas destas prescrições éticas vemos adotadas pelo governante na *Ciropédia*. O arcabouço ético da formação ideal do governante é demoradamente desenvolvido não na *Ciropédia*, obra na qual se esperaria um tratamento direto do tema, mas, sim, nos textos socráticos de Xenofonte, sobretudo em *Memoráveis*. *O Econômico*, por um lado, põe em foco a formação da mulher; por outro, ocupa-se em mostrar como a prática agrícola pode favorecer a adesão dos homens a virtudes e a atividades proveitosas para o cidadão e para o soldado. *As receitas* oferecem-nos uma série de prescrições para a adequada administração da cidade - neste caso, a de Atenas. Estas prescrições se referem, portanto, diretamente à questões relacionadas à administração pública e, por isso, têm no governante o destinatário preferencial. *As Helênicas* colocam em cena homens de virtude, cuja ação modelar é o reflexo de uma certa *paideia*. A *Anabase*, por sua vez, conta-nos também os feitos do próprio Xenofonte, fruto da antiga educação ateniense. O tema da *paideia* ideal, em Xenofonte, por vezes, estará estreitamente ligado à busca de um paradigma de governante. É o caso, em especial, da *Ciropédia*. E, se, em Ciro, o velho, Xenofonte encontra um modelo ideal de governante, no Hierão encontra o seu antípoda - no diálogo que recebe o nome do tirano, *Hierão*. Estes dois últimos textos se aproximam, tematicamente, quanto à investigação das relações entre o poder e o saber.

De fato, as relações entre os textos de Xenofonte e o tema da *paideia* ideal podem ser estabelecidas. É certo, porém, que em suas obras Xenofonte não esclarece se investiga um modelo para a formação do particular ou do governante. Como Aristóteles, ele não escreveu tratados filosóficos, nem delimita em maior ou menor medida, com adequada ou inadequada precisão, seu objeto de pesquisa. Diferentemente de Platão, ele não pergunta pela essência ou pela definição de um objeto, a partir de um tema. E ao afastar-se de Platão, contemporâneo seu, e de seu mais ilustre discípulo,

Aristóteles, também não se aproxima de pensadores que a posteridade designaria como sofistas ou retores. Contudo, um certo procedimento, recorrente nos textos de Xenofonte, torna possível a afirmação de que a *paideia* é o tema em torno do qual todas as suas obras parecem unir-se. Este procedimento consubstancia-se na construção de retratos de homens excelentes; retratos oferecidos à emulação. É a partir destes retratos que a discussão a respeito da formação ideal é elaborada e que os temas a ela relacionada são abordados.

E é na concretude dos fatos históricos que Xenofonte encontra seus ideais humanos. Os retratos ou as imagens que revelam paradigmas de excelência humana correspondem, de modo geral, a um personagem histórico. Lembremos o caso do poeta Simônides, no *Hierão*; do rei *Agesilau*, em obra homônima; de Ciro, o velho, na *Ciropédia*; de Sócrates, nos diálogos socráticos. Alguns de seus escritos oferecem-nos mais de um paradigma. É o caso da *Anabase*. Aqui, são modelares as figuras de Ciro, o jovem, Clearco de Esparta e Xenofonte de Atenas. O mesmo se dá em *Helênicas*, na qual os paradigmas se avolumam. E é o que temos na *Constituição do lacedemônios*. Nela, Licurgo, sem dúvida, merece destaque. Porém, aí, os paradigmas de excelência também se multiplicam. As leis estabelecidas pelo *demiurgo* espartano criaram uma *pólis* de homens virtuosos. Estes homens, é verdade, são anônimos, contudo espelham todos eles os atributos necessários para a construção do retrato, não apenas de um homem, mas, sim, de uma cidade paradigmática<sup>14</sup>. Todas estas personagens defendem, em maior ou menor medida, idéias semelhantes.

Se os retratos de excelência se produzem, via de regra, a partir de personagens históricos, o que neles é modelar, sobretudo, é a ação, o grande feito, a gesta. O *Agesilau* é um texto que registra os grandes feitos do rei-guerreiro Agesilau<sup>15</sup>. A *Ciropédia* narra a gesta de Ciro<sup>16</sup>. A *Constituição dos lacedemônios* expõe a herança paradigmática deixada por Licurgo, isto é, os costumes que de Esparta fizeram a cidade mais poderosa da Grécia. Os textos socráticos apresentam-nos a gesta de

---

<sup>14</sup> Xenofonte. *A Constituição dos lacedemônios*. 1, 1.

<sup>15</sup> Idem. *Agesilau*. 1, 1; 1, 6.

<sup>16</sup> Em Xenofonte o governo de um só não é sempre entendido de modo negativo. A *Ciropédia* tem início com o relato das reflexões de Xenofonte sobre a difícil missão de governar os homens. Ele verifica que os animais mostram-se mais fáceis de governar do que os homens. De todas as Constituições de que teve notícia, a mais bem sucedida tinha em um só homem o líder. O mérito do êxito do governo, atribui-o ao governante, Ciro, o velho: “Depois, contudo, atentei no fato de ter existido na Pérsia certo Ciro, que impôs obediência a inúmeros homens, inúmeras cidades, inúmeros povos. Isso me obrigou a mudar de opinião e achar que governar homens não é nem das tarefas impossíveis, nem uma das árduas, desde que feitas com a necessária técnica.” — Xenofonte. *Ciropédia*. I, 1, 3. Tradução Jaime Bruna. Assim, julga necessário narrar a *paideia* e os grandes feitos deste governante paradigmático. Contudo, ele não anuncia que passará então a descrever a gesta de Ciro; ora, não é preciso, já que, o que vem em sequência, é justamente a exposição desta gesta.

Sócrates: seus ensinamentos. E a *Anabase* conta-nos os grandes feitos de Xenofonte. Que práticas e valores estimulam nos homens as virtudes e os levam a desenvolvê-las no mais alto grau? Eis a pergunta que subjaz aos textos socráticos e a escritos como *Sobre a caça*, *A arte equestre*, *O chefe da cavalaria*, *Ciropédia*, *A Constituição dos lacedemônios* e *Hierão*<sup>17</sup>. Os retratos de homens paradigmáticos, em Xenofonte, impõem a discussão sobre a *paideia* ideal.

Neste horizonte, a *Anabase* deve ser sublinhada. Afinal, é nela que Xenofonte compõe o seu próprio retrato. Nela encontramos a imagem que Xenofonte desejou passasse à posteridade. Na investigação de suas idéias parece-nos imprescindível ter em conta o modo como este homem pensava a si mesmo ou o modo como ele gostaria de ser visto pelas gerações vindouras e compreender as características do retrato que Xenofonte construiu, para nós, de si próprio. Ademais, consideramos que o retrato aí traçado de Xenofonte deve ser levado em conta no cotejo de seus demais escritos, tenham sido eles elaborados antes ou depois da *Anabase*. O governante ideal que nos é apresentado em *Ciropédia* foi concebido por um pensador com um certo perfil. Traços desse perfil, preferencialmente definido na fisionomia do guerreiro, podem ser reconhecidos nos elementos que compõem o governante paradigmático da *Ciropédia*. Neste texto é justamente o guerreiro, forjado na moral militar e na aridez das práticas de combate, o governante. Por isso, este modelo de governante parece-nos compatível com as preferências do homem retratado em *Anabase*, cujo nome é Xenofonte de Atenas.

É verdade que a ficção parece ocupar um papel distintivo nos textos que Xenofonte compõe com pretensões históricas. Ainda que não seja nosso objetivo investigar e discutir o *status* historiográfico dos textos de Xenofonte, não podemos deixar de nos ater aos indícios que apontam para a recorrência do recurso à ficção em seus escritos. Pensemos, por exemplo, em seus diálogos socráticos. De Sócrates, Xenofonte diz pretender nos legar memórias, as suas, em *Memoráveis*, no *Banquete* e no *Econômico*; as de Hermógenes<sup>18</sup>, na *Apologia a Sócrates*. Nas *Memoráveis* temos:

---

<sup>17</sup> Por vezes Xenofonte não deixa de indicar as perguntas que conduziram suas investigações na construção do retrato de um homem que considerou paradigmático. É o exemplo da *Ciropédia*. Sobre Ciro, diz: “Desse homem, que mereceu minha admiração, investiguei quais os ascendentes, quais os dotes naturais e a qual a educação, que o tornaram tão apto a governar homens.” — Xenofonte. *Ciropédia*. I, 1, 6. Tradução Jaime Bruna.

<sup>18</sup> Hermógenes, filho de Hiponico, provavelmente meio-irmão de Cálias e de Hiparete, mulher de Alcibiades. Constantemente referido nos diálogos socráticos.

Como de fato me parece que Sócrates era um bom auxílio para os seus companheiros, quer pelo testemunho do seu comportamento, quer pelo que dizia, **vou registrar tudo quanto dessas memórias guardo** (διαμνημονεύσω).<sup>19</sup> (grifos nossos)

No *Banquete*:

Mas me parece que são memoráveis as obras dos homens belos e bons, não só as [obras] feitas com seriedade, mas também as [obras] feitas nos divertimentos. **As [obras] [que] conheço, por tê-las presenciado, quero indicar** (οἷς δὲ παραγενόμενος ταῦτα γιγνώσκω δηλώσαι βούλομαι).<sup>20</sup> (grifos nossos).

No *Econômico*:

**Eu o ouvi**, um dia, conversando sobre a economia, a administração do patrimônio familiar, **nestes termos**:<sup>21</sup> (grifos nossos)

E na *Apologia de Sócrates*:

Acho que vale a pena, também, **recordar** (μεμνήσθαι) o modo como Sócrates, quando foi chamado a comparecer diante da justiça, deliberou sobre a sua defesa e sobre o término da sua vida. **É verdade que já outros escreveram sobre este assunto e que todos coincidiram na altivez da sua linguagem, pelo que se torna óbvio que foi assim que Sócrates falou**; mas não deixaram suficientemente claro que ele tinha concluído que, para ele a morte era já uma escolha melhor que a vida. Sem este pressuposto, a altivez da sua linguagem parece ser bastante insensata. Contudo, Hermógenes, o filho de Hipônico, e seu companheiro, referiu-me a seu respeito algo que mostra que essa linguagem altiva ia ao encontro do que ele pretendia.<sup>22</sup> (grifos nossos)

O uso de termos relacionados à ideia de *memória* parecem indicar o compromisso de Xenofonte com o que aconteceu, em *Memoráveis* e no *Banquete*. No *Econômico* afirma que expõe o que ouvira de Sócrates; logo, alude, mais uma vez, à ideia de *memória*. Na *Apologia de Sócrates* - obra na qual não são as suas memórias que relata, diz que o conteúdo de outros escritos sobre o julgamento é concorde quanto à altivez da linguagem utilizada na defesa socrática. Ele não menciona que textos. Contudo, a afirmação nos permite supor que ele os lera e que, portanto, teria se ocupado em pesquisar o que, de fato, ocorreu. O seu opúsculo pretende apenas esclarecer um ponto que Xenofonte considera ter permanecido pouco desenvolvido nas demais obras sobre o

---

<sup>19</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. I, 3, 1. Para os excertos de *Memoráveis*, usamos a tradução portuguesa de Ana Elias Pinheiro.

<sup>20</sup> Idem. *Banquete*. 1, 1. Nossa tradução. “ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα οὐ μόνον τὰ μετὰ σπουδῆς πραττόμενα ἀξιομνημόνευτα εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν ταῖς παιδιαῖς. οἷς δὲ παραγενόμενος ταῦτα γιγνώσκω δηλώσαι βούλομαι”. As nossas traduções foram supervisionadas e revisadas pelo Prof. Dr. Marcelo Vieira Fernandes, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo.

<sup>21</sup> Xenofonte. *Econômico*. 1, 1. Citamos os excertos de *Econômico* na tradução brasileira de Anna Lia Amaral de Almeida Prado.

<sup>22</sup> Idem. *Apologia de Sócrates*. 1, 1. Os excertos de *Apologia de Sócrates*, citamos na tradução portuguesa de Ana Elias Pinheiro.

tema. Para tanto, se valerá das memórias de Hermógenes, cuja confiabilidade atesta, ao referir a proximidade entre Hérmogenes e Sócrates.

Mas, se o que se reproduz são *memórias*, disso pode decorrer que: 1. Xenofonte apenas registrou o que era capaz de lembrar; 2. Xenofonte nos informou apenas o que considerou digno de lembrança; 3. Xenofonte descreveu o que ele apreendeu dos fatos, não os fatos. Lembremos que Xenofonte não registra somente as suas próprias memórias sobre Sócrates. A ambiguidade é reforçada com certa afirmação aristotélica que encontramos no primeiro capítulo da *Arte Poética*. Na passagem, Aristóteles relaciona tipos de produções poéticas. Entre elas menciona, certamente, a tragédia e a comédia, mas também menciona aquelas que fazem uso da palavra desacompanha de música, para as quais não havia ainda um nome comum e aí inclui os diálogos socráticos - οἱ Σωκρατικοὶ λόγοι<sup>23</sup>. Aristóteles os reconhece como um gênero literário, como uma produção humana que envolve a *mimesis*, a liberdade de invenção quanto à encenação e ao conteúdo. Ao incluir os diálogos socráticos entre os gêneros da poesia, Aristóteles os afasta da história. Ainda na *Arte Poética*, no início do capítulo 9, Aristóteles explica a diferença entre a poesia e a história.

Também é claro, a partir do que foi dito, que a função do poeta não é dizer aquilo que aconteceu, mas aquilo que poderia acontecer, aquilo que é possível segundo o provável ou o necessário. Pois não diferem o historiador e o poeta por fazer uso, ou não, da metrificacão (seria o caso de metrificacão os relatos de Heródoto; nem por isso deixariam de ser, com ou sem metro, algum tipo de história), mas diferem por isto, por dizer, o que aconteceu, outro, o que poderia acontecer. Por isso a poesia é mais filosófica e também mais virtuosa que a história. Pois a poesia diz antes o que é geral, enquanto a história, o que é particular.<sup>24</sup>

Para Aristóteles, a *história* se ocupa com *o que aconteceu* e a *poesia* com *o que poderia acontecer*. O fazer poético está menos comprometido com os fatos. Aristóteles parece então afastar dos diálogos socráticos o peso dos documentos históricos. Note-se que ele não nos diz quais foram os autores que se dedicaram a tal gênero literário. A este respeito contamos o testemunho, por exemplo, de Diógenes Laércio, em *Vida dos filósofos ilustres*. Ele relaciona alguns pensadores que

---

<sup>23</sup> Aristóteles. *Arte Poética*. 1447b. A possibilidade de tomar os diálogos socráticos também no horizonte desta passagem aristotélica nos foi inicialmente apresentada, no primeiro semestre de 2009, na disciplina de pós-graduação *História da Filosofia Antiga – Figuras de Sócrates*, ministrada pelo Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*. 1451a-b. Tradução Fernando Maciel Gazoni.

se dedicaram à tarefa e, entre eles, inclui Platão e Xenofonte<sup>25</sup>. E arrola também outros, que se desenvolveram no mesmo gênero, mas qualifica estas obras como não verdadeiras. O que Diógenes Laércio quereria dizer com esta afirmação? Quereria ele distinguir os diálogos que oferecem uma imagem socrática condizente com os fatos? Ou, quereria ele dizer, simplesmente, que as obras qualificadas como não verdadeiras se enquadram em outro gênero literário? O que podemos afirmar, com certeza, é que Xenofonte escreveu obras nas quais são relatados diálogos cuja figura central é Sócrates. Assim, se, de um lado, estes textos podem oferecer elementos que indicam a preocupação em narrar *o que aconteceu*, de outro, não é possível descartar a avaliação aristotélica sobre o uso da invenção em relatos de diálogos socráticos. Perguntas se impõem: em que medida Xenofonte se vale da invenção nestes textos?<sup>26</sup> Seria o recurso à invenção recorrente em seus escritos com pretensões históricas?<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Diógenes Laércio. *Vida dos filósofos ilustres*. II, 64.

<sup>26</sup> Sabemos que esta pergunta guarda relações com o tema da *questão socrática*, questão secular, que conheceu novo fôlego com a obra de Vasco de Magalhães-Vilhena, *O problema de Sócrates - o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 19?). A leitura dessa obra leva-nos a reconhecer que a *questão socrática* é, em verdade, uma *não questão*. Essa posição, não explicitada no texto, tem sido adotada, por exemplo, por estudiosos como Louis-André Dorion, em *Compreender Sócrates* (Tradução Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006). Considerando que Sócrates nada escreveu e que sobre ele e suas idéias restam-nos diversas imagens construídas por diferentes pensadores da antiguidade, a apreensão da dimensão histórica destas imagens não é possível. O método corrente adotado na investigação do Sócrates histórico consistia no cotejo destas construções socráticas. A obra de Magalhães-Vilhena mostra, sobretudo, a ineficácia do método. Em resumo, não contamos um critério inquestionável, exterior aos próprios textos dos antigos, para avaliar a historicidade das idéias neles atribuídas a Sócrates. De Sócrates dispomos apenas de um conjunto de imagens, percebidas por homens com objetivos diferentes, atrelados a distintas tradições de pensamento. Ora, justamente porque a pergunta pelo Sócrates histórico não pode ser respondida, permanece viva a possibilidade do recurso à invenção nos textos socráticos de Xenofonte. Se considerarmos outros seus escritos, encontraremos argumentos para reforçar ou para afastar a possibilidade. Mas, a nosso ver, argumentos favoráveis à tal possibilidade não poderão trazer novas luzes à *questão socrática*. Afinal, o critério inquestionável, capaz de avaliar a historicidade das imagens socráticas que conhecemos, continuaria ausente. É verdade, também, que se dispuséssemos de um tal critério, talvez pudéssemos identificar com maior precisão os momentos nos quais Xenofonte está a se valer da invenção. De todo modo, interessa-nos, apenas, considerar atentamente a possibilidade, na tentativa de apreender eventuais consequências à economia interna de suas obras que se pretendem ligadas à história.

<sup>27</sup> Lembremo-nos o modo como os antigos concebiam o *fazer histórico*. O discurso histórico era, sim, entendido como a narração do que, de fato, ocorrera, mas, aí também, permitia-se certa liberdade de invenção. Ora, era necessário preencher as lacunas relativas a longos períodos, sobre os quais não havia informações disponíveis, na busca de uma narrativa construída no horizonte da temporalidade. Contudo, esta invenção é ainda diversa daquela que traduz o sentido de *mimesis*, tal como usado por Aristóteles. A liberdade inventiva que ele vê no fazer poético é de uma maior gradação. Com isso, portanto, não afastamos a preocupação dos historiadores gregos de tornar fidedigno o seu discurso. Porém, é certo que o que hoje entendemos por história não encontra exata correspondência entre os antigos. Se aplicássemos os nossos padrões a respeito do fazer histórico aos antigos, com Finley, por exemplo, teríamos de afirmar que “grego algum poderia escrever uma história” (FINLEY, M. I. *Mito, memória e história*. In: *Uso e Abuso da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 13). Mas, se o passado pode ser entendido como uma “massa desconexa e incompreensível de dados incontados e incontáveis” e se “ele só pode ser tornado inteligível se for feita uma seleção em torno de um ou mais focos”, em Xenofonte a invenção está a serviço do foco por ele escolhido (ambas as citações em *op. cit.* p. 5). Reconhecemos que, em alguma medida, esta afirmação poderia ser reivindicada por válida para qualquer historiador da antiguidade - talvez, até mesmo para nós, modernos. Pensamos que o caso de Xenofonte merece atenção porque talvez seja possível considerar que o seu compromisso maior não era com o fazer histórico, mas sim com este seu foco, a saber, tomar a história por repertório de modelos de excelência humana.

Consideremos a *Ciropédia*. No texto, Xenofonte demora-se na descrição da educação recebida por Ciro, o velho. As semelhanças entre a formação de Ciro e a relativa ao jovem espartano tal como exposta em *A Constituição dos lacedemônios* são sensíveis. Em ambos os casos narra-se uma educação pública. Entre os espartanos, a formação privada era proibida por lei. Todos os cidadãos deveriam receber a mesma educação<sup>28</sup>. Já entre os persas, a educação pública era privilégio dos nobres, uma vez que o acesso a esta *paideia* impunha despesas consideráveis<sup>29</sup>. Mas, nas duas Constituições, é ela requisito indispensável para a identificação dos melhores. Tal como ocorria com o jovem espartano, os meninos persas da *Ciropédia* eram submetidos à rígidos estágios formativos, adequados a sua faixa etária<sup>30</sup>. Essa estrutura remete-nos aos treze anos da educação (*agogé*) espartana, compreendida dos sete aos vinte anos. Neste adestramento cívico-militar, as crianças de Esparta eram ainda habituados à obediência estreita aos seus líderes<sup>31</sup>, à alimentação comedida<sup>32</sup> e a restrições físicas; aprendiam a suportar o frio, o calor, a fome, a sede e o sono<sup>33</sup>. A arte da caça era também ensinada; dela se valiam como simulacro da guerra<sup>34</sup>. A obediência cega à lei deveria ser aprendida<sup>35</sup>. Entre persas e lacedemônios verifica-se especial atenção à educação dos adolescentes. Os encargos impostos eram maiores, como também a vigilância de seus passos. O objetivo era impedir o desvio da formação para a virtude<sup>36</sup>. Em ambas as Constituições, ainda que por meio de distintas instituições, busca-se a convivência entre jovens e velhos, para que os jovens aprendam as ações virtuosas pelo exemplo dos mais velhos<sup>37</sup>. A maturidade não isenta os homens persas da *Ciropédia* e os espartanos da *Constituição dos lacedemônios* dos exercícios físicos e da aplicação moral. Os mais velhos são reunidos em um conselho e são os responsáveis pela aplicação da pena capital<sup>38</sup>. O que temos nestes textos é a descrição, sobretudo, de uma formação militar, submetida a princípios legais e a um código moral. O elemento intelectual é fraco, quase ausente.

---

<sup>28</sup> Xenofonte. *A Constituição dos lacedemônios*. 2, 2.

<sup>29</sup> Idem. *Ciropédia*. I, 2, 3; I, 2, 15.

<sup>30</sup> Idem, *ibidem*. I, 2, 4.

<sup>31</sup> Idem. *A Constituição dos lacedemônios*. 2, 10; *Ciropédia*. I, 2, 5.

<sup>32</sup> Idem. *A Constituição dos lacedemônios*. 2, 5; *Ciropédia*. I, 2, 8.

<sup>33</sup> Idem. *A Constituição dos lacedemônios*. 2, 4; *Ciropédia*. I, 2, 10-11.

<sup>34</sup> Idem. *A Constituição dos lacedemônios*. 4, 7; *Ciropédia*. I, 2, 9-11.

<sup>35</sup> Idem. *A Constituição dos lacedemônios*. 8, 1; *Ciropédia*. I, 2, 6-7.

<sup>36</sup> Idem. *A Constituição dos lacedemônios*. 3, 1-4; *Ciropédia*. I, 2, 9.

<sup>37</sup> Idem. *A Constituição dos lacedemônios*. 5, 5-6; *Ciropédia*. I, 2, 5.

<sup>38</sup> Idem. *A Constituição dos lacedemônios*. 10, 1-3; *Ciropédia*. I, 2, 14.

Tais similaridades levaram Freeman, em *Schools of Hellas*, e Jaeger, em *Paideia*, a considerar que Xenofonte ambientou no mundo persa o que lhe interessou no modelo espartano de educação<sup>39</sup>. Estas similitudes são, portanto, um forte indício do recurso à ficção, em Xenofonte.

Mas, o uso deste recurso pode ser melhor assinalado se formos capazes de identificar elementos dramáticos nos escritos de Xenofonte. Concentremo-nos na *Anabase*. Se, por um lado, o texto pode ser tomado como o relato de um evento histórico, por outro pode também nos levar a investigar a possibilidade da existência, se não de uma *estrutura dramática* a ele subjacente, ao menos de elementos dramáticos em sua composição. A hipótese ganha força se considerarmos o ambiente intelectual no qual fora formado Xenofonte. Ele nasce no final do século V a.C., em meio à crise da antiga educação ateniense. Esta educação, agora primacialmente civil, é nos círculos aristocráticos orientada por um estilo de vida, com algumas ressonâncias da *paideia* arcaica. O elemento militar não desapareceu de todo. A preparação para a guerra, porém, se dá, ainda que de forma indireta, na prática do atletismo e, sobretudo, da ginástica. Com a democratização de valores aristocráticos, o ideal homérico da emulação e da façanha é comutado no ideal da glória cívica. Ao elemento literário, desde as origens expresso, sobretudo, pela poesia e pelo canto, é acrescentada a ênfase no aspecto intelectual. Ocupados com a formação moral, os atenienses cultivam o gosto por poetas como Sólon, Teognis. Filho da aristocracia, Xenofonte certamente fora instruído na arte da equitação e da caça — do que nos dão prova os seus escritos. Os poemas homéricos também estiveram presentes em sua formação. Do mesmo modo, pôde, como qualquer ateniense, desfrutar da encenação de tragédias e comédias. Enquanto crescia, Atenas assistiu ao exercício filosófico de Sócrates e ao estabelecimento do ensino dos sofistas. Foi ouvinte de Tucídides e para narrar os acontecimentos que se seguiram aos registrados por Tucídides em *História da guerra do Peloponeso*, escreveu as *Helênicas*. Logo, não é estranho que Xenofonte fosse capaz de se valer de elementos dramáticos ou de usos retóricos na composição de seus textos.

É certo que não é possível determinar em que medida Xenofonte, conscientemente, aplicou na *Anabase* os princípios da composição dramática. Mas, comentadores, como Calhoun<sup>40</sup>, consideram haver no texto a estrutura de uma trilogia dramática. A primeira peça tem em Ciro a personagem central, morto ao vencer o irmão Artaxerxes na disputa pelo trono da Pérsia. Anos de intriga e

---

<sup>39</sup> Cf. JAEGER, Werner. *Paideia - a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, livro quarto, capítulo: *Xenofonte: o cavaleiro e o soldado ideais*; FREEMAN, Keneth J. *Schools of Hellas – An essay on the practice and theory of ancient greek education*. London: Macmillan and CO., 1907, capítulo V.

<sup>40</sup> CALHOUN, George Miller. *Xenophon Tragodos*. In: *The Classical Journal*. v. 17, n. 3, p. 141-9, 1921.



preparação resolvem-se no campo de batalha, na *Anabase*, I, VIII. O exército organizado por Ciro vence. No momento da vitória, Ciro, na companhia de sua escolta particular, descobre Artaxerxes. Incapaz de dominar-se, precipita-se sobre o irmão. Golpeia e é golpeado. Artaxerxes sobrevive e Ciro morre. O jovem príncipe conhece, então, o seu destino, ironicamente trágico, ao morrer no auge da vitória. Por este destino é o único responsável, uma vez que se deixou tomar pelas paixões. A segunda peça é protagonizada por Clearco e Tissafernes. Diante da morte de Ciro, Artaxerxes se considera o vitorioso. Os bárbaros que lutavam ao lado de Ciro, em busca da piedade do grande rei, fogem, abandonam os gregos e se aliam a Artaxerxes. Este, por sua vez, exige do gregos a rendição. Os gregos resistem. O impasse se resolve com a intervenção de Tissafernes. Em nome de Artaxerxes, ele propõe um tratado de paz. Confiantes nos termos do pacto que tinha nos deuses as testemunhas, capitães gregos, entre eles Clearco, vão ter com Tissafernes no acampamento inimigo. Lá são emboscados e executados. Sob o signo da paz e por meio dos artifícios de Tissafernes, Clearco é assassinado. A terceira das peças tem início com a introdução de um novo protagonista, Xenofonte. Esta, contém, propriamente, a gesta de Xenofonte.

Aqui, como um Telêmaco, Xenofonte tem a oportunidade de trazer à tona a sua excelência. Na *Odisséia*, Telêmaco é um jovem doce, resignado diante da insolência dos pretendentes de sua mãe e incapaz de defender energeticamente seus direitos. Ele cresce sem o amparo paterno e, portanto, neste caso, sem referência a um paradigma de excelência. É preciso que Atena, primeiro transfigurada em Mentos e, adiante, em Mentor, faça as vezes do conselheiro amigo e do mestre e o admoeste a torna-se quem já é, no coração. Ele deixa a terra natal em busca de notícias do pai. Nesta viagem, deixa de ser um jovem inexperiente para se fortalecer na busca heróica de sua identidade. Esta seria finalmente encontrada junto da figura paterna, no episódio da matança dos pretendentes. Então, nesse reencontro, Telêmaco aparece, cõnscio de seu valor, confiante na qualidade de sua ação. É agora o companheiro de armas, resoluto e audacioso. E Xenofonte, na *Anabase*? É ele mais um dos jovens atenienses a integrar o exército aliado de Ciro; nem estrategista, nem comandante, tampouco soldado raso. Na ocasião, o amigo conselheiro foi Sócrates. E na retirada dramática para a Grécia, agora por terra, Xenofonte torna-se o líder providencial. Como Telêmaco, tem a oportunidade de

mostrar seu valor, sobrepujar os demais, revelar sua boa *physis* e vencer. E o que se vê? Um homem piedoso, hábil nos discursos e na arte militar<sup>41</sup>.

Os elementos dramáticos da *Anabase* podem também ser reconhecidos na importância dada às emoções para o desenvolvimento da narrativa. Por exemplo, como observa Wencis<sup>42</sup>, a expedição militar é relatada sob a égide da suspeita. A primeira ocorrência importante de suspeita aparece quando os gregos mercenários expressam suas dúvidas sobre o real propósito da expedição, em I, III. A suspeita instaura a tensão entre os soldados e seus comandantes. Os soldados se recusam a seguir e permanecem parados por vinte dias nos arredores de Tarso. É preciso que Clearco intervenha e construa para si, diante da tropa, a imagem de um capitão confiável, ocupado com o bem-estar dos seus comandados. Os soldados resolvem continuar a marcha, mas as suspeitas não são de todo dirimidas e serão mesmo confirmadas, adiante, em I, IV-11. Com a morte de Ciro, novamente se estabelece o império da suspeita. Gregos e bárbaros reclamam a vitória na batalha e suspeitam uns dos outros. Os gregos, cercados, temem um ataque surpresa. Um episódio, em especial, ilustra a tensão que se estabelece entre os rivais. Em II, I, o emissário do rei, Falino, manifesta a mensagem real: se os gregos permanecessem onde estavam haveria tréguas, se recuassem ou avançassem, haveria guerra. Em resposta, Clearco repete os termos da mensagem real:

Falino - (...) Respondei-me, eu vos peço: ficais aqui, preferindo tréguas? ou devo dizer que recomecem as hostilidades...?

Clearco - Comunicai a Sua Alteza que somos absolutamente do seu parecer.

Falino - Que quer isso dizer?

Clearco - Se ficamos, há tréguas; se avançamos ou recuamos, guerra.

Falino - Mas, afinal, que hei-de anunciar?

---

<sup>41</sup> A aproximação entre Xenofonte e Telêmaco pode ser vista com alguma restrição, é certo. Na *Odisséia*, Telêmaco é um jovem de vinte anos. Em seu favor, conta apenas a nobreza da origem. É na viagem em busca de notícias do pai que se consolida a sua formação como nobre e guerreiro. Na *Anabase*, Xenofonte é ainda um jovem, mas já alcançara os vinte e sete anos. Para sua formação concorreram inúmeros modelos de virtude humana e todo o fértil ambiente cultural da Atenas de fins do século V a.C. e de início do século IV a.C. Mas, em ambos os textos, vemos personagens que se lançam em uma espécie de viagem de auto-conhecimento. Esta viagem se revela no movimento desenhado por suas trajetórias. Nestes textos, estas personagens movimentam-se das sombras do anonimato para a ação heróica; da penumbra da vida particular para a realização de grandes feitos — que se medem na vida coletiva; da virtude em potência para a ação virtuosa. Podemos ainda considerar um paralelo entre Xenofonte e Odisseu. Ambos se lançam em viagens de retorno (*nostoi*). Como Odisseu, Xenofonte experimentará um retorno perigoso e tortuoso, conhecerá homens de diferentes índoles e culturas. Tal como Odisseu, Xenofonte encontrará motivos diversos para não voltar e conhecerá a ira de seus homens, ainda que esses lhes sejam devedores. Para uma aproximação entre Xenofonte e Odisseu cf., por exemplo, CANFORA, Luciano. *Um ofício perigoso — A vida cotidiana dos filósofos gregos*. Tradução Nanci Fernandes e Mariza Bertoli. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000. Capítulo 2 — *O Exilado: A vida errante do cavaleiro Xenofonte*.

<sup>42</sup> WENCIS, Leonard. *Hypopsia and the structure of Xenophon's Anabasis*. In: *The Classical Journal*. v. 73, n. 1, p. 44-9, 1977.

Os termos da resposta de Clearco retomam os da mensagem real, porém, com sentido distinto. As mesmas palavras, agora, possuem uma nova origem e um novo destinatário. A ameaça volta-se contra os bárbaros<sup>44</sup>. As suspeitas avolumam-se. Os inimigos desconhecem as intenções dos opositores. Contam-se apenas ameaças mútuas. A tensão aumenta com o deslocamento da tropa grega.

E em II, III, arautos do rei são novamente enviados ao acampamento grego, com a finalidade de iniciar as negociações de paz. Na ocasião, Clearco passava em revista as tropas. Ordena-lhes, então, um alinhamento cerrado, mantendo à frente apenas os soldados armados, de modo a impressionar os enviados do rei. A intenção de Clearco é, sem dúvida, a de criar a imagem de um exército poderoso. O episódio, porém, é alimento para o jogo de emoções entre os rivais. As suspeitas continuam. Clearco se recusa a negociar os termos da paz, antes de abastecer as tropas com alimentos. Os arautos levam a mensagem ao rei. Os gregos aguardam a resposta real. A espera é breve. Porque breve foi a espera inferem que Artaxerxes está próximo. Nestes passos, observamos que a suspeita é construída com vários elementos. Ela envolve a espera pela resposta desconhecida, a busca de indícios que revelem algo sobre a intenção ou a localização, neste caso, do inimigo, envolve ainda a construção de imagens que escondem intenções ou as circunstâncias reais. Este estado de suspeita somente terá fim para dar lugar a um novo estado de suspeitas. O acordo de paz é celebrado, mas a ida dos capitães gregos ao acampamento bárbaro é cercada de desconfianças. Elas cessam com a execução dos capitães. A emboscada revela as intenções dos bárbaros e confirmam as suspeitas entre gregos e bárbaros.

Em III, III, o exército inicia a marcha de regresso. Novas suspeitas se avolumam. Nas várias etapas da jornada encontrarão terras desconhecidas a transpor, e, as dificuldades por virem, não sabem ainda se poderão superar. Encontrarão também diferentes povos; muitos serão inimigos e, neste caso, desconhecem os estratagemas de guerra a serem enfrentados. Depois, quando alcançarem o mar, as suspeitas se voltarão contra Xenofonte. Ora suspeitarão que Xenofonte quer lhes atrasar o regresso, ora suspeitarão que Xenofonte não lhes paga o que é devido. Este jogo de emoções e

---

<sup>43</sup> Xenofonte. *Anabase*. II, 1, 21-23. Para a versão em português da *Anabase*, salvo exceções - as quais indicaremos, usamos a tradução portuguesa de Aquilino Ribeiro.

<sup>44</sup> O episódio alude também à malícia e ao tipo de humor, ao modo espartano de falar. Sabemos que o laconismo era um traço conhecido dos lacedemônios. Do mesmo modo, aos seus ditos era atribuída uma ironia aguda e feroz — cf. Plutarco. *Vida de Licurgo*, 19-20.

expectativas propiciaria, para Wencis, um ritmo dramático ao texto. É neste horizonte dramático que Xenofonte narra os seus grandes feitos e cria para si o retrato de um homem excelente.

Esse nosso interesse pelo recurso à ficção em Xenofonte se justifica se considerarmos que tal recurso põe em evidência a intenção do próprio Xenofonte de recolher das personagens históricas somente o que considerou adequado à construção dos retratos. Em sendo assim, neles veremos, sobretudo, a força das ideias de Xenofonte. Resta-nos, agora, conhecer o retrato xenofônico de Xenofonte.

### **O CENÁRIO - SOBRE A RETIRADA**

A terra é desconhecida; os caminhos, perigosos. As descrições geográficas são várias. Nesta terra, marcha um exército de mercenários. A guerra está perdida. Resta encontrar o caminho de casa. Resta sobreviver. O soldados são gregos, oriundos de diferentes cidade. Há, sobretudo, arcádios, aqueus e lacedemônios. Atenienses, também<sup>45</sup>. Alguns da Megária, da Beócia e da Tessália; poucos de outras partes da Grécia. A cavalaria é pequena. Apenas Clearco de Esparta trouxe uma consigo e ela não ultrapassava o número de 40 cavaleiros. Os hoplitas são muitos; por volta de 10.600, no início da expedição. Contam-se, ainda, 2.100 peltastas e 200 arqueiros. O contingente irá diminuir: há os desertores e os que morrem pelo caminho. Por vezes, as diferenças se fazem notar. Por exemplo, em IV, VII é necessário espionar o inimigo. Quem possui as habilidades necessárias para a tarefa? Um espartano ou um ateniense? As qualidades exigidas para a missão são auferidas de seus vícios. Vícios atrelados às especificidades de suas cidades natais. Xenofonte, ateniense, elenca as razões pelas quais Quirísofo, o espartano, é o melhor preparado. Educado sob as leis de Esparta,

---

<sup>45</sup> Ao que tudo indica o número de atenienses no exército era pequeno. Na *Anabase*, em VI, 2, 10 é mesmo mencionado que não havia no exército tropas de atenienses. É possível, portanto, que os soldados trazidos por Próximo, ele, sim, ateniense, com quem viera inclusive Xenofonte, fossem de diferentes origens. Atenas é representada, sobretudo, na figura de Xenofonte. Por outro lado, o papel que ele, um ateniense, desempenhará na retira não será pequeno.

onde o furto não é proibido, ao contrário, aplaudido, Quirísofo fora formado no furto e no ardil<sup>46</sup>, tornado-se mais apto do que qualquer outro grego para a espionagem. Quirísofo, por sua vez, explica porque Xenofonte seria igualmente eficiente na execução da tarefa. Lembra da destreza com que os atenienses roubam o erário público e que, para magistrados, são eleitos os que se distinguem nesta atividade<sup>47</sup>. Oriundo de uma cidade na qual o engodo é recompensado com a ascensão ao poder, um ateniense, e não qualquer outro grego, é que contaria os requisitos imprescindíveis para espreitar o inimigo<sup>48</sup>.

A tensão se estabelece. Porém, as diferenças serão aplacadas em prol do bem comum e do esforço pela manutenção da vida de todos. Episódios como este são raros ou, ao menos, Xenofonte decidiu deles pouco registrar. Contra os bárbaros e em terra bárbara, preferem lembrar apenas que são gregas as cidades de onde vêm. Assim, o orgulho pela origem, isto é, o orgulho pela ligação a uma determinada *pólis* que seja grega é constantemente invocado. Em I, VII, 1-3, Ciro considera que a batalha com Artaxerxes está próxima. Urge a preparação para a disputa. Revista as tropas e, pessoalmente, ocupa-se com a sua formação. Encarrega Clearco de comandar a ala direita dos gregos; a ala esquerda, deixa-a sob o comando de Menão da Tessália. Na aurora, dirige-se ao gregos e explicita por que os escolheu para, ao seu lado, guerrear: não por lhe faltarem bárbaros, mas, sim, por serem aqueles superiores a estes. Alude ao valor que atribuem à liberdade e exorta-os a se mostrarem dignos dela. Ciro reconhece as virtudes dos gregos. O orgulho pela origem é devido. A

---

<sup>46</sup> O contexto no qual encontramos a menção à legalidade do furto entre os espartanos, em *Anabase*, leva-nos a pensar que Xenofonte talvez faça restrições ao costume. Na *Constituição dos lacedemônios* alude novamente ao fato. cf. 2, 6-9. Aqui, porém, justifica a existência da lei. Afirma que o estímulo ao furto, entre os espartanos, visava a tornar os meninos e jovens em formação mais engenhosos e, assim, mais aptos à guerra. O furto era permitido, mas o furto mal sucedido era punido com chibatadas. Xenofonte explica as razões da punição. Quanto ao furto e as demais coisas que deveriam ser aprendidas, castigavam-se aqueles que não as realizam bem. É verdade que não há indicativos no texto que nos permitam considerar que Xenofonte faz, aí, uma apologia ao furto como exercício para a guerra. Igualmente, não há elementos para inferir uma sua aprovação da prática. Mas, Xenofonte parece entender a eventual pertinência do exercício, tendo em vista a possível utilidade da prática no seio do exército em determinadas circunstâncias. A palavra grega que Xenofonte usa, em ambos os textos, para designar furto é o verbo κλέπτω. Esta palavra pode aludir à prática do roubo ou a do furto. O nosso ordenamento jurídico diferencia essas práticas. O furto é definido como a subtração, para si ou para outrem, de coisa alheia móvel - cf. artigo 155 do Código Penal Brasileiro. O roubo, por sua vez, corresponde a subtração, para si ou para outrem, de coisa alheia móvel, mediante grave ameaça ou violência a pessoa - cf. artigo 157 do CPB. O modo como Xenofonte descreve a prática atribuída aos lacedemônios sugere que se refere ao crime de furto. Xenofonte não menciona o uso da ameaça ou da violência por ocasião da subtração da coisa alheia. Ao contrário, na *Constituição dos lacedemônios*, afirma que os meninos eram instruídos a praticar a subtração durante a noite, para que passassem despercebidos. Se à luz do dia, eram estimulados a preparar truques e dispor de informantes para o êxito da prática. Assim, consideramos adequado, neste caso, entender que a ação designada por κλέπτω refere-se ao crime definido em nossa lei como o de furto.

<sup>47</sup> Xenofonte. *Anabase*. IV, 6, 14-16.

<sup>48</sup> O episódio nos remete ao relato contido no canto X da *Ilíada*. Na ocasião, é o caso, também, de espionar o inimigo - desta vez, os troianos. Diomedes é voluntário e pede um companheiro para com ele executar a missão. Agamemnon permite que o próprio Diomedes escolha seu companheiro. Imediatamente, escolhe Odisseu, pois considera que, dentre todos os guerreiros, é este o mais industrioso. Odisseu contava a astúcia e a inteligência necessárias ao êxito da tarefa.

fama da virtude deve ser honrada. Em II, III, 18-20 esta fama merecerá nova menção. Desta vez, a menção é parte de uma estratégia de convencimento. Tissafernes, aliado de Artaxerxes, negocia os termos da trégua. Destaca que as terras sob seu domínio são vizinhas à Grécia. Falta-lhe interesse em conquistar inimigos entre os gregos. Por isso, lhes franqueará guias e mercados para o retorno. Diz querer ser lembrado pelo auxílio prestado aos gregos. Tissafernes reconhece, portanto, a força do inimigo. É verdade que quer ganhar-lhes a confiança, mas, para tanto, considera adequado reconhecer as desvantagens de tê-los como inimigos. Ademais, o apelo à virtude grega será recorrente nos discursos de Xenofonte. Esta excelência, herdada dos ancestrais, é o apoio ao qual devem recorrer na luta pela manutenção da vida na adversidade enfrentada.

O exército, porém, não traz apenas soldados e suas armas. A descrição de sua composição é rica. Nele, marcham também mulheres, crianças, escravos, amantes e arúspices. A expedição é composta ainda de animais de carga, gado de pequeno e de grande porte e carros. Carregam consigo tendas, utensílios e vasilhas para a preparação e consumo de alimentos etc. Podemos mesmo aproximar a expedição à imagem de uma cidade em marcha. A busca de provisões é constante. Há que guerrear, mas há sempre que procurar um vilarejo, uma cidade para comerciar ou, na ausência de dinheiro ou na recusa do comércio, para saquear. Durante a marcha, os animais, os carros e todos aqueles que não são soldados seguem pelo meio, protegidos pelas laterais, dianteira e retaguarda. A cidade itinerante precisa dormir, por isso é necessário procurar o lugar do pouso seguro dia após dia. Por vezes é preciso parar. Os presságios indicam a vontade dos deuses: não é tempo de seguir. Ou, para passar, há que construir uma ponte, alcançar um monte. Os doentes e feridos precisam de cuidados, então invadem-se cidades, aldeias e os nativos são impelidos a oferecer os cuidados imprescindíveis. Há ocasiões em que não há tempo de enterrar os mortos; a proximidade do inimigo obriga a seguir a diante. Guias são sequestrados.

Quanto ao lazer: para ele, no desenvolvimento da narrativa, só haverá condições para sua fruição com a chegada dos gregos ao mar, no capítulo oitavo do livro quarto. Nos passos finais do capítulo sétimo deste livro, o penúltimo, os gregos então alcançam o mar. A pátria está mais próxima. As esperanças são renovadas. O deserto foi superado. A expedição pode, enfim, ainda que brevemente, celebrar. Assim, em IV, VIII, 25-28 são organizados jogos em honra a Zeus, que os guardara, a Hércules, que os teria bem guiado, e a outros deuses benignos - cujos nomes não são mencionados. O holocausto é devidamente realizado. E Xenofonte relaciona os jogos havidos: Dracôncio de Esparta foi encarregado de preparar a corrida, na qual tomaram parte, sobretudo, jovens

prisioneiros. Para a corrida do dólico, mais de sessenta cretenses teriam se inscrito. Houve, ainda, corridas de cavalo. Lutas de pugilato e de pancrácio foram também disputadas. Xenofonte registra o entusiasmo do exército. Diz-nos que de todos os lados ouviam-se gritos, risos, exortações, escárnios. E faz questão de assinalar que tudo transcorreu sob a égide do espírito da maior e mais leal emulação<sup>49</sup>. Episódios semelhantes não serão mais mencionados. Contamos, no entanto, a descrição de dois banquetes dos quais participara Xenofonte. O que lhe chama a atenção em cada um deles é distinto. No primeiro, refere a um momento prioritariamente descontraído. Em VI, 1, 4-13, o exército está em Cotiora. Aborrecido com o saque promovido pelos gregos, o governador local envia uma embaixada ao acampamento do exército para negociar o fim das hostilidades. A embaixada é recebida sob as leis da hospitalidade e um farto banquete lhe é oferecido. O que temos então é a descrição detalhada das danças e das pantomimas, isto é, dos instrumentos musicais, das roupas dos dançarinos, dançarinas e atores (eles eram escravos e, por vezes, soldados), dos movimentos de dança, dos enredos encenados, assim como do leito no qual se reclinaram para jantar, dos utensílios para bebida e do espanto dos bárbaros diante de cada apresentação. Os entretenimentos oferecidos, porém, não deixam esquecer o caráter militar da expedição. Das quatro apresentações, nas duas primeiras e na última os artistas vestiam armaduras. As primeiras três incluíam lutas. Dançavam mesmo sem deixar as armas. O segundo banquete se dá em VII, III. Na Trácia, o exército grego é contratado por Seutes, um soberano. Xenofonte e outros capitães são convidados para um banquete em um de seus domínios. O ambiente, agora, é formal. Eles dividem a mesa com um rei. Entre os convivas estavam os mais importantes trácios do séquito de Seutes. Xenofonte alonga-se em narrar os protocolos no serviço dos alimentos e das bebidas. O rei é honrado com presentes de diferentes vassalos: um trouxe um cavalo branco, outro, um rapaz, um terceiro, roupas de mulheres; deram-lhe, ainda, uma taça de prata e um tapete caro. Brindaram-lhe a saúde. Para a oferta dos presentes havia também um protocolo. O banquete não chega ao fim sem o tempo das danças e das pantomimas, mas Xenofonte pouco se ocupa delas. A ocasião não é para a irreflexão e sim para a deferência e a diplomacia.

---

<sup>49</sup> É importante notar que a passagem parece destacar o gosto de Xenofonte pela moral agonal. O uso da palavra grega φιλονεικία - amor pela disputa, traduzida por Aquilino Ribeiro por “emulação”, - reforça nossa hipótese. Este elemento terá um papel fundamental na sua concepção da *paideia* ideal. Igualmente, o episódio nos remete à passagens da poesia épica grega nas quais jogos também são narrados. Lembremos, por exemplo, o canto XXIII, da *Iliada*, no qual celebram-se jogos fúnebres em honra a Pátroclo, ou o canto VIII, da *Odisséia*. Aqui, Odisseu participa de jogos organizados pelos fenícios e, mais uma vez, tem a oportunidade de mostrar a sua virtude. A escolha de Xenofonte em registrar ao menos um episódio no qual jogos são realizados pode indicar, sim, uma sua tentativa de associar os guerreiros da *Anabase* ao heróis da épica. Se assim for, o seu gosto pela moral agonal ganha maior destaque, uma vez que, sabemos, esta é a moral vigente na poesia épica de Homero.

Nesta cidade em marcha, decisões são tomadas. Qual formação deve ser adotada? Onde parar? Quando seguir? Para onde seguir? Em quem confiar? Quando pilhar? Como punir os faltosos? As decisões importantes são discutidas entre os estrategos. Se é necessário consultar os homens, cabe aos estrategos e aos seus oficiais superiores conversar com suas tropas. Em circunstâncias cruciais exortações são dirigidas ao corpo todo de soldados. Xenofonte não explicita as leis vigentes. Mas, a indisciplina, sobretudo, era punida, por vezes, com a morte. A probidade era exigida dos oficiais superiores. Há julgamentos, é certo. A posição hierárquica não exclui ou inibe a acusação. O uso da palavra é direito de todos<sup>50</sup>.

Eis o cenário desenhado por Xenofonte para o feito dos melhores. Ele próprio, sabemos, se destacará. Porém, não será o único. Dois outros heróis serão contados: Ciro, o jovem e Clearco de Esparta. Para eles, Xenofonte também compõe retratos. Tomemos, agora, a *Anabase* como repertório privilegiado de paradigmas de excelência humana.

## O PRÍNCIPE E O COMANDANTE

Para a construção dos retratos de homens paradigmáticos de *Anabase*, destacamos três procedimentos dos quais se vale Xenofonte. Um deles consiste em apresentar as principais características do retrato de um homem virtuoso no capítulo que se segue àquele que narra a sua morte. É o que ocorre no caso de Ciro, o jovem, e de Clearco de Esparta. Em tais capítulos, Xenofonte é, sobretudo, assertivo: descreve traços de caráter, atribui diretamente qualidades e, por vezes, defeitos. Ao lado deste procedimento, encontramos outro, que se consubstancia na narrativa dos feitos desses homens, na descrição de suas atitudes diante de situações adversas ou no relato do conteúdo de um discurso proferido pela personagem. Por meio deste conjunto de ações, Xenofonte nos deixa ver os valores morais que serviam de guia para esses homens de virtude. Os episódios nos quais estas ações modelares estão registradas espalham-se por toda a obra. Será este o artifício que usará para compor o seu próprio retrato. Os procedimentos não são excludentes. Para o retrato de Clearco contamos parte de um capítulo e a narração de algumas de suas ações paradigmáticas, contidas em outras partes do texto. Em menor medida, é também o que ocorre quanto ao retrato de

---

<sup>50</sup> O modo como o exército mercenário se apresenta organizado levou alguns estudiosos a investigar a possibilidade de estabelecer quais seriam os princípios políticos nele vigentes. Alguns vêem traços democráticos; outros oligárquicos. cf. RADIN, Max. *Xenophon's Ten Thousand* (In: *The Classical Journal*. v. 7, n. 2, p. 51-60, 1911) e ROY, J. *The mercenaries of Cyrus* (In: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. v. 16, n. 3. p. 287-323, 1967). A investigação pode ser proveitosa e oferecer elementos para a discussão sobre as ideias políticas de Xenofonte. Voltaremos ao tema, em alguma medida, nos capítulos seguintes.



Ciro. Ao mesmo tempo, no capítulo destinado ao príncipe, ali inclui já alguns de seus feitos. Mas, em especial, ao falar de Ciro e de Clearco, costumeiramente explicita o valor moral que motivava suas ações. Isto não ocorrerá quando ele próprio for o retratado. Em tais episódios é preciso inferir quais sejam os valores. Por vezes a tarefa interpretativa não é particularmente difícil; de modo geral, os elementos para tal inferência nos são fornecidos pelo próprio texto de Xenofonte. Há ocasiões, contudo, em que o cotejo com outros escritos de Xenofonte parece elucidar as dificuldades. O terceiro dos procedimentos está na referência a ações de personagens que se contrapõem àquelas realizadas pelos homens apresentados como paradigmas de virtudes. Para esses homens paradigmáticos, na *Anabase*, é possível encontrar personagens com perfis que lhes são opostos ou, verifica-se um paralelo entre as ações e concepções dos homens valorosos e as de outras personagens. Acontece, ainda, ser possível identificar uma personagem cujo perfil oferece um contraponto ao de um dos homens descritos como valorosos, sem que os traços desta personagem sejam muito desenvolvidos. Xenofonte, por exemplo, não terá um grande rival, mas o confronto entre as suas ações e concepções e as de outras personagens será constante.

O capítulo IX do livro primeiro, seguinte ao que narra a morte de Ciro, cumpre a função de apresentar as qualidades do príncipe. Nele Xenofonte reúne os principais elementos do retrato que constrói para o jovem Ciro. Indica alguns elementos da educação recebida pelo príncipe e descreve o homem e o governante que dela resultou. Segundo Xenofonte, Ciro teria sido educado sob as leis da Pérsia e, portanto, formado no culto à modéstia e ao pudor. Aprendeu a arte da cavalaria e da cinegética. A instrução militar não lhe faltou. E, desde cedo, o seu valor distinguiu-o dos demais<sup>51</sup>. Adulto, foi nomeado, pelo pai, sátrapa da Lídia, da Frígia Maior, da Capadócia e comandante das tropas mobilizáveis na planície do Castólio<sup>52</sup>. Nestas funções, teria se mostrado um bom administrador. As semelhanças entre o jovem Ciro e Ciro, o velho, da *Ciropédia*, são sensíveis. É mesmo Xenofonte quem os compara, no início do capítulo, ao afirmar que a opinião corrente dizia ser o jovem príncipe o homem que possuía em mais alto grau as virtudes de um rei, após o antigo Ciro<sup>53</sup>. A estrutura geral do capítulo assemelha-se igualmente à estrutura da *Ciropédia*. Em ambos os textos, Xenofonte inicia por narrar a educação dos príncipes, para então contar-nos os seus

---

<sup>51</sup> Sobre a educação do jovem Ciro cf. Xenofonte. *Anabase*. I, 9, 2-6.

<sup>52</sup> Idem, ibidem. I, 9, 7.

<sup>53</sup> Idem, ibidem. I, 9, 1.

grandes feitos, primeiro os da juventude, adiante os do homem de governo<sup>54</sup>. O cotejo entre as qualidades atribuídas aos dois Ciros é importante se considerarmos que Xenofonte vê em Ciro, o velho, o seu modelo de governante ideal. Para este modelo, pensamos, ele elabora ainda o antípoda, que encontramos na figura de Hierão. Ora, o tirano será um contraponto também para o jovem Ciro<sup>55</sup>.

O *Hierão* refere uma conversa havida entre o tirano Hierão e o poeta Simônides sobre o tema da relação entre o poder e a felicidade. A tese defendida nessa obra afirma que o tirano é o mais infeliz dos homens. Em favor da mesma ideia argumenta o Sócrates platônico do *Górgias*. A afirmação surpreende os interlocutores de Hierão e de Sócrates. No *Górgias*, Polo - o interlocutor de Sócrates nesta altura do diálogo - define o tirano como aquele que pode fazer “o que quiser na cidade: matar, exilar e agir a seu bel-prazer”<sup>56</sup>. Associa, portanto, o bem viver ao sentir prazer. Por isso, não é capaz de relacionar a infelicidade à figura do tirano. Ele não apenas considera sem crédito a afirmação socrática, como duvida que o próprio Sócrates acredite verdadeiramente no que defende<sup>57</sup>. No *Hierão*, é Simonides quem estranha a relação entre a infelicidade e o tirano. Ele lembra da opinião corrente, similar a que se ouviu de Polo no *Górgias*. O tirano é o único que pode desfrutar plenamente dos prazeres, por isso é ele também aquele que em mais alto grau conhece o

---

<sup>54</sup> As indicações sobre a formação do jovem Ciro são breves. Todavia, como dissemos, estas indicações estão em consonância com as descrições desenvolvidas, também por Xenofonte, na *Ciropédia*, relativas à formação de Ciro, o velho. As semelhanças, porém, não corroboram um eventual argumento que pretenda creditar a Xenofonte precisão no relato do que teria sido a formação da nobreza persa à época dos Ciros. Para uma tal avaliação, seria necessário adotar um critério exterior aos textos. Consideramos que as similaridades podem ser melhor apreciadas se nelas virmos o que, da educação dos príncipes, Xenofonte quis destacar. Esta análise, sim, será proveitosa para a investigação do tema da *paideia* em Xenofonte. O capítulo 9 do livro primeiro de *Anabase* pode, talvez, ser lido como uma síntese do que viria a ser, adiante, desenvolvido em *Ciropédia*.

<sup>55</sup> É certo que no texto da *Anabase* nos é já apresentado um antagonista para o príncipe: seu irmão, Artaxerxes. Sobre o rival de Ciro pouco nos fala Xenofonte. Na *Anabase*, a seu respeito, podemos apenas conjecturar. Sabemos o que ele não era. Ele não era mais apto para exercer o poder do que o irmão. Ao menos parece ser esta a opinião de Xenofonte. Podemos, ainda, traçar um paralelo entre o perfil construído por Xenofonte para o jovem Ciro e as exortações do ateniense dirigidas a Seutes, um soberano trácio, em VII, 7. Alguns capítulos antes, no segundo do livro sétimo, o exército grego é contratado por Seutes. O soldo devido não será pago. Xenofonte, enfim, decide reivindicar a quitação da dívida - VII, 7. No longo discurso que então profere alude a qualidades que esperava ver espelhadas nas ações de Seutes. Tais qualidades veremos atribuídas a Ciro, o jovem, no capítulo 9 do livro primeiro. Na ocasião, Xenofonte é assertivo e salienta que do bom governante espera-se o cumprimento da palavra empenhada. O governante, continua, tem a obrigação de ver na virtude, na justiça e na equanimidade os maiores bens, em detrimento da riqueza. Igualmente, deve saber que os súditos mantidos sob seu domínio por coação, e não por afeição, tendem mais facilmente à conjura e à insídia belicosa. Ao final, Seutes redime-se, ao menos no que se refere ao seu compromisso com os gregos, pagando-lhes o soldo devido. Estas exortações xenofônicas veremos proferidas, mais uma vez, agora, na formulação empregada pelo poeta Simonides, no *Hierão*. De qualquer modo, as semelhanças entre os Ciros nos autorizam a ver em Hierão também o oposto do homem e do governante representados por Ciro, o jovem.

<sup>56</sup> Platão. *Górgias*. 469c. Tradução Carlos Alberto Nunes.

<sup>57</sup> Idem, *ibidem*, 471e.

bem viver. Simonides toma a tese de Hierão por inacreditável<sup>58</sup>. Se verdadeira, como justificar o fascínio dos homens pelo poder absoluto? Mas as razões que fazem o Sócrates platônico e o Hierão xenofôntico esposarem a mesma opinião sobre a condição do tirano são de ordens diversas. Em ambos os casos, é certo, se operará uma argumentação que pretende dissociar o viver bem do sentir prazer. Porém, no caso do diálogo platônico, a preocupação é, claramente, moral<sup>59</sup>. Já a argumentação que encontramos em *Hierão* não se ocupa, em uma primeira análise, com o problema moral. Aqui, mais do que dissociar o viver bem do sentir prazer, veremos a defesa da ideia de que a condição de tirano afasta o prazer. Aqueles que não experimentam a ausência do prazer não podem, de fato, desfrutar do prazer. É a privação que faz do sono um conforto, por exemplo. E é a restrição que dá sabor aos alimentos; a bebida só sacia quem sente sede. Se o tirano não passa por privações ou restrições, não conhece o prazer. O que faz Xenofonte é desconstruir a opinião corrente sobre a condição do tirano a partir do próprio senso comum no qual ela foi engendrada. Por isso, não precisa recorrer a uma avaliação moral da ação do tirano. O que nos interessa, no entanto, é que entre as carências impostas àquele que exerce o poder absoluto, Hierão destaca a vida sem honras e sem apreço como a mais grave. Todas as honras que lhes são cedidas e o amor que lhe é devotado são frutos do temor. Os elogios não podem ser tomados por desinteressados, os amigos e os aliados não podem ser tidos por absolutamente fiéis. Aparentemente, o diálogo ocupa-se com a vida particular do tirano. Contudo, o que também está em jogo aqui é o tema da manutenção do poder. Um tirano sem uma rede de amigos e aliados pode mais facilmente ser destituído. Mas o problema pode ser resolvido. Como se falasse apenas de uma questão da vida privada, o poeta se dispõe a ensinar Hierão a criar as condições necessárias para reverter a falha. A lição a ser aprendida é a de como tornar-se agradável aos súbitos, amigos e aliados. É preciso convencer quanto à eficácia da lição. Assim, Simonides explica o que diferencia o homem de virtude das bestas. Os homens, como os demais seres vivos, desejam satisfazer os apetites do corpo - comida, bebida, sono, sexo. Contudo, dos homens, há aqueles que desejam também as honras. De fato, diz Simonides, nem todos os homens nutrem tal ambição; os que as nutrem e as conquistam são verdadeiramente homens valorosos<sup>60</sup>. A tese apresentada por Simônides sobre a natureza do homem é a primeira

---

<sup>58</sup> Xenofonte. *Hierão*. 1, 9.

<sup>59</sup> De modo geral, para o Sócrates platônico do *Górgias*, o bem viver só pode ser alcançado se a conduta humana for adequada ao bom, ao belo e ao justo. Ocorre que, para o Sócrates platônico, agir injustamente e não sofrer as punições devidas é o pior dos males. O bom e o belo se medem pelo prazer que proporcionam ou pela utilidade ou por ambos. Cometer injustiça não é mais doloroso do que dela ser vítima, mas resulta em mal maior. A reparação da injustiça vem com o castigo; a cura da doença, com a medicina; a eliminação da pobreza, com a economia. Sem castigo, não há reparação. Assim, o maior dos males é cometer injustiça e não ser punido. *Se fazer o que se quer* inclui a prática da injustiça e se este é o privilégio atribuído ao tirano, ele não conhece o bem viver - cf. Platão. *Górgias*. 474c-496a.

<sup>60</sup> Xenofonte. *Hierão*. 7, 3-4.

premissa de um seu argumento que pretende convencer o tirano a honrar, publicamente, entre particulares, aqueles que se distinguem em valor. A segunda premissa do argumento - que não será explicada ou justificada, como a primeira - diz que é acertado considerar que os poderosos, porque dispõem do poder, desfrutam de um certo favor dos deuses. Conclui Simônides que as honras recebidas de um homem com este atributo terão maior valor. Logo, entre aqueles que as ambicionam, preferirão dele recebê-las<sup>61</sup>. A conclusão impõe para o tirano a necessidade de uma determinada ação: honrar publicamente os virtuosos. O critério é o mérito individual. Distinguir os valorosos é um meio de tornar-se agradável ao súditos, amigos e aliados. Mas a lição de Simônides é específica, isto é, não basta honrar os valorosos, há que honrá-los publicamente. É necessário que todos vejam a ação do governante. É por meio dela que os demais poderão ajuizar o quão justo é o governante, porque reconhece o mérito individual, o quão liberal é seu coração, porque presenteia fartamente os merecedores e o quão confiável é, porque os serviços a ele prestados e a amizade que lhe for conferida serão certamente recompensados. Ciro, o jovem, por outro lado, já conhecia a lição. Em *Anabase*, as ações do jovem Ciro dão forma às lições de Simônides. O príncipe mostrava-se devotado em tornar-se agradável e sabia da importância da distribuição pública de honrarias e do reconhecimento público do mérito daqueles que, de algum modo, se destacavam. Mostrava-se habilidoso, portanto, em criar para si a imagem de um homem justo, agradável e confiável. Pelas ações e não apenas pelas palavras, buscava um ânimo favorável de súditos, amigos e aliados. A liberalidade, por exemplo, praticava-a ostensivamente:

Também ninguém distribuía dádivas com mão mais liberal, segundo os gostos e necessidades de cada um. Se lhe ofereciam ricas vestes, armas preciosas, não tardava que as desse aos da sua roda, alegando que um homem não podia trazer mais que uma roupa e pôr à cinta mais que uma espada, e que os amigos bem ataviados eram o melhor ornamento do príncipe. Não espanta que levasse a melhor aos amigos em matéria de munificência, pois era mais poderoso que eles; mais para admirar era que os excedesse na arte de ser deferente e no desejo de ser agradável ao seu próximo. Muitas vezes mandava aos amigos um garrafão de vinho, apenas encetado, com estas palavras: “Há muito tempo que não provo melhor; bebe-lhe bem com os teus e que te preste”. Também lhes mandava uma perna de

---

<sup>61</sup> Xenofonte, *Hierão*. 8, 3-5.

ganso, pãezinhos, lambiscos, com recados deste teor: “Ciro regalou-se com o petisco que aí vai; que tal?”<sup>62</sup>

O acerto da tese sobre a natureza humana defendida por Simônides verifica-se também neste capítulo reservado ao retrato do príncipe. Aqui, Xenofonte esclarece que os homens, sob o domínio de Ciro, competiam em virtude, almejando as distinções reais. Os virtuosos, porque assim o eram e porque mereciam a beneficência de Ciro, eram tidos por gente de sorte<sup>63</sup>. Todavia, a distribuição de honras públicas não é a única lição que deve aprender o tirano. Simonides sugere, ainda, que Hierão favoreça o enriquecimento dos seus governados, justamente o que fazia o jovem Ciro, o qual impunha restrições apenas ao enriquecimento ilícito<sup>64</sup>.

Ao retrato do jovem príncipe, Xenofonte acrescenta a qualidade de pio<sup>65</sup>, o zelo na aplicação da justiça e o rigor na pontualidade<sup>66</sup>; diz-nos, ainda, que era conhecido por cumprir os pactos e as promessas feitas<sup>67</sup> e por garantir a segurança de seus súditos, sendo implacável com os inimigos e com os faltosos<sup>68</sup>. Um episódio, em *Anabase*, que ocupa todo o capítulo VI do primeiro livro, ilustra a afirmação xenofônica. Orontas, antes aliado de Artaxerxes, reconciliara-se com Ciro e passava por guerreiro habilidoso. Entretanto, a traição não tardou. Uma das tropas de bárbaros foi posta sob sua responsabilidade. Considerando que seria seguido pelos seus então subordinados,

---

<sup>62</sup> Xenofonte. *Anabase*. I, 9, 22-26. Cf. também episódio em I, 2, 27. Neste passo, Xenofonte não apenas nos refere a liberalidade de Ciro, como a ilustra. A mesma liberalidade é marca do retrato elaborada para Ciro, o velho, de *Ciropédia*: “Em primeiro lugar, não perdia ocasião de demonstrar constante e extrema bondade de alma; pensava que, assim como não é fácil estimar a quem detesta, nem querer bem a quem nos quer mal, tampouco poderá quem supõe gozar de afeições detestar as pessoas de quem se reconhece estimado e benquisto. Por isso, enquanto não estava muito ao seu alcance beneficiar com dádivas em dinheiro, procurava conquistar o afeto dos de sua roda mostrando-se previdente em seu benefício, afadigando-se por eles, manifestando júbilo por suas venturas e pesar por seus infortúnio; quando, porém, as condições lhe permitiram beneficiá-los com dádivas, ele, parece, pensava, em primeiro lugar, que, sem maior dispêndio, nenhum outro favor é mais agradável aos homens do que a participação na comida e bebida. Por assim pensar, começou por determinar que em sua mesa pusessem invariavelmente em quantidade suficiente para grande número de pessoas os alimentos servidos a ele; tudo quanto, servido, não era consumido por ele e seus convivas, distribuía a amigos a quem desejava mostrar que os tinha na lembrança ou em simpatia. Enviava-o também àqueles cuja atuação lhe agradara nas guarnições, em seu serviço pessoal ou em quaisquer atividades, para significar que o propósito de ser-lhe agradável não passava despercebido (...) Passo agora a mostrar como nas demais maneiras de obsequiar ele vencia também largamente. Como sobrepujava os homens nos rendimentos auferidos, ainda mais os sobrepujava na distribuição de suas dádivas (...) De quem, com efeito, se apontam amigos mais ricos do que os do rei da Pérsia? (...) De quem se conhecem presentes tais como alguns do rei, por exemplo, braceletes, colares, cavalos de bridão dourado?” (Idem. *Ciropédia*. VIII, 2, 1-5. Tradução Jaime Bruna).

<sup>63</sup> Xenofonte. *Anabase*. I, 9, 14-15.

<sup>64</sup> Idem, *ibidem*. I, 9, 19.

<sup>65</sup> Idem, *ibidem*. I, 8, 15.

<sup>66</sup> Idem, *ibidem*. I, 9, 16.

<sup>67</sup> Idem, *ibidem*. I, 9, 7-8.

<sup>68</sup> Idem, *ibidem*. I, 9, 11-13.

escreveu uma carta para Artaxerxes, exortando-o a recebê-lo como amigo. A carta extraviou-se para as mãos de Ciro. Orontas é preso, interrogado pessoalmente por Ciro, julgado e condenado à pena capital. O episódio não transcorre sem que Xenofonte relate o interrogatório - cujo teor teria ouvido de Clearco, presente no julgamento. A descrição do que foi dito parece querer esclarecer a justiça da pena recebida pelo réu e, em consequência, a justiça da decisão de Ciro. Duas das respostas de Orontas merecem atenção. Perguntado se sofrera ofensas por parte de Ciro, afirma que não. Perguntado se jurara fidelidade ao príncipe, responde que sim. O crime de Orontas é grave: traiu a quem nunca o ofendera e a quem jurara fidelidade. A severidade da pena está justificada. A justiça está ao lado de Ciro e a sua implacabilidade com os faltosos está ilustrada.

Buscando oferecer provas da veracidade do retrato que traçou para Ciro, no qual o representa como homem justo, confiável, liberal e assim tido pelos que o cercavam, Xenofonte conta-nos episódios em que o príncipe recebeu demonstrações de lealdade. Após a morte de Dário, os vassalos palacianos do rei e todos os governados de Ciro apoiaram-no na disputa pelo trono da Pérsia - a exceção foi Orontas. Declarada a guerra, alguns dos favoritos de Artaxerxes desertaram em favor de Ciro. Quando foi morto, Artápata, um de seus comandados, teria se lançado do cavalo sobre o corpo do príncipe, cobrindo-o. Assim, Artápata, sem pensar, colocara em risco a sua vida para proteger Ciro. Em outra versão, também apresentada por Xenofonte, Artápata, sensibilizado com a imagem da morte de seu príncipe, imediatamente teria posto fim também a sua vida.

A morte prematura impediu Ciro de realizar novos grandes feitos. Ele conhecia o perigo que iria enfrentar. Em I, VII, 9, os capitães consideram que Ciro deve vir na retaguarda quando da batalha com o exército de Artaxerxes. Ciro não acolhe com simpatia as admoestações. Cômico do perigo, conhece, na mesma medida, o seu dever: lutar corpo a corpo com o irmão. Artaxerxes não hesitaria. Ele também não. A façanha deve ser grande. Há que honrar a virtude dos antepassados. Ademais, é Xenofonte quem nos conta que, na opinião de Ciro, o governante deveria superar os demais em virtude<sup>69</sup>. Na verdade, Ciro, o jovem, é o governante ideal que não pôde governar. A potencialidade de sua excelência como governante não pode se realizar plenamente, uma vez que o posto e o poder almejados não foram alcançados. Somente neste lugar privilegiado a potência se tornaria ato. Mas a sua gesta merece ser lembrada, pois não foi executada com menor grau de excelência.

---

<sup>69</sup> Xenofonte. *Anabase*. I, 9, 10.

Contudo, a saga na *Anabase* continua. E se o destino trágico arrebatou o primeiro herói da trama, eis a ocasião para um novo herói: Clearco. A sua sorte não será diferente.

Após a narração da morte, o encômio. Assim procedera Xenofonte na construção do retrato de Ciro, o jovem. Eis o procedimento também para a elaboração do retrato de Clearco. Em II, 6, o comandante espartano é degolado. Mas o capítulo seguinte, o sexto do livro segundo, não é dedicado apenas a Clearco. Este não morre desacompanhado. Ao seu lado, outros comandantes gregos foram executados. O capítulo conterà então um breve retrato também de Próximo da Beócia e Menão da Tessália. É verdade que Xenofonte se alongará mais na descrição de suas impressões sobre Clearco; os retratos de Próximo e Menão parecem ter uma função específica no capítulo. Podemos tomá-los como contrapontos relativamente àquele que é traçado para Clearco. Próximo é descrito como um homem honesto, mas incapaz de obter respeito ou temor de seus comandados<sup>70</sup>. Menão é tido por homem afeito à cupidez, ao perjúrio e à falsidade. Aspirava apenas ao poder e ao dinheiro e orgulhava-se de seu talento para o engodo. A sua vilania, ao fim, rendeu-lhe uma morte desonrosa. Reconhecendo a virtude do inimigo, Artaxerxes ordenou para Clearco e para os demais capitães uma morte honrosa: a decapitação. Quanto a Menão, fê-lo sofrer suplícios pelo período de um ano, pelos seus delitos, para somente então executá-lo<sup>71</sup>. Mas Clearco contava a honestidade que faltava a Menão e a habilidade para o comando da qual carecia Próximo. Era apaixonado pelas armas e possuía as qualidades necessárias para a atividade militar. Atraía-o o perigo, procurava-o, e, diante dele, sabia agir com prudência<sup>72</sup>. Quando da oportunidade de retirar-se das batalhas, preferiu a guerra. Impunha adequadamente a disciplina a sua tropa<sup>73</sup>. Ocupava-se em sanar as necessidades de seus soldados<sup>74</sup>. Não era seguido porque inspirasse amizade, pois, de fato, não a inspirava, porém sob seu comando os homens habituavam-se às vitórias<sup>75</sup>. Contudo, os elementos que compõem o retrato xenofônico de Clearco não se encontram todos em II,VI; episódios de capítulos anteriores são essenciais à caracterização desta personagem.

---

<sup>70</sup> Para o retrato de Próximo cf. Xenofonte. *Anabase*. II, 6, 16-20.

<sup>71</sup> Quanto ao retrato de Menão cf. Idem, *ibidem*. II, 6, 21-29.

<sup>72</sup> Idem, *ibidem*. II, 6, 6-7.

<sup>73</sup> Idem, *ibidem*. II, 6, 9-10.

<sup>74</sup> Idem, *ibidem*. II, 6, 8.

<sup>75</sup> Idem, *ibidem*. II, 6, 12-14.

Xenofonte põe em evidência, por exemplo, a habilidade de Clearco na resolução de conflitos. Em I, III, os soldados esperam. Neste episódio, já mencionado, a tropa se recusa a seguir. Suspeitavam que marchavam contra Artaxerxes e temem. É preciso que Clearco os convença a permanecer na empreitada. Para tanto, ele se vale da palavra, mas da palavra certa e dita nas condições adequadas. Ausentes estas condições, Clearco se esforçará para criá-las. Assim, antes de proferir quaisquer palavras, ele prefere mostrar à tropa a imagem de seu sofrimento. Convoca os soldados e diante deles se põe em silêncio, hirto, em prantos. O espanto invade a soldadesca. A tropa não está mais frente ao homem que a obriga a fazer o que teme, mas sim ante a um homem que sofre. É então a hora de falar. Clearco expõe o seu dilema. Ligado pelas leis de hospitalidade a Ciro, deve-lhe fidelidade, a mesma que o liga a sua tropa. Se os soldados se retiram e ele os acompanha, estará a trair Ciro; se segue Ciro sem a tropa, a traição é contra os soldados. Clearco diz preferir a tropa.

Não quero que se diga, tendo eu capitaneado gregos em terra estrangeira, que os traí e lhes preferi aos bárbaros. Não, tal labéu não recairá sobre o meu nome. Já que recusais obedecer-me e seguir-me, sou eu que vos sigo. A minha sorte será a vossa. Vós é que sois a minha pátria, os meus amigos, os meus camaradas. Convosco honro-me de ser quem sou; sem vós não me julgo com dignidade bastante para prestar auxílio a um amigo ou repelir a afronta dum adversário. Ficai, pois, descansados que, para onde vós fordes, vou eu.<sup>76</sup>

O estratagema está iniciado. Ao se colocar ao lado dos soldados passa a ser visto como um aliado. As ações, porém, devem expressar o mesmo que as palavras. Assim, chamado para uma audiência com o príncipe, Clearco não comparece. Envia-lhe, no entanto, um recado: pede paciência e sugere que Ciro lhe faça um novo convite. O convite é feito. Clearco mantém o plano e, mais uma vez, recusa. Os soldados observam. Agora, novamente, é tempo de falar com a tropa, cujo ânimo estará receptivo a novas ponderações. O objetivo é levar os soldados a considerar que não lhes resta outra opção senão acompanhar Ciro e, sobretudo, fazê-los crer responsáveis pela decisão. Neste novo discurso pode concentrar-se em mostrar as desvantagens da deserção. Sem o apoio de Ciro, não há soldo ou mantimentos, não há guias para o caminho de volta, não há garantias para uma permanência segura e há o risco de fazer do príncipe um inimigo. A tropa, finalmente, é capaz de ouvi-lo, muitos soldados falam, muitos aderem aos conselhos de Clearco e decidem prosseguir. A habilidade de Clearco na administração dos desejos e dos temores de seus subordinados se evidencia. Ele conhece os segredos para o comando dos homens e sabe agir com prudência diante da adversidade.

---

<sup>76</sup> Xenofonte. *Anabase*. I, 3, 5-6.



A piedade não lhe faltava. Na *Anabase*, sacrifica aos deuses<sup>77</sup> e refere o temor reverencial que a eles devotava<sup>78</sup>. Quando no comando dos gregos<sup>79</sup>, Clearco não terá oportunidades para mostrar suas virtudes em batalha. Eles os comanda após a morte de Ciro, ocasião em que os bárbaros lhes exigem a rendição. Durante as dezenas de dias que então se arrastam, o tempo é de espera, de pequenos avanços por terra e de negociações de paz. A virtude de Clearco se verificará mesmo na rapidez de seu raciocínio e nas difíceis decisões que prontamente deveriam ser tomadas na busca da salvaguarda da vida dos soldados. A rapidez de seu raciocínio é ilustrada em passos como os contidos em II, II, 19-21. Nesta altura, a trégua ainda não fora acordada. Os gregos marcham, sob o olhar do inimigo. Durante a noite, acampados, o pânico os alcança. Supõem ouvir os ruídos do inimigo. Chegando o dia, ciente do temor da soldadesca, Clearco faz anunciar o prêmio de um talento de prata para aquele que descobrisse quem cometera o erro de soltar um burro no acampamento. Os ânimos se acalmam. Os soldados atribuem os ruídos à atividade noturna do animal. O ardil de Clearco devolve a tranquilidade ao exército. Ou ainda, como no episódio de II, IV, 15-22. Na ocasião, Próximo e Xenofonte recebem informações sobre um possível ataque bárbaro durante a noite. O plano do inimigo consistia em atravessar a ponte do rio Tigre ao encontro do acampamento grego e cortar a ponte, impedindo assim uma eventual fuga grega na oportunidade do combate. Clearco ouve a notícia. Um jovem soldado toma a palavra e argumenta em favor da ineficiência do plano. Realizado o ataque, se vencedores, os bárbaros não teriam razões para cortar a ponte. Se vencidos, sem a ponte, também eles não logriam a fuga. Clearco, então, recolhe informes sobre a região e descobre que é vasta em aldeias e cidades importantes. Imediatamente, percebe a farsa. A destruição da ponte era desvantajosa para os bárbaros. Por isso, buscavam um modo de impedi-la e espalham a notícia do ataque. Ocorre que, sem a ponte, não havia como chegar ao exército grego, o qual, por sua vez, estaria então recolhido a uma terra farta em recursos. Ali, os gregos poderiam permanecer longamente e se fortalecer. Novamente, Clearco, porque logo descobre a farsa, promove a tranquilidade. A seriedade de seu comando, mencionada por Xenofonte, verifica-se, por exemplo, nos passos contidos em I, V, 11. Dois soldados, um de Clearco e outro de Menão, brigam. Ao saber da rixa, Clearco julga que a razão está ao lado do seu subordinado. Reage prontamente e bate no soldado das tropas de Menão. A disciplina, impunha com mãos firmes. A punição, promovia pessoalmente.

---

<sup>77</sup> Xenofonte. *Anabase*. II, 2, 3.

<sup>78</sup> Idem, *ibidem*. II, 5, 7.

<sup>79</sup> Cf. Idem, *ibidem*. II, 2, 5. Clearco assume o comando dos gregos.

Por fim, a imprudência. A prudência que lhe era habitual dá lugar à escolha imprudente. A escolha resultará fatal. Chegamos ao capítulo V do segundo livro. O tempo é, já, o de tréguas. Mas rumores invadem o acampamento grego. Teme-se o recomeço das hostilidades. Clearco vai ter com Tissafernes: investiga a verdade sobre os boatos. A conversa finda em bons termos. Os rumores são falsos; obra de traidores - é a palavra de Tissafernes. Este, porém, solicita um seu encontro com todos os oficiais superiores gregos. É preciso solapar as suspeitas e encontrar os traidores, para lhes impor as penas devidas. De volta aos seus, Clearco refere o pedido do bárbaro. Seguem-se deliberações. Alguns soldados argumentam em favor da imprudência da satisfação do pedido. Não viam em Tissafernes um homem confiável. Clearco insiste com energia. Xenofonte não explica a razão da insistência. O capitão espartano e outros quatro oficiais superiores, acompanhados de vinte comandantes de tropa, dirigem-se ao acampamento bárbaro. Clearco e os oficiais entram na tenda de Tissafernes e de lá saem presos. Adiante, a morte. Todos os demais vinte comandantes são mortos, como também muitos dos duzentos gregos que seguiam, de longe, seus superiores. Tissafernes, ímpio, porque quebrara o tratado de paz celebrado sob o olhar dos deuses, é o seu rival.

No comando dos gregos, sucede-lhe Xenofonte. O persa que os comandava perdeu a guerra e é morto. O espartano que pretendia devolvê-los à pátria é traído e assassinado. É chegada a vez do ateniense. Ele será o líder oportuno que logrará manter em segurança e garantir o retorno do exército mercenário. Os homens que o antecederam foram especiais. Ambos virtuosos, cujas gestas são pelo próprio Xenofonte registradas. Aquele que ocupará o lugar que antes lhes foi devido deve, portanto, igualar-se em qualidades, se não superá-los. Xenofonte os superará, pois será o ateniense que fará o que o melhor dentre os persas e o melhor dentre os espartanos não conseguiram.

## **O XENOFONTE DE XENOFONTE**

Na composição do retrato de Xenofonte serão fundamentais os discursos proferidos pela personagem que carrega seu nome. Neles nos são apresentadas as características que farão dela um modelo para a emulação.

Nos primeiros dois livros da *Anabase*, Xenofonte é mencionado nominalmente em três oportunidades - I, VIII, 14-17; II, IV, 15 e II, V, 37-42; duas vezes, ele vem ligado à figura de Próximo - II, IV, 15 e II, V, 37-42 - e uma vez é designada a sua origem, Atenas - II, V, 37. Estas

menções são breves e marcam a presença de Xenofonte no exército grego. Há que se notar, no entanto, a passagem na qual se manifesta a personagem Teopompos. Paul Masqueray, na introdução da sua tradução da *Anabase*, identifica a personagem Teopompos de Atenas com Xenofonte<sup>80</sup>. Esta personagem, cuja única menção encontramos em II, I, 12-13, aponta importantes características para a composição do retrato de Xenofonte. A passagem refere-se ao episódio no qual Artaxerxes exige dos gregos a entrega das armas e a rendição. O arauto responsável pela transmissão da mensagem real é Falino, o único grego entre os arautos de Artaxerxes. Teopompos-Xenofonte toma a palavra para defender a manutenção das armas em poder dos gregos.

Bem vês, Falino - proferiu Xenofonte (Teopompos), de Atenas - que não possuímos outros bens além das armas e da coragem (ἀρετή). Enquanto tivermos armas, a coragem não quebra; se a entregássemos, não ia jurar que conservássemos a própria vida. Não te ponhas pois a imaginar que vamos privar-nos do único bem que nos resta; e que bem?! Pode até acontecer que tenhamos de servir-nos dele para nos empossarmos dos vossos!<sup>81</sup>

A resposta de Falino à intervenção de Teopompos-Xenofonte qualifica o seu interlocutor como alguém que se expressa de modo digno de nota:

Tendo ouvido isso, Falino riu e disse: Mas te assemelhas a um filósofo, jovem homem, e falas não sem graciosidade.<sup>82</sup>

Falino destaca a sua juventude, mas não esclarece o que considera próprio do filósofo. A associação entre Teopompos-Xenofonte e a filosofia, aqui, pode mesmo ser depreciativa. Este homem, que a Falino assemelha-se a um filósofo, é um jovem. Falino ri das palavras deste jovem e desqualifica seu argumento.

Mas repara que é loucura imaginar que podeis resistir com vossa valentia à fortaleza ilimitada de el-rei.<sup>83</sup>

Ainda que com palavras bem ditas (οὐκ ἀχάριστα), o argumento do jovem seria de uma pretensão pueril. Ora, na literatura grega não é incomum a associação do filósofo ao tolo. Lembremos dois exemplos: as anedotas sobre Tales de Mileto e a comédia aristofânica, *As Nuvens*.

---

<sup>80</sup> A identificação da personagem Teopompos com Xenofonte é revelada pelos manuscritos que contêm o texto da *Anabase* — cf. notas 1 e 2 da p. III da introdução de Paul Masqueray à edição da Les Belles Lettres da *Anabase*.

<sup>81</sup> Xenofonte. *Anabase*. II, 1, 12. O tradutor português Aquilino Ribeiro identifica, de pronto, Teopompos com Xenofonte, e suprime o pseudônimo — cf. Xenofonte. *A retirada dos dez mil*. Tradução Aquilino Ribeiro. Lisboa: Livraria Bertrand, 1957. p. 88. O tradutor da versão para o inglês, pela Loeb, Carleton L. Brownson, também prefere suprimir o pseudônimo, embora registre o seu uso em alguns manuscritos — cf. Xenophon. *Anabasis*. Tradução Carleton L. Brownson. London: Loeb Classical Library, 1998. p. 152-153.

<sup>82</sup> Idem, ibidem. II, 1, 13. Nossa tradução. “Ακούσας δὲ ταῦθα ὁ Φαλίνοσ ἐγέλασε καὶ εἶπεν ὁ ἄλλὰ φιλοσόφω μὲν ἔοικας, ὦ νεανίσκε, καὶ λέγεις οὐκ ἀχάριστα (...)”.

<sup>83</sup> Idem, ibidem. II, 1, 13. Tradução Aquilino Ribeiro.

Sobre Tales, conta-se que certa vez, ocupado com a investigação dos astros, caiu em um poço. Observado por uma sua escrava trácia, esta não pode conter o riso<sup>84</sup>. Em *As Nuvens*, Sócrates, boquiaberto, pesquisando os caminhos e evoluções da lua, é surpreendido pelos dejetos de uma lagartixa<sup>85</sup>. Os episódios ilustram a ideia segunda a qual o filósofo é um indivíduo alheio às demandas do mundo *real*. A investigação filosófica operaria no indivíduo uma espécie de rapto mental que o distancia do mundo *real* e o faz aparecer para o leigo como objeto de escárnio.

Se a associação das palavras do jovem à filosofia pode ser lida sob um sinal negativo, isto é, como um artifício no combate ao argumento do adversário de discussão, pode também ser lida sob um sinal positivo. De algum modo, Xenofonte associou a si próprio à filosofia, ainda que, como

---

<sup>84</sup> Platão. *Teeteto*. 174a.

<sup>85</sup> Aristófanes. *As Nuvens*. v. 170-174.

mencionamos, o que se entende por filosofia não seja explicitado<sup>86</sup>. Adiante, a adequação do conteúdo das palavras do jovem será confirmada. Se aqui elas são depreciadas e tidas por pueris, nos passos seguintes serão concordes com as ações de um homem experiente. O capítulo primeiro do livro segundo termina com a decisão de Clearco de manter as armas em poder dos gregos. Ora,

---

<sup>86</sup> Na obras de Xenofonte não encontraremos uma definição do que ele considera ser a *filosofia*. No entanto, a partir da leitura de seus escritos é possível inferir que Xenofonte pensa a *filosofia* como uma prática reflexiva que opera em um nível para além do que nos é oferecido pelas aparências (cf., por exemplo, Xenofonte. *Hierão*. 2, 3-6). Essa prática de reflexão está sempre ligada à adesão a um certo modelo de vida, guiado pela virtude e pelo bem (cf., por exemplo, Idem. *Memoráveis*. I, 1, 16), do qual Sócrates é o modelo paradigmático. Nas *Memoráveis*, por exemplo, Xenofonte se propõe a mostrar como Sócrates tornava melhores os homens pelas *palavras* e pela *ação* (ver, por exemplo, Idem, *ibidem*. I, 2, 3; I, 3, 1). A reflexão filosófica, em Xenofonte, precisa ter por resultado um certo modo de vida ou certas ações. Mas, ainda que ele não nos ofereça diretamente a sua definição de *filosofia*, no *Sobre a caça*, distingue claramente os filósofos dos sofistas. Neste texto, no capítulo 13, ele faz uma crítica severa ao ensino dos sofistas. Diz não conhecer nenhum homem que tenha sido guiado à virtude por um dos sofistas de seu tempo. Em parte, a sua crítica se concentra em um certo uso das palavras feito pelos sofistas. Xenofonte está convencido de que as palavras nada podem ensinar. Apenas as máximas ensinam. Na verdade, para Xenofonte, as palavras usadas com engenho ou não, devem indicar um conteúdo que estimule os homens à virtude. Se usadas assim, tornam-se máximas. Por isso, toma os sofistas por enganadores; homens que sabem usar as palavras, mas que nada sabem sobre o bem e a virtude. Acusa-os, então, de escrever livros sobre temas inúteis. De outro lado, critica-os por associarem-se aos homens ou por escreverem apenas em vista do lucro pessoal. Assim, chama de sofistas àqueles que são engenhosos com as palavras, que nada sabem sobre o bem e a virtude e que se põe à caça de jovens ricos. Dá o nome de filósofos àqueles que são engenhosos com as ideias e que compartilham sua amizade com todos os homens, independentemente de suas riquezas (cf. Idem. *Sobre a caça*. 13, 1-9). Contudo, Xenofonte pode usar o termo σοφιστής sem o sinal negativo que lhe atribui no *Sobre a caça*. Nesse caso, σοφιστής é usado no sentido de mestre em uma determinada arte, tal como é usado por Heródoto, em *Histórias*, por exemplo, em I, 29, ao se referir aos sábios da Grécia (para essas nossas considerações sobre o sentido do termo σοφιστής, valemo-nos de CHROUST, Anton-Hermann. *Philosophy: Its Essence and Meaning in the Ancient World*. In: *The Philosophical Review*. v. 56. n. 1, 1947, p. 19-58). Exemplos desse uso, encontraremos em dois episódios da *Ciropédia*. No primeiro episódio, em VI, 1, 41, uma personagem, Araspas, diz que aprendera com Eros haver nos homens duas almas, a que deseja o que é bom e honroso e a que deseja o que é mau e torpe. Ao mencionar o mestre ocasional, Araspas o chama de injusto sofista (ἀδίκος σοφιστής). Ainda que qualifique de injusto o mestre, nesse caso, possivelmente porque o ensinamento lhe causou sofrimento — veremos no capítulo 3, Araspas aproxima da atividade de *filosofiar* (φιλοσοφῆω) o conteúdo aprendido. No segundo episódio, Xenofonte menciona que Tigrane, príncipe armênio, na juventude companheiro de equitação de Ciro, o velho, se fazia então acompanhar de um sofista (Xenofonte. *Ciropédia*. III, 1, 14). E será apenas porque Tigrane se fizera acompanhar de um sofista, na juventude, que Ciro lhe concederá o direito à palavra. Na ocasião, anos após o período em que os jovens conviveram, o pai de Tigrane esta sob julgamento. Neste julgamento, Ciro é a lei e o juiz. O pai de Tigrane, o rei armênio, traiu Ciro. Qual a pena adequada ao traidor? Se quisermos, poderíamos supor que, neste caso, a tese forte seria aquela que proporia como pena adequada a morte. A tese fraca proporia a absolvição. Ciro parece ser o representante da tese forte, porque pretendia matar o rei traidor. Tigrane apareceria-nos, então, como o representante da tese fraca, já que a ele coube defender o pai. Assim, talvez, no discurso de defesa de Tigrane que se segue, pudéssemos auferir algo do que ele aprendera junto ao sofista. O príncipe armênio argumenta que o traidor absolvido, grato diante da pena que lhe fora afastada, se mostraria o mais fiel dos servidores. Ao final, Tigrane dissuade Ciro de suas intenções iniciais. Poderíamos supor que Tigrane teria aprendido com o sofista a vencer, nos discursos, com a tese fraca. Se assim fosse, Xenofonte estaria usando σοφιστής com o sentido pejorativo que o termo já carregava nos séculos V e IV a.C. É certo, porém, que interessava a Ciro a absolvição do rei armênio. Este, de fato, lhe seria mais útil como fiel aliado do que morto. Ciro não fora, portanto, dissuadido de suas intenções iniciais apenas pelo discurso de Tigrane. As considerações de Tigrane acabam por ir ao encontro dos interesses de Ciro. Talvez, Tigrane tenha, na verdade, apresentado a tese mais adequada para o conflito em questão. De fato, o sofista de Tigrane não será apresentado com um sinal negativo. Após a absolvição do rei armênio, um banquete sela a paz entre Ciro e os armênios. Na oportunidade, Ciro pergunta pelo destino do sofista do qual, antes, fazia-se acompanhar Tigrane. Este esclarece que o pai o mandara executar. O rei armênio executara-o sob a acusação de corromper o filho. O príncipe armênio defende o antigo mestre. Lembra que antes de morrer, o sofista o aconselhara a não se indispor com o pai, por conta da pena de morte. Asseverou que se o rei assim decidira não fora por maldade, mas, sim, por ignorância. O rei armênio, por fim, durante o banquete, revela em que atos de Tigrane via-lhe a corrupção causada pelo mestre. Tigrane parecia estimar mais ao mestre do que ao pai. O ciúmes, afinal, motivara a sentença de morte. Logo, o sofista fora morto injustamente. É Ciro quem aponta para a injusta da sentença, embora aconselhe Tigrane a desculpar o erro passado do pai. O sofista de Tigrane pode mesmo ser associado a figura de Sócrates. Ambos foram acusados injustamente de corromper jovens e condenados à morte por essas acusações. Ademais, o sofista de Tigrane mostrou conhecer algo sobre o bem e a virtude ao estimular o discípulo a não se indispor com o pai diante da injustiça que sofria. Também, aqui, σοφιστής parece ser usado, portanto, com o sentido de mestre.

em II, VI Xenofonte ofereceu-nos o retrato de Clearco. Proscrito da Lacedemônia, ganhou a simpatia de Ciro, o qual pôs-lhe à disposição dez mil dáricos. Mas, ao invés de gozar a fortuna, sacrificou-a em empreitadas militares. Era o único dos capitães gregos que sabia, desde o início, que o exército de gregos alistado por Ciro marcharia contra Artaxerxes e será o líder entre os capitães gregos até a sua morte. Vimos que era tido como possuidor do dom de comandar, pois, sem descanso, buscava formas de abastecer de víveres suas tropas e sabia estimular e impor a disciplina. No texto, sabemos, não há relação de causalidade entre o argumento de Teopompos-Xenofonte e a decisão de Clearco. Mas o fato de a decisão de um experiente capitão militar corresponder à opinião daquele jovem, afasta o sinal negativo que pesava sobre o argumento e aponta para sua pertinência. Este jovem de opiniões promissoras voltará à cena somente no terceiro livro, a partir do qual as referências a Xenofonte serão constantes. Então, o pseudônimo será dispensado.

A ocasião que dá ensejo a este destaque é de especial adversidade. Retomemos a narrativa da *Anabase*. Ciro, o jovem, é morto<sup>87</sup>. Artaxerxes, vitorioso, exige dos gregos a entrega das armas<sup>88</sup>. Neste passo, lembremos, o exército conta ainda seus comandantes e as armas são mantidas. Mas, adiante, os principais capitães gregos são emboscados e executados<sup>89</sup>. O desânimo, enfim, abate a tropa<sup>90</sup>. O inimigo, em maior número e melhor armado, ainda os cerca. Se permanecem acampados são alvos fáceis. Se optam pelo deslocamento, o perigo de novas batalhas é certo. Ademais, há dez mil estádios da terra natal, dela separados pelos intransponíveis rios Eufrates e Tigre; sem um guia, desconhecem o caminho de volta. Se preferem a rendição, além da desonra, aguarda-os a morte ou a escravidão. Não há quem assuma o comando e se responsabilize pelas decisões; os líderes estão mortos. Nesse contexto, Xenofonte surge então como a liderança necessária e oportuna.

Antes de tais acontecimentos, Xenofonte se nos apresenta como um jovem ateniense que integrava a tropa a convite do amigo Próxeno, o qual, por sua vez, se alistara seduzido pela possibilidade de fazer fortuna e de alcançar as boas graças de Ciro. Já as razões de Xenofonte para o alistamento não são anunciadas. O que ele nos dá a conhecer é que fora consultar Sócrates sobre o convite. Este, receoso de que o jovem amigo caísse em desgraça entre os atenienses ao se associar a Ciro - que

---

<sup>87</sup> Xenofonte. *Anabase*. I, 8, 27.

<sup>88</sup> Idem, *ibidem*. II, 1.

<sup>89</sup> Idem, *ibidem*. II, 5.

<sup>90</sup> Idem, *ibidem*. III, 1, 3.

sustentara os lacedemônios na Guerra do Peloponeso, aconselha-o a visitar o oráculo de Delfos<sup>91</sup>. Xenofonte não se furta à consulta oracular. Pergunta, porém, para qual divindade oferecer sacrifícios com vistas ao sucesso da empreitada. Sócrates o repreende, mas não vê outra solução senão orientá-lo a conduzir-se conforme a prescrição divina. Feitos os sacrifícios, Xenofonte parte para o encontro com Próximo e junta-se ao exército de Ciro<sup>92</sup>.

Porém, a adversidade se mostrará ocasião oportuna para o desenvolvimento do retrato de um outro Xenofonte. Assim, em III, I, 11, diante da aporia imposta pelas novas circunstâncias, Xenofonte não consegue dormir. Quando adormece, ouve, em sonho, um trovão e vê um raio atingir a casa paterna que, então, se incendeia. Acorda, cercado pelo medo, e atribui o sonho a Zeus, associa o fogo ao perigo que ronda o acampamento e se põe a refletir. Esta reflexão consiste em um exame das circunstâncias nas quais ele se encontra. Diante delas, qual a conduta acertada? O desânimo que caiu sobre a tropa tornou todos vulneráveis. Eis, portanto, o guia inadequado para a situação. A solução, pensa Xenofonte, está no líder providencial que os conduza à ação correta. Onde encontrar este líder? Reflete ainda sobre seus interesses privados: quantos anos ainda quer viver?<sup>93</sup> E será este seu interesse privado que o levará à ação que salvaguardará o interesse comum da tropa. Ele tomará o lugar do líder. Este movimento se expressa nos seus três discursos que então se seguem. O primeiro é proferido diante dos capitães de Próximo, o segundo, a todos os oficiais sobreviventes - cem homens, e o terceiro a todo o exército. Tais discursos são importantes; mostram algo sobre o homem que se apresenta aos gregos como o líder que lhes faltava.

O objetivo do primeiro discurso é mostrar que a ação, e não o abatimento, é a opção mais adequada diante da adversidade. Ele é construído em três argumentos. O primeiro deles retoma o exame das circunstâncias, feito antes, em silêncio, por Xenofonte<sup>94</sup>. O segundo aponta para a impiedade dos bárbaros. Xenofonte conta que invejava a felicidade de Artaxerxes e de seu povo, uma vez que dispunham de uma terra vasta, fértil e farta, de escravos, gados, ouro e outros bens. Em

---

<sup>91</sup> Os receios atribuídos a Sócrates tornaram-se fatos, como sabia Xenofonte ao escrever a *Anabase*. Acusado de filolacônismo, ele é exilado em 399 a.C. Neste mesmo ano, Sócrates é julgado e condenado à morte. Xenofonte não estava presente. Em sua *Apologia a Sócrates*, do julgamento do filósofo terá de narrar, como vimos, as memórias do amigo Hermógenes. De fato, é difícil negar a simpatia de Xenofonte pelos espartanos. Dela dão prova sua vida e suas obras. Mas, ainda assim, o fato de Xenofonte fazer Sócrates mencionar aquele receio pode indicar a preocupação do autor em enfraquecer a associação de sua pessoa com os espartanos. Esta associação não seria proveitosa na busca de uma eventual anistia. A redação final da *Anabase* data de 377-371 a.C. Na década de sessenta, Xenofonte é finalmente anistiado.

<sup>92</sup> Xenofonte. *Anabase*. III, 1, 4-8.

<sup>93</sup> Idem, *ibidem*. III, 1, 13-14.

<sup>94</sup> Idem, *ibidem*. III, 1, 15-18.

contrapartida, o exército de gregos ali reunido não se beneficiava com os mesmos bens. Para obtê-los teriam de se valer da força, mas atrelados a um pacto de tréguas, seguiam o juramento pela paz e pela captura apenas do necessário. Os bárbaros, mesmo gozando de tantos bens, romperam o acordo ao executar os capitães gregos, assim desrespeitando os deuses. A força do argumento parece residir na ideia de que todos os bens dos quais se beneficiam os bárbaros são presentes dos deuses. A impiedade está em os bárbaros terem rompido um acordo presidido pelos deuses, sobretudo quando estes se mostraram especialmente generosos com eles<sup>95</sup>. O terceiro dos argumentos enumera as vantagens dos gregos sobre os bárbaros: 1. os deuses ajudam os pios; 2. os gregos são guerreiros superiores, porque possuem corpos mais aptos a resistir ao frio, ao calor e aos trabalhos, além de alma mais rija<sup>96</sup>.

O segundo discurso apresenta um plano de ação para escapar do inimigo. O plano se baseia em três princípios: 1. a boa ordem ou a disciplina salva o exército, a desordem ou a indisciplina, ao contrário, o destrói; 2. sem um comandante, sem aquele que dá as regras, nada belo ou bom pode ser realizado, em especial na guerra<sup>97</sup>; 3. os homens aprendem pelo exemplo. Xenofonte sugere a eleição de novos capitães para o lugar dos que foram executados, a substituição dos oficiais que se entregaram ao desânimo e exorta os oficiais à bravura e à prudência. Mostra-lhes que suas posições hierárquicas obriga-os a superar em virtude o simples soldado e que devem se fazer de modelo para emulação<sup>98</sup>. Ensina-lhes a estimular os soldados a enfrentar o inimigo; estes devem se ocupar com o mal que podem causar e não com os males que podem sofrer. Ao final deste segundo discurso, Xenofonte passa a ser tomado como homem de virtudes e é eleito um dos capitães da tropa.

---

<sup>95</sup> Xenofonte. *Anabase*. III, 1, 19-22.

<sup>96</sup> Idem, *ibidem*. III, 1, 23.

<sup>97</sup> Idem, *ibidem*. III, 1, 38.

<sup>98</sup> O valor do exemplo para a prática do comando militar fora antes abordado por Xenofonte. Em uma de suas marchas, a tropa encontrou em seu caminho fossos e canais cheios de água que não podiam ser contornados. Foi necessário improvisar pontes. Clearco age e parece querer que suas ações sejam tomadas como modelares pelos demais membros do exército. “Na mão esquerda trazia uma lança, na direita o bastão. Se algum dos homens, empregados na construção das pontes, dava indícios de calacear, chegava-lhe pancada e substituía-o por outro mais activo. Ele próprio, com lama até os joelhos, trabalhava como operário. E, só de vê-lo, todos tinham vergonha de não por naquela empreitada o alento máximo” (Xenofonte. *Anabase*. II, 3, 11). Adiante, quando o exército se encontrar em frias terras armênias, será a vez de Xenofonte se colocar como modelo para a ação. Ele “pôs-se nu a rachar lenha” (Idem, *ibidem*. IV, 4, 12). Os soldados, vendo-o, se põem também em atividade: cortam lenha, acendem fogueiras, cuidam de proteger a pele do frio. Mais uma vez, em III, 4, Xenofonte é o exemplo a ser seguido. Na ocasião era o caso de alcançar o cume de uma serra antes do inimigo. A contenda se decidiria na velocidade. Xenofonte, a cavalo, incitava os gregos a correr, quando um soldado o interpela, sugerindo que o feito se fazia fácil para ele, que ia a cavalo e não trazia consigo um pesado escudo. A reação de Xenofonte é imediata: “deitou-se abaixo do cavalo, empurrou o soldado para fora da forma, e arrancando-lhe o escudo pôs-se a correr ao lado dos outros. Mas como trazia a couraça em demais, não admirava que começasse a fraquejar. Nem por isso deixava de animar os que iam à frente a prosseguir no avanço, e os que vinham atrás a passar adiante, sem se importar com ele” (Idem, *ibidem*. III, 4, 48).



Os dois discursos assinalam características definidoras desta personagem que, agora, ganha destaque: a piedade para com os deuses, a capacidade de fazer belos discursos e a habilidade militar. Cada uma destas características será atribuída de forma recorrente a Xenofonte. Ao longo da aventura narrada na *Anabase*, sobretudo, a partir do terceiro livro, os sacrifícios aos deuses se avolumam<sup>99</sup>. A consulta ao divino terá um importante papel no desenrolar dos acontecimentos, determinando a ação da tropa e decisões sobre a vida particular de Xenofonte. A divindade será o guia seguro para estes homens perdidos em terras estrangeiras. Neste sentido, são ilustrativos os episódios contidos no capítulo quarto do livro sexto. Neste passo, o exército acampava no porto de Calpe, território da Trácia asiática, entre Heracleia e Bizâncio. Os habitantes eram antigos inimigos dos gregos. A estada ali se tornava precária e era necessário providenciar víveres e sepultar os mortos. Xenofonte decide consultar os deuses. Os vaticínios não foram negativos. Assim, deram sepultura aos mortos, comeram e ali permaneceram por mais uma noite. Era preciso seguir viagem, por isso, no dia seguinte, Xenofonte realiza novos sacrifícios. A leitura das estranhas das vítimas foi desfavorável e a tropa decide permanecer mais um dia. No novo dia, outro holocausto. Desta vez, três vítimas são sacrificadas consecutivamente, mas os sinais, novamente, não são propícios. A tropa decide agir conforme o presságio divino. No entanto, há que alimentar o exército. Três outras vítimas são imoladas. Os sinais são funestos. Os soldados se impacientam; têm fome. Xenofonte, porém, não quer contrariar os deuses e não permite que os soldados saiam em pilhagem. Chega mais um dia, novo sacrifícios, os sinais são ainda negativos. Os soldados, ansiosos, exigem outros sacrifícios. Abatem-se bois e os presságios são, mais uma vez, contrários. Cresce a tensão entre os soldados, mas o desígnio dos deuses deve ser respeitado. A ação é suspensa à espera da autorização divina. Xenofonte insiste na espera. É fato, contudo, que, entre os capitães, ia Neão; este, desejando tornar-se agradável à tropa e confiante nas palavras de um habitante de Heracleia que dizia conhecer certos povoados onde buscar víveres, deixa o acampamento, ao lado de cerca de dois mil homens. Em pouco tempo, encontram o inimigo, e, no embate, aproximadamente 500 gregos conhecem a morte. A resolução do episódio apenas reforça a ideia de que os deuses estavam ao lado dos gregos e que contrariar os seus desígnios traz consequências funestas. Mas o autor do desrespeito não foi Xenofonte e nunca o seria. A religiosidade de Xenofonte é ostensivamente marcada. Em V, I, 18 os gregos desejam um único chefe. O homem imediatamente cogitado para a tarefa é Xenofonte. Este sente-se tentado a anuir, mas decide consultar a divindade. Busca o auxílio de Zeus. Fora a Zeus que o oráculo de Delfos lhe mandara fazer holocaustos, antes da partida para a

---

<sup>99</sup> Cf. Xenofonte. *Anabase*, III, 2, 9; III, 5, 18; IV, 3, 13; IV, 3, 8-9; IV, 5, 4; IV, 5, 35; IV, 6, 23; IV, 8, 25; V, 5, 3; V, 5, 5; V, 6, 16; V, 6, 28; VI, 1, 22; VI, 2, 15; VI, 4, 9; VI, 4, 13; VI, 4, 16; VI, 4, 19; VI, 4, 22; VI, 4, 25; VI, 5, 2; VII, 2, 15; VII, 8, 20-21.

Ásia. Considerava, ainda, que fora Zeus quem lhe enviara o sonho que o levava à ação após a execução dos capitães gregos, como também o sinal auspicioso, quando de sua partida de Éfeso para o encontro com Ciro, que lhe previa um papel distintivo e glorioso na empreitada militar. Feito o sacrifício, Zeus o advertiu expressamente de que não devia aceitar o comando e, antes, rejeitá-lo se fosse eleito. Xenofonte segue, sem restrições, a prescrição divina<sup>100</sup>.

Xenofonte é ainda, hábil nos discursos. De fato, esta habilidade é útil à medida que Xenofonte pode dela valer-se para estimular os soldados e defender adequadamente suas opiniões diante da assembleia de guerreiros. Nos discursos, não suprime os usos retóricos. Para apontar apenas um exemplo, concentremo-nos no discurso de Xenofonte que encontramos na *Anabase*, V, 6. Aqui, Xenofonte é acusado de traição. Nesta altura, já em terras gregas, mas ainda longe de casa, ele considera a hipótese de fundar uma colônia de gregos à beira do ponto Euxino. Diante de seu exército, formado por numerosos soldados tornados hábeis na guerra ao custo de tanto lutar, e, diante de terras aparentemente cheias de possibilidades, considera oportuna a ocasião de ampliar o poder e o território de Atenas. Antes de expressar suas intenções à tropa, oferece sacrifícios aos deuses, com o auxílio de Silano de Ambrácia, que fora arúspice de Ciro. Os soldados descobrem seus intentos. Acusado de tramar a permanência dos gregos longe da pátria, é obrigado à defesa, mediante o uso da palavra.

A peça de defesa que se segue é construída com o intuito de manipular as paixões dos assistentes. Consideremos o tratamento dado às paixões por Aristóteles, na *Arte Retórica*. No livro segundo, Aristóteles se ocupa em descrever os motivos que levam os homens a sentir cólera e calma, amor e ódio, temor e confiança, vergonha, gratidão, compaixão e indignação, inveja e emulação. O conhecimento das razões que despertam as paixões nos homens possibilitaria ao orador influir no ânimo de seus ouvintes, favorecendo a boa recepção dos argumentos de seu discurso. De modo geral, Aristóteles pensa que nos encolerizamos ao nos julgarmos agravados; provoca-nos calma o contrário do que nos leva à cólera; amamos ou sentimos amizade quando os bens e os males são comuns; tememos diante do que pode nos causar penas profundas ou nos fazer perecer; confiamos nas condições opostas das que nos causam temor; sentimos vergonha dos atos desonrosos; somos gratos por aqueles que nos propiciam bens; sentimos compaixão por aqueles que sofrem desgraças

---

<sup>100</sup> O modo como o Xenofonte da *Anabase* relaciona-se com o divino está em conformidade com a religião professada pelo Sócrates das *Memoráveis* - cf. I, 1; I, 3 e I, 4. Aqui, Sócrates considera que os deuses se ocupam dos homens e que se tornam suscetíveis a auxiliá-los à medida que são por eles homenageados. Sócrates aconselha mesmo a prática da adivinhação. Quanto às coisas de êxito duvidoso deve-se recorrer à sabedoria divina. A piedade, para este Sócrates, se traduz em honrar os deuses segundo as posses de cada um e conforme a lei da cidade.

imerecidas; nos indignamos com aqueles que recebem êxito imerecido; invejamos pessoas próximas, se ambicionamos bens que suscitem rivalidade, desejo intenso de glória e os dons da fortuna; sentimos emulação ao ambicionar bens dos quais nos reputamos dignos e não pretendemos impedir que outros os possuam. Em seu discurso, que se inicia com o exame da prova, Xenofonte mobiliza em seu auditório de “soldados-juízes” as paixões da cólera, da calma, da confiança, da gratidão e da compaixão.

A prova refere-se ao testemunho de Silano, que presenciara o sacrifício e interpretara as estranhas das vítimas. Xenofonte não nega a realização do sacrifício. Negar a evidência soa como desaforo e favorece a cólera<sup>101</sup>. O fato ocorreu. Ele discutirá a qualidade da ação: se foi justa ou injusta, útil ou não. Para isso busca influir no ânimo da tropa. Ora, o exército se considerava agravado por seu capitão, uma vez convencido da pretensão de Xenofonte de impedir a realização do desejo de retorno à pátria. A cólera era o sentimento predominante. Urgia reconduzir os soldados à calma, inspirar-lhes uma certa disposição para ganhar-lhes a confiança. Para acalmar o auditório, além de admitir a evidência, era o caso de apresentar as razões para a calma, isto é, mostrar que tratavam com uma pessoa digna de respeito e um benfeitor. Xenofonte cria, diante da tropa, um breve retrato de si. Pinta-se, como de costume, como um homem pio, do que é prova o hábito de sacrificar aos deuses; por isso, digno de respeito. E apresenta-se, ainda, como benfeitor do exército - os sacrifícios feitos e os por fazer sempre tiveram por objetivo o bem, o seu e o da tropa. Lembra aos soldados que os acumulou de benefícios e que todos os seus pensamentos e atos visavam à glória e à busca de vantagens para o exército. Por seus atos mereceria a gratidão e a confiança da tropa. Aos ânimos é restituído algo da calma e da confiança perdidas. Agora, a qualidade da ação pode ser discutida. Xenofonte quer fazer crer que ela não foi injusta. Ela foi, sim, útil. A prova consiste no teor da consulta, que, então, é revelado. A consulta visava a saber se o projeto de colonização deveria ou não ser levado ao conhecimento dos soldados. E se, aqui, o motivo do sacrifício é revelado aos soldados, também o é ao leitor. Quando Xenofonte nos conta, passos antes, que ele próprio, como personagem da aventura narrada, consultara os deuses, não registra o teor da consulta, bem como o resultado. O texto é elaborado de modo a por Xenofonte sob suspeita perante a tropa, mas, também, diante do leitor. A tropa e o leitor, juntos, descobrem as reais intenções de Xenofonte. A atitude seria injustiça se o sacrifício inquirisse sobre a pertinência do projeto. Neste caso, antes, o plano deveria ser submetido à deliberação da tropa. O conteúdo da consulta, porém, fora diverso do suposto quando da acusação. Xenofonte não agiu injustamente. Mas, uma ação foi injusta. Aquela de autoria

---

<sup>101</sup> Aristóteles. *Arte retórica*. II, 3, 5.

de Silano. Um novo retrato é construído por Xenofonte: o do homem injusto. Silano conjurou contra Xenofonte. Ainda que a leitura das entranhas das vítimas tivesse sido favorável a Xenofonte, indicava também sinais de insídia e conjura contra ele. As ações de Silano, curiosamente o arúspice, são a prova do vaticínio. Foi ele o responsável pela insídia contra Xenofonte, já que o único autor dos boatos contra o capitão grego. O retrato de Silano é um contraponto ao de Xenofonte. A reação dos soldados é a desejada: compadecem-se do capitão caluniado, que sofre imerecida desgraça. A compaixão da tropa caminha ao lado do chefe e a cólera, antes, voltada para Xenofonte, ganha um novo alvo. O exército, enfim, não foi vítima de quaisquer agravos. Porém, resta ainda afastar o temor que cerca os soldados e provar que o perigo está longe.

O exército estava em Cotiora, colônia de Sinope, há quarenta e cinco dias. Os cotioritas haviam se negado a comerciar com os gregos; igualmente, recusaram-se a receber seus doentes. Os gregos viram-se obrigados à pilhagem. A viagem de regresso somente poderia ter seguimento com o auxílio dos sinopenses. Se decidissem seguir por terra, era necessário que lhe facultassem guias capazes; se por mar, teriam de se valer do porto de Sinope, o único abastecido com navios adequados para a viagem. Ademais, era imprescindível a obtenção de víveres, cujo volume necessário se fazia impossível providenciar naquelas condições. O boato de que o capitão dos gregos tencionava fundar uma colônia na região alcançara os ouvidos dos sinopenses. Temendo a permanência dos gregos em suas terras, estes se dispõem, finalmente, a auxiliar os gregos, oferecendo-lhes navios e pagando-lhes um soldo. Xenofonte precisa lembrar aos soldados que as condições e os meios para o regresso estão garantidos. O plano de colonização deixou de ter sentido. O perigo da não realização do desejo de retorno à pátria foi afastado. O socorro está à disposição. A confiança pode prevalecer.

Por fim, há que reestabelecer os laços de amizade entre o capitão e os seus soldados e, para isso, é preciso redescobrir o que lhes seja comum. Na última parte do discurso, Xenofonte esclarece que buscavam todos os mesmo bens: regressar à terra natal e salvaguardar a vida de todos. A ocasião exigia união e não dissidências.

Xenofonte é capaz de usar da palavra para manipular as paixões de seus ouvintes e tornar eficiente o seu discurso. Este talento é útil na arte militar. Se as ações dos comandantes devem ser modelares, como quer Xenofonte, suas palavras devem convencer. Foi pela palavra que Xenofonte levou os

homens à ação quando o desânimo caiu sobre a tropa<sup>102</sup>. A palavra conduz os homens. Na *Anabase*, a reunião em assembleia de soldados é um procedimento corrente. Muitas decisões são discutidas em conjunto. A habilidade no uso da palavra é imprescindível ao comandante militar na *Anabase*. O talento para a arte militar em Xenofonte não se reduz à capacidade de bem falar. Ele se nos apresenta como um guerreiro combativo, sempre disposto aos trabalhos e como um bom estrategista, seja na administração da demanda dos soldados, ocupando-se na busca de víveres e de benefícios para a tropa, seja na percepção da atitude acertada diante dos diferentes perigos enfrentados pela tropa, como os combates e os obstáculos impostos pela geografia do caminho.

Diante deste horizonte, retornemos aos discursos; lembremos que Xenofonte, após o sonho premonitório em III, 1, nos oferece três discursos. Consideremos agora o terceiro deles.

O terceiro discurso é realizado perante toda tropa. Esta platéia exige um discurso em moldes diversos dos anteriores. Nele Xenofonte se ocupará em aplacar as preocupações dos soldados, dirimindo-as uma a uma e apresentará outros aspectos de seu plano de ação para fugir ao poderio inimigo. As cinco primeiras partes do discurso se concentram na dissolução das preocupações dos soldados. Na primeira parte retoma as razões que assegurarão a vitória para gregos: o favor dos deuses e a superioridade grega. Os deuses tudo podem, com um gesto abatem os poderosos e exaltam os desafortunados. Entre gregos e bárbaros, os deuses lutarão ao lado dos gregos, já que estes, e não aqueles, cumpriram os pactos que os tomaram por testemunhas. Ademais, o passado remoto e o passado recente ensina que os gregos são superiores aos bárbaros. A origem grega é motivo de orgulho e impõe a certeza da virtude. Atenas venceu os persas. A maior prova da vitória é a liberdade das cidades gregas, que não conhecem outro senhor senão os deuses. Em passado recente, a tropa que ouve Xenofonte já destroçara bárbaros ao lutar pelo interesse alheio - o trono da Pérsia. Agora, movidos pelo interesse próprio - salvar a vida - conheceriam, mais uma vez, a vitória<sup>103</sup>. Quando combateram em favor de Ciro, lutaram ao lado de tropas de bárbaros, aliadas ao jovem príncipe. Com a notícia da sua morte, estas tropas, imediatamente, juntaram-se ao adversário, deixando o exército grego em grande desvantagem numérica e de armas. Esta desvantagem é o tema da segunda parte do discurso. Nesta parte e nas três seguintes, o objetivo de Xenofonte será o de apresentar o que lhes aparece como desvantagem como o seu contrário: uma vantagem. Assim, argumentará que tropas que são as primeiras a fugir não podem ser úteis ao exército grego; melhor

---

<sup>102</sup> Xenofonte. *Anabase*. III, 1.

<sup>103</sup> Idem, *ibidem*. III, 2, 10-16.

será combatê-las do que tê-las como amigas<sup>104</sup>. A ausência de uma cavalaria não é uma desvantagem (terceira parte). Os cavalos não vencem batalhas, os homens, sim<sup>105</sup>. Em guerra contra Tissafernes, não podem mais contá-lo como guia para o caminho de volta. Ademais, Artaxerxes, de certo, lhes fechara os mercados. Novos guias podem ser encontrados e sempre haverá onde pilhar para a obtenção de víveres (quarta parte)<sup>106</sup>. Quanto às dificuldades geográficas impostas pelos grandes rios (quinta parte), basta remontar à nascente<sup>107</sup>. Mais um vez, a estratégia do discurso de Xenofonte consiste em afastar do coração dos soldados as razões que lhes causam temor. Lembremos que atitudes semelhantes vimos atribuídas a Clearco. Em seguida, quem fala é o Xenofonte estrategista militar, ao apresentar outras diretrizes para o plano de ação. Desta vez, diretrizes relativas aos comandados. Sugere queimar os carros e as tendas e levar como bagagem apenas o necessário, as armas de combate e as vasilhas para o alimento, de modo a facilitar a marcha e aumentar o número de homens nas linhas de frente<sup>108</sup>; clama pelo auxílio de todos na manutenção da disciplina e no castigo aos desobedientes<sup>109</sup>. A disciplina corresponde à ordem e à força de um exército. Esta habilidade para as decisões relacionadas à vida prática será distintiva em Xenofonte<sup>110</sup>.

---

<sup>104</sup> Xenofonte. *Anabase*. III, 2, 17.

<sup>105</sup> Idem, *ibidem*. III, 2, 18-19.

<sup>106</sup> Idem, *ibidem*. III, 2, 20-21.

<sup>107</sup> Idem, *ibidem*. III, 2, 22-23.

<sup>108</sup> Idem, *ibidem*. III, 2, 26-28.

<sup>109</sup> Idem, *ibidem*. III, 2, 29-31.

<sup>110</sup> O terceiro discurso antecede propriamente a marcha militar. Para a marcha que pode resultar em combate, Xenofonte veste-se de modo especial: “Xenofonte ergueu-se a seguir, revestido de belas roupagens e das armas mais magníficas que pôde encontrar. Considerava que se os Deuses lhes concedessem a vitória uma bela indumentária não ficava mal ao vencedores e que, se houvesse de sucumbir, tão-pouco haveria mal em passar para o outro mundo elegante e cuidado da sua pessoa” — cf. Xenofonte. *Anabase*. III, 2, 7. O episódio lembra-nos algumas das precrições de Licurgo na *Constituição dos lacedemônios*. Sobre os costumes dos lacedemônios, Xenofonte destaca o cuidado com o corpo e com as armas e as vestes por ocasião do combate. As armas devem estar sempre polidas e os jovens bem penteados — cf. Idem. *A Constituição dos lacedemônios*, 11, 3; 13, 9. Ciro, o velho, na *Ciropédia*, quando um jovem de quinze ou dezesseis anos, realiza o seu primeiro feito militar. Na ocasião estava na Média, sob os cuidados do avô. Para o feito militar apresenta-se belamente trajado. Usava, pela primeira vez, a armadura que lhe fora presentada pelo avô. Para o primeiro combate, o rapaz faz questão de ostentar belo traje (cf. Idem. *Ciropédia*. I, 4, 18). Adiante, quando Ciro for já um homem feito, no comando de um grande exército, considera que o seu exército é como se fosse um seu belo traje. Apresenta-se às ordens do tio Ciaxares com a maior magnificência possível, desta vez, no entanto, a magnificência virá representada pelo seu exército e não pelos trajes (cf. Idem, *ibidem*. II, 4, 1-6). Ademais, cabe notar que o discurso dirigido aos comandados de Próxeno, o primeiro, e o discurso feito aos comandantes sobreviventes, o segundo, são realizados enquanto a noite avança. O terceiro é realizado logo ao amanhecer. Howland, em seu artigo *Xenophon's Philosophic Odyssey: On the "Anabasis" and Plato's "Republic"*, chama atenção justamente para essa trajetória temporal na qual se desenvolvem os discursos. Eles se iniciam enquanto a noite avança e encontram seu termo à luz do dia. Howland considera que Xenofonte descreve um movimento “da escuridão para a luz, do sonho para o completo despertar, da morte para a vida renovada, da passividade para a atividade, da confusão para a clareza, da perplexidade para o discernimento” (cf. *op. cit.* p. 880. Nossa tradução). A imagem, como quer Howland, é poderosa e recorrente na literatura grega. Remete-nos, por exemplo, ao retorno de Odisseu da terra dos mortos e é usada por Platão, na *República*, no mito da caverna. Aqui, Xenofonte transitará do infortúnio para a felicidade.

E se o retrato que Xenofonte faz de si o descreve, sobretudo, como um guerreiro, nele não deixa faltar um traço relativo ao seu ideal de guerreiro: o controle dos apetites do corpo. Retomemos um episódio já referido: o do banquete nos domínios de Seutes. Para ilustrar sua moderação no que concerne à alimentação, Xenofonte contrapõe os seus hábitos ao de um árcade de nome Aristos. As etapas do contraponto são três. Primeiro, ao narrar o cerimonial do banquete, relata o comportamento de Seutes, o anfitrião e a figura mais poderosa do simpósio. De acordo com as formalidades, os recipientes contendo carnes e pães eram postos diante dos estrangeiros. Estes deveriam proceder à distribuição da comida. Seutes dá o exemplo: parte os alimentos em pequenos pedaços e os distribui<sup>111</sup>. O contraste entre o comportamento de Seutes e o de Aristos será evidente. Na segunda etapa, Xenofonte registra a fama de glutão do árcade, para, então, descrever-lhe o procedimento. Aristos faz jus à reputação e dispensa as convenções. Os alimentos, não distribui, comendo-os todos<sup>112</sup>. Segue-se um novo contraste. Agora, entre Xenofonte e Aristos. Eis o terceiro passo. Enquanto Aristos ainda mastigava, Xenofonte já não comia. A moderação do ateniense é notada e jocosamente referida pelo árcade<sup>113</sup>. De fato, o episódio impõe uma nova comparação: aquela entre o comportamento de Seutes e o de Xenofonte. É verdade que ela precisa ser inferida. Vejamos. Sobre o repasto, no que se refere à alimentação, Xenofonte não sublinha o proceder de outros, além dos mencionados. É certo que podemos considerar que o comportamento dos demais não merece destaque porque o objetivo do autor é oferecer os elementos necessários para colocar em evidência a sua própria parcimônia à mesa. Isso não nos impede de supor que, de modo geral, os demais seguiam as convenções. Logo, é igualmente válido supor que assim também agia Xenofonte. Ademais, adiante, o texto oferece elementos que indicam a atenção do ateniense aos protocolos. Como dissemos, no banquete, Seutes recebe presentes. Estes foram oferecidos por convivas destacados. Xenofonte, por sua vez, não trouxera para a expedição na Ásia bens de valor. Sabemos, também, que neste período não fizera fortuna. Por isso, não dispunha de bens com os quais presentear Seutes. Ele se constrange. Sentado em lugar de honra, sente-se obrigado a prestar as mesmas deferências que os demais<sup>114</sup>. E encontra um modo de fazê-lo:

---

<sup>111</sup> Xenofonte. *Anabase*. VII, 3, 22.

<sup>112</sup> Idem, *ibidem*. VII, 3, 23.

<sup>113</sup> Idem, *ibidem*. VII, 3, 24.

<sup>114</sup> Idem, *ibidem*. VII, 3, 19-20 e 29.

E eu, a ti, Seutes, me entrego, assim como estes meus companheiros para ser amigos fiéis, e nenhum deles contra a própria vontade, mas todos, mais até do que eu, desejando ser-te amigos.<sup>115</sup>

Xenofonte, portanto, cuidou de cumprir as convenções. Se ele seguia o cerimonial, o seu proceder aproxima-se ao de Seutes. Da comparação, podemos, então, inferir que Xenofonte participava da formação do nobre, daquele que sabia como se portar adequadamente nos mais diversos contextos sociais. Por outro lado, o contraste sensível é mesmo entre o procedimento de Xenofonte e o de Aristos. É ele que põe em foco a moderação de Xenofonte. Ora, o domínio dos apetites do corpo é objeto de ensino na formação dos espartanos da *Constituição dos lacedemônios* e de *Ciro, o velho*, de *Ciropédia*. Tal domínio participa, em Xenofonte, não apenas dos quadros da formação do guerreiro, mas, ainda, é marca distintiva do homem por ele tido como paradigma de excelência. Se tomarmos o seu retrato socrático como a construção da imagem de um destes seus homens paradigmáticos, a afirmação é corroborada. Xenofonte vê em Sócrates o exemplo do homem que, em mais alto grau, alcançou o controle dos prazeres do corpo:

Ele! – que, para além de tudo o que já referi, era o homem que mais domínio tinha — πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος — sobre os seus próprios desejos tanto do sexo como do estômago; que era também aquele que melhor resistia ao frio, ao calor ou a qualquer outra provação (εἶτα πρὸς χειμῶνα καὶ θέρος καὶ πάντας πόνους καρτερικώτατος), e, ainda, que a si próprio se disciplinara de modo a necessitar apenas do razoável, de forma que, possuindo muito pouco, com toda a facilidade isso lhe bastava (ὥστε πάνυ μικρὰ κεκτημένος πάνυ ῥαδιῶς ἔχειν ἀρκούντα).<sup>116</sup>

E se Xenofonte pensa a si como um indivíduo apto à atividade militar, considera-se, ainda, guiado por rígidos valores morais. No comando dos gregos, por exemplo, não buscou vantagens pessoais

---

<sup>115</sup> Xenofonte. *Anabase*. VII, 3, 30. Nossa tradução. “Ἐγὼ δὲ σοι, ὦ Ζεῦθι, δίδωμι ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἑμοὺς τούτους ἑταίρους φίλους εἶναι πιστοῦς, καὶ οὐδένα ἄκουντα, ἀλλὰ πάντας μᾶλλον ἔτι ἑμοῦ σοι βουλομένους φίλους εἶναι.”

<sup>116</sup> Idem. *Memoráveis*. I, 2, 1. De modo geral, para Dorion, em *Compreender Sócrates*, o Sócrates de Xenofonte é o paradigma da moderação e estabelece o seu ensino a partir de três princípios éticos: a *enkráteia*, o domínio de si com relação aos prazeres do corpo; a *kartería*, a resistência às dores físicas e a *autárkeia*, a auto-suficiência. Note-se que os três princípios são referidos na citação acima. Em Xenofonte a ação socrática estará associado a eles de forma recorrente. Ora porque o comportamento de Sócrates os espelha, ora porque Sócrates exorta os que os cercam a eles aderirem — cf. Idem, *ibidem*. I, 2, 14; I, 2, 60; I, 3,5-14; I, 5,1; I, 5,6; I, 6,6-10; II, 1; III, 14; IV, 5,9; IV, 7,1; IV, 8,11; Idem. *Apologia de Sócrates*. 16; Idem. *Banquete* IV, 43. Há que destacar que em *Memoráveis* I, 5, I e II, 1, 1-7 Sócrates ensina que a *enkráteia* e a *kartería* são aspectos fundamentais da formação do governante. Em III, 14 e em IV, 5, 9-11 Sócrates associa diretamente a *enkráteia* e a *kartería* à vida feliz. Lembremos também do *Hierão*. A felicidade não está na satisfação dos apetites do corpo. Na verdade, nestas passagens, a ideia em discussão é aquela que defende o auto-domínio como uma das qualidades definidoras do homem virtuoso: “Parece-me que o que tu queres dizer, Sócrates, é que o homem que se submete aos prazeres do corpo não tem qualquer possibilidade de alcançar a virtude” (Idem. *Memoráveis*. IV, 5, 11). Finalmente, a resistência às dores físicas é também atributo do Xenofonte de *Anabase* — cf. nota 98 e *Anabase*. IV, 4, 12 — de *Ciro, o velho*, de *Ciropédia* e dos espartanos da *Constituição dos lacedemônios* — cf. nota 33.



escusas. Eis uma característica sua, que se esforçará em sublinhar. De fato, ele será acusado da apropriação indevida do pagamento destinado aos soldados. Em VII, II o exército grego é contratado por Seutes. No capítulo seguinte tem início a narração dos passos gregos nesta nova empreitada. Já em VII, IV o pagamento está atrasado. Este capítulo e os dois que se seguem relatam os subterfúgios que fizeram Xenofonte alvo da acusação de apropriação indevida, assim como os seus discursos de defesa. Ele expõe, em detalhes, a trama de interesses que culminaram na acusação. Na verdade, o que temos nestes capítulos é uma apologia de Xenofonte. Claramente, ele quer registrar sua inocência e provar sua idoneidade. Para este fim, dissemos, esclarece as etapas do ardil do qual foi vítima, como também discursa em sua defesa. Mas, vale-se, ainda, de outros recursos. A narrativa da artimanha e dos discursos é entremeada por episódios importantes. Por exemplo, registra uma sua ação que corrobora a retidão de seu caráter. Em VII, V Xenofonte ainda não conhece os boatos que correm pela tropa a seu respeito. Sob as ordens de Seutes, estavam em campanha contra os trácios da parte de cima de Bizâncio. Heráclidas, aliado de Seutes, procedia, enfim, ao pagamento. Seutes, por sua vez, mandava trazer três parselhas de mulas e várias juntas de bois. Entrega os animais a Xenofonte, como parte da paga pelos serviços. A ele, sugere ficar com o que lhe agrada e distribuir o que não quiser aos demais. A resposta do ateniense é imediata.

Não quero nada para mim - respondeu Xenofonte. Para os capitães e oficiais, sim, aceito<sup>117</sup>.

Xenofonte registra, inclusive, a divisão dos animais. Timasião, Cleanor e Frinisco, todos capitães, recebem, cada um, uma parselha de mulas. Os bois, repartem entre os oficiais<sup>118</sup>. Ora, o episódio quer mostrar que, mesmo ante benefícios devidos, dá preferência aos seus. O pagamento saldara não mais que vinte dias de trabalhos. Xenofonte não pode receber a não ser após a quitação da dívida havida com o seu exército. Há, portanto, dissonâncias entre a acusação e esta sua postura. Adiante, em VII, VI - sabe-se - estão eles há dois meses a serviço de Seutes. O atraso no soldo é, ainda, o hábito. Neste passo, assistem à chegada de Carmindo e de Polínico, ambos da Lacônia. Estes, pela Lacedemônia, estavam em guerra com Tissafernes e convidavam o exército grego para esta nova expedição. Os lacedemônios perguntam sobre os comandantes dos gregos e Xenofonte é mencionado como um deles. Investigam-lhe então o caráter e recorrem ao parecer de Seutes. Desta vez, pela voz de Seutes, Xenofonte será retratado. No que se refere ao seu próprio retrato, não pode ser apologético. Prefere apenas narrar-nos as suas ações modelares, sem, no entanto, avaliá-las.

---

<sup>117</sup> Xenofonte. *Anabase*. VII, 5, 3.

<sup>118</sup> Idem, *ibidem*. VII, 5, 4.

Mas, porque considerou necessário marcar de tal modo a sua idoneidade no comando dos gregos, expressa diretamente este seu traço. O modo que encontra para tanto é fazer tal traço reconhecido por outra de suas personagens. Note-se que a personagem escolhida não é um de seus gregos. Neste caso, a avaliação poderia ser tida por parcial. Ademais, um outro elemento parece contribuir para que tomemos por imparcial a opinião de Seutes. Ao tempo em que é proferida, a relação entre aquele que retrata e aquele que é retratado está fortemente comprometida<sup>119</sup>. Nestas circunstâncias, Seutes esclarece que Xenofonte não é má pessoa, mas “traz os soldados nas palmas das mãos e não ganha nada com isso”<sup>120</sup>. O comentário guarda mesmo um sinal negativo. Embora gozasse de boa fama junto ao exército grego, dela não se valia o ateniense com vistas a eventuais vantagens indevidas. Seutes parece não compreender tamanha rigidez moral. A intenção era depreciar Xenofonte. Esta é, também, a interpretação de uma das personagens da saga. Algumas passagens depois, Carmino, um dos lacedemônios que perguntava sobre o caráter de Xenofonte, assiste a uma das assembléias promovidas pelo exército grego. O tema em pauta era justamente a ausência do soldo. Xenofonte é tido por responsável. Carmino o defende:

Soldados, não me parece que sejam justas as razões que invocais contra este homem. Se dai licença, aí vai um testemunho em seu favor. Quando eu e Polínico perguntamos a Seutes que espécie de indivíduo era, o que nos apresentou como qualidade depreciativa foi precisamente a sua afeição exagerada pelos soldados. Se bem li nas suas palavras, tal circunstância prejudicá-lo-ia no nosso conceito como no dele.<sup>121</sup>

O sinal negativo contido nas palavras de Seutes acaba por reforçar a nobreza das intenções de Xenofonte no comando dos gregos.

Mas, sobretudo, Xenofonte considera que o guia preferencial de suas ações foi sempre o bem comum. Em V, VIII os capitães são chamados a prestar contas de seus atos. Filésio e Xânticles são condenados a pagar a quantia de vinte talentos, por apropriação de valores indevidos. Sofeneto é condenado ao pagamento de uma multa, no valor de dez talentos, por falta de zelo no exercício do seu comando. Xenofonte, por sua vez, é acusado de maus tratos para com os soldados. Mais uma vez, defende-se. Para tanto, argumenta comparando critérios para a ação humana. A acusação é feita com base no critério de que o comandante não deve maltratar os seus subalternos. A defesa então terá de mostrar que há critérios hierarquicamente superiores. Xenofonte não aponta, de imediato,

---

<sup>119</sup> Xenofonte. *Anabase*. VII, 5, 16.

<sup>120</sup> Idem, *ibidem*. VII, 6, 4.

<sup>121</sup> Idem, *ibidem*. VII, 6, 39.

qual seja este critério preponderante. Antes, ele esclarece quais as motivações alheias as suas ações. As paixões não foram um guia para suas ações, pois não agiu norteadado pelo ciúme. A desmedida também não, uma vez que o excesso de bebidas alcoólicas não motivou sua ação. A ambição, igualmente, não lhe serviu de guia, já que não reclamava o pagamento de quaisquer dívidas. Dois critérios orientavam suas ações: a disciplina militar e a salvaguarda da vida de todos. Admoestou e agrediu alguém que enterrava vivo um companheiro; fez o mesmo com outros que quebravam a formação com vistas à rapina, e, também, com aqueles que se deixavam abater pelos obstáculos do caminho.

A defesa de Xenofonte impõe a pergunta acerca do melhor guia para a ação humana, na vida comum. Maltratar o amigo — o companheiro de armas, nesse caso — é uma ação injusta? Consideremos o caso concreto: ia numa expedição militar um soldado, mas em determinado trecho do caminho a expedição depara-se com terras cobertas pela neve. O inimigo espreita. É necessário caminhar longamente por estas terras gélidas para escapar da morte certa. O soldado, cansado, cai e, sem forças, permanece estirado no chão. O seu corpo, em contato com a neve, resfria. O seu comandante obriga-o a se levantar e a seguir. O soldado resiste. O comandante o esbofeteia. Cessa a violência apenas quando o soldado se põe, mais uma vez, em marcha. A pergunta permanece. A ação violenta é injusta? Esta pergunta é também o objeto de exame em *Memoráveis*, IV, 2, 12-20. Aqui, o diálogo entre Sócrates e Eutidemo tem por tema a justiça. Sócrates não investiga a definição do justo. Ele busca o elenco das ações justas e das ações injustas. Ambos os interlocutores concordam que a mentira, o embuste, os maus tratos e a escravidão são expressões da injustiça. E concordam, ainda, que as ações guiadas pela mentira e pelo embuste e as ações que resultam no maltrato e na dominação de outro homem não são *em si* injustas. Elas são expressões do injusto quando praticadas contra o amigo. Se praticadas contra o inimigo traduzem o justo e, muitas vezes, a ação necessária. E serão, ainda uma vez, a expressão do justo, se praticadas contra o amigo, quando em prol deste mesmo amigo. Mas, se o Sócrates de Xenofonte não busca uma definição para o justo, suas considerações sobre o tema parecem revelar um critério para a ação justa. O critério é o bem. Não o bem em absoluto ou a essência do bem, mas o bem circunstanciado, o bem que se busca alcançar no caso concreto. Este critério sobrepuja os demais. Assim, a mentira não é simplesmente o meio para salvaguardar a vida de um homem; agir no horizonte do embuste é agir preterindo um determinado guia para as ações humanas, em favor de um outro de maior importância. O Sócrates xenofôntico não dirá que a mentira é um guia adequado para ação do homem. Agir motivado pela mentira é agir injustamente. Contudo, se um critério superior se

apresenta, é este critério que deve ser o guia da ação. O homem que assim age conhece o justo. Sócrates faz ver a Eutidemo que aquele que mente porque quer conhece mais sobre o justo do que aquele que mente sem querer; afinal, para falsear a verdade, é necessário, primeiro, conhecer a verdade. Aquele que mente para salvar o amigo sabe que a mentira corresponde a uma ação injusta. Mais injusto, porém, seria deixar de mentir se a vida do amigo corresse perigo. As considerações do Sócrates xenofônico, assim como as ações do Xenofonte da *Anabase* parecem próximas de uma certa postura maquiavélica, conforme a qual os fins justificam os meios. Contudo, há que se notar que o bem que movimenta a ação deve atender a certos pressupostos, em Xenofonte. Este bem não se confunde com o agradável ou com a satisfação das paixões, também não se confunde com a riqueza. De fato, a ação justa é auferida dos fatos. Porém, a sua justeza está diretamente relacionada à natureza do bem almejado. No caso dos acontecimentos narrados na *Anabase* não é difícil identificar a natureza deste bem; ele estará sempre ligado ao interesse comum e primeiro da tropa: a manutenção da vida. A *Anabase* registra situações de grande adversidade, a partir das quais a determinação do bem comum é de imediata inferência. Neste horizonte, esta ação de Xenofonte - bater em um soldado para salvar-lhe a vida, foi justa. Mas, se este bem não pode ser posto em termos absolutos, resta saber como identificá-lo nas mais diversas circunstâncias. A resposta a esta questão, pensamos, somente pode ser encontrada na análise do conjunto de preceitos morais ao qual deve aderir o homem virtuoso de Xenofonte. O bem que se busca não pode contrariar o disposto por estes preceitos. O conjunto nos é apresentado pelas lições do Sócrates de Xenofonte e é praticado pelos homens de excelência, cujos retratos Xenofonte compôs em suas obras. Esta prática, aliás, vimos ilustrada por uma ação que a ele próprio é atribuída.

Ao fim, Xenofonte se nos apresenta como um homem pio e nobre por formação. Honrado, porque cumpre a palavra empenhada, disciplinado e moderado, pois domina os prazeres do corpo e sabe resistir à dores físicas. Combativo, hábil nos discursos, no comando dos homens e na arte da guerra. Guiado, sobretudo, por valores como a justiça e a idoneidade. Estes atributos fazem dele virtuoso, como, antes, fizeram Ciro, o jovem e Clearco de Esparta, virtuosos. Xenofonte, assim, retrata a si mesmo como um destes homens cuja excelência é paradigmática.

Como dissemos, consideramos que os textos de Xenofonte podem ser articulados, todos, em maior ou menor medida, em torno de um eixo comum, a *paideia*. Xenofonte, porém, não nos diz assertivamente qual seja, para ele, o modelo da *paideia* ideal. Por outro lado, ele nos oferece a descrição de, pelos menos, dois modelos de *paideia* que se mostraram eficientes na formação de

homens excelentes. Estes modelos, é verdade, são aos olhos de Xenofonte fortemente similares. Referimo-nos, por certo, ao modelo espartano, contido na *Constituição do lacedemônios*, e ao modelo persa, expresso no primeiro livro da *Ciropédia*. As similitudes entres estes modelos formativos e o interesse de Xenofonte em desenvolver em outros seus escritos, como no *Sobre a caça*, na *Arte equestre* e no *Chefe da cavalaria*, tratados sobre conteúdos práticos relevantes àqueles modelos de formação, nos fazem considerar que, ao fim, é possível estabelecer os quadros formativos da *paideia* ideal de Xenofonte. A *paideia* ideal deve contemplar o ensino do domínio dos apetites do corpo. Deve, ainda, disciplinar o corpo a suportar o frio e o calor. Essa *paideia* não pode negligenciar o treino militar, que inclui a arte da equitação e a arte do comando militar. A atividade da caça deve ser ensinada, mas, sobretudo, como atividade propedêutica, tendo em vista o treino militar. Esta formação não pode ser vazia de valores. A justiça se impõe como guia central. Os fins desta *paideia* estão, igualmente, postos: formar homens cuja virtude seja reconhecida pela cidade e pelos amigos. A prova de que a *paideia* por ele proposta é eficiente está justamente nos feitos engendrados pelos homens paradigmáticos, cujos retratos constrói em algumas de suas obras. Ao se colocar ao lado destes homens, Xenofonte indica que ele próprio, de algum modo, experimentou ou quis experimentar a *paideia* da qual nos fala. Por isso, não defende esta *paideia* apenas com as suas obras, mas, também, ilustra os seus resultados com a sua vida.

No entanto, Xenofonte está interessado, sobretudo, na formação do governante ideal. Ela merece atenção especial. O cidadão pode falhar; o governante, não. O governante, se adequado, estará ocupado não, apenas, com a sua própria felicidade, mas, também, com o bem estar de todos os súditos ou de todos os cidadãos. Nesse sentido, a narrativa da *Anabase* é metafórica. Se tomarmos o exército de mercenários gregos como a imagem de uma cidade em marcha, temos que o sucesso da retirada se deveu, sobretudo, ao comandante ou, se quisermos, ao governante. Três homens, consecutivamente, comandaram os gregos. Cada um deles descritos como virtuosos. As virtudes destes homens, em especial, garantiram a sobrevivência dos soldados gregos e o regresso, em segurança, à pátria. Se um soldado falha, a guerra não está perdida. Mas, se o erro é do comandante, muitos perecem. É verdade que um exército de soldados virtuosos é necessário. Se todos falham, não há, igualmente, vitória. No entanto, é mais uma vez obrigação do comandante apresentar-se como modelo de virtude. A sua virtude é a medida da virtude dos que o seguem. Por isso, também, é obrigação do comandante, afastar os que falham. Esta maneira de avaliar o papel do comandante na guerra, Xenofonte a estende ao governante. Sobre o tema, Sócrates, nas *Memoráveis*, é assertivo <sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> Cf. Xenofonte. *Memoráveis*. III, 2.

Se cabe ao comandante zelar pelo bem estar dos seus soldados, criando as condições necessárias para que triunfem sobre o inimigo, cabe ao governante zelar pelo bem estar dos súditos ou dos cidadãos, garantindo-lhes as condições para a felicidade.

O que então Xenofonte estaria fazendo em suas obras? Oferecendo-nos, de um lado, quadros formativos e, de outro, os homens resultantes desta formação? Sim, parece que é isso o que faz Xenofonte. O seu esforço parece ser o de mostrar como a ação virtuosa depende, em grande medida, do treino derivado de uma *paideia* específica. Interessa-nos, todavia, sobretudo, os procedimentos que ele utiliza para a defesa de suas ideias. O primeiro deles, apontamos, diz respeito à trabalhosa tarefa de construção de retratos de homens paradigmáticos. A *Anabase* ilustra o procedimento. Contudo, ela não mostra como, a partir deste procedimento, Xenofonte discute, diretamente, variadas questões concernentes ao tema da *paideia*. Outros textos o fazem. É o que temos na *Ciropédia* e no *Hierão*, se lidos no horizonte das considerações do Sócrates xenofônico.

Xenofonte duvida da possibilidade da formação sem mestre. Em especial, se esta formação envolve a arte política. Consideremos Sócrates em *Memoráveis*, IV, 2. Nesta altura do texto, a conversa se dá entre Sócrates e Eutidemo. Este, conhecido por acumular grande número de livros em sua casa, orgulhava-se de sua formação sem mestres. Deles, os livros teriam ocupado o lugar<sup>123</sup>. Sócrates faz troça da pretensão de Eutidemo<sup>124</sup>. Qual aquele que contrataria um médico sem mestres, cujo conhecimento se funda na leitura de algumas obras sobre medicina? Aqueles que desejam aprender a tocar cítara ou flauta ou a montar a cavalo, aqueles que desejam tornar-se arquitetos, geômetras, rapsodos ou médicos consideram necessário um treinamento rigoroso e a orientação dos melhores mestres<sup>125</sup>. Eutidemo, por sua vez, quer se tornar governante. Na arte do reis, portanto, a mais bela e importante, para Sócrates, é que Eutidemo deseja instruir-se<sup>126</sup>. Como prescindir de mestres em tão relevante arte? Nos passos seguintes, Sócrates mostra a Eutidemo quão equivocados são os seus conhecimentos sobre a arte real. O seu equívoco, aponta Sócrates, tem causa na falta de orientação adequada. Aquele que almeja o exercício do poder, carece do julgamento dos melhores mestres<sup>127</sup>. No conjunto das obras de Xenofonte, Sócrates aparece como o mestre “espiritual” de Ciro, o velho.

---

<sup>123</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. IV, 2, 1-2; 8.

<sup>124</sup> Idem, *ibidem*. IV, 2, 3-5.

<sup>125</sup> Idem, *ibidem*. IV, 2, 6-10.

<sup>126</sup> Idem, *ibidem*. IV, 2, 11.

<sup>127</sup> Idem, *ibidem*. IV, 2, 12-40.

As ações deste governante ilustram os ensinamentos de Sócrates. Do mesmo modo, Sócrates é o mestre que faltou a Hierão. A postura de Hierão, no exercício do poder, é claramente contrária às prescrições socráticas. Se lermos o retrato construído para Ciro, o velho, e aquele construído para o seu antípoda, o tirano Hierão, em conjunto com os textos socráticos de Xenofonte, a discussão dos temas relativos à paideia revelam-se com força. Eis, assim, agora, a nossa tarefa.

## CAPÍTULO 2

### O TIRANO E O SÁBIO

Todos reconheciam que os deuses só haviam criado os reis  
para que dessem festas todos os dias, contanto que fossem variadas;  
que a vida é demasiado curta para que a empreguemos de outra forma;  
que os processos, as intrigas, a guerra, as disputas dos sacerdotes,  
que consomem a vida humana, são coisas absurdas e horríveis;  
que o homem nasceu para a alegria;  
que não amaria os prazeres com tanta paixão e constância se não fosse feito para eles;  
que a essência da natureza humana é o gozo,  
e tudo o mais é loucura.  
Essa excelente moral jamais foi desmentida, a não ser pelos fatos.

(Voltaire: *A princesa da Babilônia*)

Em Sardes, Creso, tirano da Lídia, certa vez, teria recebido em sua corte Sólon de Atenas. É o que nos conta Heródoto, em *Histórias*, I, 29-33. Após elaborar novas leis para Atenas, Sólon deixa a pátria para um longo retiro de dez anos. Buscando conhecer novos povos e costumes e, como quer Heródoto, atraído pelo florescimento de Sardes, Sólon seria um, entre outros sábios gregos, que chega aos domínios de Creso. Lá, é acolhido no palácio real. O que nos narra então Heródoto é o encontro entre um homem sábio e um soberano absoluto. A conversa tem por tema a vida feliz. Creso leva Sólon a conhecer o tesouro real, refere a sabedoria do ateniense, para, ao fim, perguntar qual seria, na opinião do sábio estrangeiro, o mais feliz dos homens. A expectativa de Creso quanto à resposta, como também o conteúdo desta, é conhecida. A boa ventura faria de Creso, aos olhos de Sólon, o mais feliz dos homens. O título, porém, é dado a outro. O seu nome é Telo de Atenas. Creso não o conhece. Exige explicações. O sábio esclarece: Telo viveu em uma cidade próspera, soube cumular bens que lhe garantiram uma vida confortável, teve dois filhos, cada qual lhe deu netos longevos e morreu, gloriosamente, em batalha pela pátria. Construíram-lhe um monumento público, sob o qual compatriotas lhe rendem honras. Creso, não satisfeito, insiste e pergunta pelo segundo mais feliz dos homens. Sólon indica dois irmãos, Cléobis e Biton, dois outros homens comuns que viveram honradamente e morreram na glória. Creso encoleriza-se; não compreende as razões das escolhas de Sólon. Pensa que o sábio faz pouco de sua felicidade. O ateniense argumenta: os deuses dão e tiram ao seu arbítrio; na opulência é que advém a desgraça e, na obscuridade, a ventura. O poder dos homens não é comparável ao poder dos deuses. Com a morte, somente, pode-se julgar a felicidade do homem. Creso, desagradado com as considerações do ateniense, dispensa-o sem lhe dirigir quaisquer palavras. Creso não vê razões para não tomar a boa



ventura já experimentada como causa suficiente de suprema felicidade. Ele não entende a advertência que aconselha aguardar pelo desfecho da vida para somente então avaliar-lhe a qualidade.

Após a partida de Sólon, tem início a narração das desventuras de Creso<sup>128</sup>. O rei lídio tinha dois filhos, um, surdo-mudo e, outro, Átis, superior a todos de sua idade, em tudo. Átis é, acidentalmente, morto. Mata-o um hóspede de Creso, Adrasto, um frígio, o mesmo que o próprio soberano purificara de um crime de sangue. Seguem-se dois anos de luto. Interrompe-o o crescimento do poderio do império persa. Creso teme; reflete sobre como conter este crescimento. Acaba por decidir pela guerra contra os persas. E, adiante, vê o seu reino cair nas mãos dos persas, sob o comando de Ciro, o velho. No décimo quarto dia do cerco a Sardes, Creso, finalmente, é feito prisioneiro de Ciro. Ciro manda construir uma pira. Algemado, Creso é levado ao seu cume. Prestes a ser queimado vivo, Creso lembra-se das palavras de Sólon. Compreende, enfim, a precariedade da condição humana. Os deuses decidiram sobre a sua ventura e sobre a sua desventura. Agora pode entender porque o sábio lhe dissera que, apenas ao fim da vida, pode-se avaliar se foi feliz o homem. Por três vezes, pronuncia o nome do sábio. Ciro ouve. Pensa que o soberano invoca uma divindade. Pede aos seus intérpretes que interroguem Creso. Este relata o seu encontro com Sólon. Diz, ainda, ser Sólon alguém que desejaria pudesse falar a todos os tiranos. Ciro arrepende-se. Experimenta a mesma prosperidade, antes vivida por Creso. E como homem que é, está, igualmente, submetido ao arbítrio dos deuses. Ordena aos seus que apaguem o fogo e desçam Creso. O fogo mostrou-se, contudo, incapaz de ser dominado. Creso, então, entre lágrimas, invoca Apolo. Lembra-se das ofertas feitas. O deus atende ao chamado. De súbito, no céu claro, a tempestade. A água põe fim ao fogo. Diante do ocorrido, Ciro considera ser Creso querido pelos deuses. Decide mantê-lo ao seu lado, como conselheiro. O episódio marcaria a justeza da advertência de Sólon e a transformação de Creso. O rei arrogante torna-se o sábio conselheiro real. Aqui, deixamos a narrativa de Heródoto.

Consideremos a de Xenofonte, na *Ciropédia*. A presença de Creso é registrada. O Creso de Xenofonte, contudo, pouco aconselha Ciro. O homem que se pinta é, sobretudo, cômico de sua impiedade. E, nela, encontra a causa de suas dores. É ele quem nos conta como insultou Apolo e sobre si atraiu, então, a fúria divina. Ao invés de consultar o oráculo pítio sobre o que pretendia fazer, ousou verificar, antes, o grau de sua confiabilidade. Ademais, desconsiderou uma importante

---

<sup>128</sup> Sobre as desventuras de Creso, cf. Heródoto. *Histórias*. I, 34-91.

advertência do oráculo. Creso mandara perguntar ao oráculo, segundo Xenofonte, o que deveria fazer para terminar os seus dias em sossego. Respondeu-lhe o oráculo que, para tanto, era necessário conhecer a ele mesmo. Se tivesse considerado exata a observação oracular, saberia que não poderia medir-se em forças com Ciro. Ignorando a sentença da pítia, Creso liderará a aliança contra os persas.

A relação das consultas feitas por Creso aos oráculos é distinta em Heródoto e em Xenofonte. Heródoto<sup>129</sup> conta que, diante do crescimento do império persa, Creso resolve buscar apoio nos oráculos para orientar o seu proceder. Antes, porém, verifica-lhes o grau de confiabilidade. Envia mensageiros a setes oráculos, na Grécia e na Lídia. Dois vaticínios mostraram-se confiáveis e verídicos, aquele do oráculo de Apolo, em Delfos, e aquele do oráculo do Santuário de Anfiarau. Creso, então, procura tornar propícios os deuses responsáveis por estes oráculos. Imola vítimas e envia ricos presentes. Consulta-os, novamente. Pergunta-lhes, desta vez, se deve fazer a guerra contra os persas e se deve buscar aliados entre os gregos. Os oráculos são concordes em afirmar que, se Creso fizer a guerra contra os persas, um grande império perecerá. Aconselham-no, ainda, a associar-se com os gregos, mas, dentre eles, os mais poderosos. Creso alegra-se com os vaticínios e faz uma terceira consulta ao oráculo pítio. Ele quer saber se sua monarquia será duradoura. A resposta da Pítia adverte que, ao reinar entre os medos um mulo, o poder de Creso conhecerá o fim. Entre os medos, pensa Creso, jamais poderia reinar um mulo. Assim, na guerra entre lídios e persas, o único império a perecer teria de ser o persa. Creso, então, empreende a guerra contra os persas. Adiante, Creso faz uma quarta consulta ao oráculo de Delfos. Na ocasião, Creso era já cativo e conselheiro de Ciro. Este, contente com os conselhos de Creso, franqueia-lhe pedidos. Creso solicita permissão para enviar ao oráculo pítio as algemas que portara por ocasião de sua prisão. Ele pretende, ainda, nova consulta. Qual a razão dos vaticínios enganosos? Não fora Creso generoso o suficiente em suas oferendas? A Pítia responde e explica. Creso expiava a culpa de seu quarto

---

<sup>129</sup> Para a narrativa, em Heródoto, das consultas feitas por Creso aos oráculos cf. Heródoto, *Histórias*. I, 46-55.

ascendente<sup>130</sup>. Ao destino estabelecido pelas Moiras, não há como escapar. A divindade não apenas o salvara da morte da fogueira, como atrasara em três anos a queda de seu reinado. Portanto, não o desamparou. Ademais, não o enganou. Creso não fora capaz de compreender o vaticínio. O mulo, referido na resposta à terceira das consultas, era Ciro, filhos de pais de raças diferentes, mãe meda e nobre e pai persa e modesto. Xenofonte, por sua vez, acrescenta novas consultas e não faz menção a outras. Na *Ciropédia*<sup>131</sup>, vimos, Creso afirma que teria consultado o oráculo délfico, buscando verificar o seu grau de veracidade. Mas não porque tencionava entrar em guerra contra os persas. Alude, também, às consultas feitas a outros oráculos, com a mesma intenção: verificar-lhes a confiabilidade. Não relaciona, porém, quais teriam sido esses oráculos<sup>132</sup>. Considerando confiável o oráculo pítio, manda perguntar, na *Ciropédia*, se teria filhos. O deus silencia. Teme, então, ter insuflado contra ele a divindade. Supõe que o deus se desagradara de sua ousadia em verificar-lhes a confiabilidade, como também de seu atrevimento em consultar outros oráculos. Rende-lhe, assim, ricas oferendas e imola-lhe vítimas. Realiza nova consulta. A pergunta era, ainda, a mesma. O deus responde. Sim, Creso teria filhos. Indica-lhe como proceder para os gerar. Os filhos, de fato, chegam. Creso, então, pensa ter aplacado a ira divina. Finalmente, Xenofonte registra uma última consulta. Aquela cuja resposta aconselha o conhecimento de si mesmo. Esta consulta, não referida por Heródoto, é relevante no conjunto das considerações do Creso xenofôntico. O Sócrates de Xenofonte pensa que conhecer a si mesmo significa conhecer os limites de suas forças. Conhece a si mesmo aquele que conhece quais são as suas capacidades. Conhecendo-as é capaz de distinguir o que pode e sabe fazer e o que não pode e não sabe fazer. Desse modo, o êxito no que lhe é possível

---

<sup>130</sup> Creso é o quinto descendente de Gíges. Candaules, descendente de Alceu, filho de Hércules, era o soberano de Sardes. Apaixonado pela própria mulher, considerava-a a mais bela, e descreve a sua beleza, de modo incansável, a Gíges, um dos homens de sua guarda pessoal. Candaules pensa que Gíges não acredita em suas palavras. Sugere, então, que Gíges contemple a beleza da rainha com seus próprios olhos. Propõe um artifício. Infiltra Gíges em seus aposentos, para que ele possa apreciar a beleza da esposa. Gíges, inicialmente, não concorda com o artifício. Adiante, cede. A mulher de Candaules percebe a presença de Gíges. Mantém-se, porém, tranquila. No dia seguinte, ela exige a presença de Gíges. Revela saber que era por ele observada na noite anterior. Oferece-lhe duas alternativas: 1. matar Candaules, desposá-la e reinar sobre os lídios; 2. morrer. Gíges escolhe a primeira das alternativas. Chegada a noite, Gíges se vale dos mesmos artifícios para adentrar aos aposentos reais e mata Candaules. A guerra civil se estabelece entre os lídios. Alguns, inconformados com o infortúnio de Candaules, confrontam os partidários de Gíges. Em acordo, os opositores decidem recorrer ao oráculo de Delfos. O vaticínio determinaria se Gíges deveria ou não reinar na Lídia. O oráculo decide e Gíges torna-se rei. Mas acrescenta: a vingança dos Heraclidas se cumpriria sobre o quinto descendente de Gíges. Eis o destino ao qual não podia escapar Creso (cf. Heródoto. *Histórias*. I, 7-13).

<sup>131</sup> Para a exposição de Xenofonte sobre a relação entre Creso e os oráculos, cf. Xenofonte. *Ciropédia*. VII, 2, 15-29.

<sup>132</sup> Heródoto relacionaria quais seriam os oráculos cuja veracidade Creso pôs à prova. Sete, ao todo. O oráculo de Apolo, em Abas, na Fócia; o de Zeus, em Dodona, em Epiro; o oráculo do santuário de Anfiarau, provavelmente em Tebas; o do santuário de Trofônio, em Lebadeia, na Beócia; o do santuário de Apolo de Dídima, em Mileto, a cargo da família dos Branquidas e o oráculo de Zeus Amon, no oásis Siwa do deserto lídio (cf. Heródoto. *Histórias*. I, 46, 2-3 e nota explicativa n. 60 da tradução portuguesa — Heródoto. *Histórias*. Tradução José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70. v. 1. p. 82).

realizar é certo, e os erros e os fracassos são evitados<sup>133</sup>. Ao perder a guerra, Creso, na *Ciropédia*, vimos, interpreta nesse mesmo sentido o vaticínio da Pítia. Conhecendo as suas capacidades, Creso saberia que não podia fazer a guerra contra os persas.

Mas, na *Ciropédia*, a referência à impiedade de Creso é o que realmente importa. Ela é essencial para estabelecer o contraponto entre Creso e Ciro. Enquanto Creso é o ímpio, Ciro, por sua vez, é o soberano pio. Ele respeita os deuses e os honra devidamente. Ao final da obra, descobrimos o fundamento de sua piedade. Diferente de Creso, Ciro pautava-se já pelas palavras de Sólon. Sabia que a felicidade do homem se mede ao fim de sua vida.

Os sonhos, em Xenofonte, por vezes, possuem uma função similar àquela que lhes atribui Heródoto: predizer o futuro. Por exemplo, nas *Histórias*, Creso sonha que perderia seu filho Átis. A morte o alcançaria por uma ponta de ferro<sup>134</sup>. O sonho, sabemos, se realiza<sup>135</sup>. Na *Ciropédia*, Ciro, em idade avançada, viaja, pela sétima vez, para a Pérsia. Lá, de noite, ao dormir, sonha. Uma figura, não humana, de ar majestoso, anuncia a necessidade de preparos. Ciro irá ter com os deuses. Desperto, Ciro não tem dúvidas: a morte está próxima. Realiza holocaustos em favor dos deuses. Agradece-lhes o apoio nas conquistas, mas, sobretudo, por não lhe terem permitido esquecer, ainda que no curso de suas felicidades, que era ele um homem<sup>136</sup>. Pouco antes da morte, Ciro pode, finalmente, considerar-se um homem feliz<sup>137</sup>. É somente então que assim se refere a si mesmo. De certo Xenofonte conhecia a narrativa de Heródoto. Ainda que não tivesse lido as palavras de Heródoto, conheceria, mesmo que oralmente, a sua descrição do encontro entre Creso e Sólon<sup>138</sup>. Na verdade, esse encontro é a formulação literária de Heródoto do tema dos diálogos de sábios conselheiros, já conhecido e divulgado em Atenas, com elaborações orais e escritas. O que lemos nas páginas da *Ciropédia*, por sua vez, é o diálogo de Xenofonte com a tradição literária que o antecederia. Se Ciro realiza as qualidades do governante paradigmático de Xenofonte, não poderia

---

<sup>133</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. IV, 2, 25-29; cf., também, I, 7, 4; III, 7.

<sup>134</sup> Heródoto. *Histórias*. 1.34.1-2.

<sup>135</sup> Idem, *ibidem*. 1.43.2-3.

<sup>136</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. VIII, 7, 1-3.

<sup>137</sup> Idem, *ibidem*. VIII, 7, 6.

<sup>138</sup> Cf. KELLER, William J. *Xenophon's Acquaintance with the 'History' of Herodotus*. In: *The Classical Journal*. v. 6. n. 6. 1911. p. 252-259. Neste artigo, Keller procura mostrar as possíveis relações entre as narrativas de Heródoto e de Xenofonte sobre a vida de Ciro. Para Keller, essas relações indicam que Xenofonte conhecia o texto de Heródoto, assim como, possivelmente, as fontes usadas por Heródoto para a elaboração de seu escrito. Ideia similar encontramos já, por exemplo, em Dionísio de Halicarnasso, na *Epístola a Pompeu Geminus*, 4.1.

incorrer nos mesmos erros do outro bárbaro, Crespo, quanto ao tema da vida feliz. Sobre esse tema, não basta admitir a precariedade da condição humana. A admissão dessa condição implica na avaliação póstuma da infelicidade ou da felicidade experimentada, em vida, por um homem. No entanto, há, ainda, que perguntar: Quais os elementos indicativos da vida feliz? Aristóteles, por exemplo, oferece uma resposta à pergunta, ao apresentar a sua interpretação das palavras de Sólon, tais como referidas em Heródoto. Considerando os exemplos de homens felizes citados pelo sábio de Atenas, o estagirita pensa que Sólon acerta ao considerar que a felicidade está em possuir bens de forma moderada e em agir do modo mais nobre possível<sup>139</sup>. Ciro, na *Ciropédia*, também apresenta quais são os elementos que indicam a felicidade de um homem. Diante da morte iminente, pensa em si mesmo como um homem feliz, pois, quando criança, gozara de todas as venturas da infância. Na juventude e na maturidade, experimentara, também, as venturas próprias destes períodos da vida. Viu os amigos prosperar, por seu intermédio, e subjogou os inimigos. Tornou grandioso o seu império e não perdeu uma só de suas conquistas. Ciro pode dizer-se feliz porque conheceu somente venturas. E se viveu como desejou, o receio de desventuras futuras afastou-o da arrogância e da satisfação imoderada<sup>140</sup>. Ciro sabia da precariedade de suas venturas. Os deuses poderiam mudar o seu destino se lhes aproovessem. Por isso, não se vangloriava de suas conquistas e mantinha-se distante da arrogância e da imoderação. Mas Ciro, sabemos, não é um simples particular. É ele um governante. E se ele sabia que elementos apontam para a felicidade vivida, sabia também como deveria agir e pensar um governante para alcançar a vida feliz. Outro governante, também retratado por Xenofonte, não contava os mesmos conhecimentos. Referimo-nos a Hierão, o tirano infeliz, de diálogo homônimo, o antípoda do governante ideal de Xenofonte.

No *Hierão*<sup>141</sup>, Xenofonte nos oferece a sua formulação literária do diálogo entre um homem sábio e um soberano. Hierão, sabemos, é o tirano; Simônides, o sábio poeta. A corte é a de Siracusa: os

---

<sup>139</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. 1179a.

<sup>140</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. VIII, 7, 6-7.

<sup>141</sup> Os estudiosos divergem sobre a data da composição do *Hierão*. É possível recuá-la a 383 a.C. Mas, outras hipóteses admitem como anos prováveis de sua elaboração os de 367 a.C. ou de 359 a.C. (Cf. introdução da tradução para o inglês, editada pela Loeb Classical Library). Delebecque, em *Essai sur la vie de Xénophon* (cf. p. 411-21), considera, ainda, outra data provável: 358/57 a.C. Teria Xenofonte escrito o *Hierão* tendo em vista um específico acontecimento político? Se sim, qual? As respostas a essas perguntas nos levam a admitir uma dessas quatro datas prováveis como aquela que corresponde, efetivamente, à da redação do texto. Mas, como observa Delebecque, Xenofonte poderia, com o *Hierão*, estar apenas a desenvolver um tema de seu interesse. De fato, o *Hierão* segue sem data, ainda que Delebecque se incline a ver nos anos de 358/57 os de sua elaboração. Nesse caso, o texto teria sido composto por um Xenofonte anistiado, já em Atenas, poucos anos antes de sua morte. A sua redação seria, ainda, posterior à da *República* de Platão (se esta foi escrita entre os anos de 380 a.C e 370 a.C.) e posterior a elaboração dos textos *A Nicocles* (370 a.C.) e *Nicocles* (368 a.C.), de Isócrates; porém, o *Hierão* teria sido divulgado antes de dois outros escritos de Platão, as *Leis* (publicada após a morte de Platão, em 348/47 a.C) e a *Carta Sétima* (divulgada em 352 a.C.), e antes do *Sobre a paz* (356 a.C.), de Isócrates.

domínios de Hierão. Aqui, também, o sábio visita o soberano. O tema, novamente, é o da vida feliz. Entretanto, ao desenvolver o tema, Xenofonte ocupa-se, também, de outro, um de fundamental importância para os debates filosófico-políticos do século IV a.C.: o da relação entre o poder e o saber. O tema não deixa de estar presente na narrativa do encontro entre Creso e Sólon. Aqui, Creso não é outro que não o representante do poder, e Sólon, o do saber. Contudo, o desenvolvimento do tema será especial no século IV a.C. Dele se ocuparam autores de diferentes orientações, nos planos teórico e prático. Consideremos o exemplo da filosofia platônica e das tentativas práticas de Platão, três ao todo, de converter à filosofia os tiranos de Siracusa<sup>142</sup>. Ou o exemplo dos *espelhos de príncipe*, *A Nicocles e Nicocles*, de Isócrates. O primeiro discurso é um presente de Isócrates ao príncipe Nicocles, filho de Evágoras, rei de Salamina, em Chipre. Nele, Isócrates oferece conselhos sobre a administração da cidade e o exercício do poder político. No segundo, assume que o príncipe teria aderido às suas recomendações e as reproduz e desenvolve na forma também de conselhos, dessa vez, proferidos pelo próprio príncipe Nicocles e oferecidos aos seus súditos. Isócrates escreve, ainda, várias cartas a monarcas e a tiranos de sua época, contendo orientações políticas. Lembremo-nos de suas cartas a Filipe da Macedônia, ou de sua *Carta a Arquidamo* (356 a.C.), rei de Esparta, e de sua *Carta a Timóteo* (345 a.C.), filho de Clearco, tirano de Heracleia, no Ponto. Isócrates, também, indica discípulos seus para preceptor do jovem príncipe Alexandre. Igualmente, mantinha relações com outros discípulos que ocuparam importantes cargos na direção de Atenas. Há que registrar, ainda, a amizade filosófica entre Aristóteles e o tirano Hermias, de Atarneu, e as suas relações pedagógicas com o príncipe macedônico, Alexandre. Platão, Isócrates e Aristóteles não apenas desenvolveram, em suas obras, o tema da relação entre o saber e o poder, mas, também, cada qual a seu modo, buscou ocupar, na prática, o lugar do sábio conselheiro.

Essas relações entre pensadores e governantes podem evidenciar a preocupação dos primeiros em transformar uma tirania em uma certa forma de governo aceitável, que não excluísse os governados, de todo, do espaço público; mas aponta, em especial, para a convicção de que o governante deve ser, ele mesmo, um sábio. É esta, sem dúvida, a convicção que anima as considerações contidas na *Ciropédia* e no *Hierão*. Contudo, nesse ponto, esses textos se unem por meio de caminhos distintos. Na *Ciropédia*, o governante é sábio. No *Hierão*, a distância do saber faz infeliz o governante e inadequado o governo.

---

<sup>142</sup> Experiência fracassada, registrada na *Carta Sétima*.

Na literatura grega, sobretudo em Platão, o tirano aparece como a contrafacção do governante ideal. Ele varre da vida cívica a dinâmica política; o espaço público torna-se o palco do exercício, muitas vezes violento, de sua vontade arbitrária e injusta. Em contrapartida, o governante ideal coloca-se como aquele que se ocupa com a satisfação das necessidades dos cidadãos ou dos súditos, atento, sempre, ao bem comum.

Diante do estrago moral e cívico associado ao governo do tirano, o que propõe, para a recuperação do espaço político, o teórico da política? A conversão do tirano, esse antípoda do governante ideal. A questão prática se impõe: seria possível quebrar as amarras que prendem um governo à tirania? Platão acreditou nessa possibilidade e, por três vezes, tentou converter à filosofia os tiranos — Dionísio, o velho, e Dionísio, o jovem — na Sicília. A *paideia* legítima, a seu ver, garantiria que os homens pudessem governar no horizonte do interesse geral. Se o poder é exercido por um único homem e se é exercido de modo tirânico, a solução aparente é converter este único homem para a vida guiada pelo conhecimento. Xenofonte apostaria na mesma solução?

No *Hierão*, o tema da relação entre o poder e o saber não é apresentado, como talvez fosse de se esperar, por meio da narração da tentativa do sábio em converter o tirano à filosofia ou a quaisquer doutrinas morais. Esta não parece ser a tarefa de Simônides. Sobre suas expectativas, talvez possamos afirmar, com acerto, que, ao menos, desejava do interlocutor a adesão a um conjunto de saberes práticos, relativos, em especial, à administração da coisa pública e à manutenção do poder. A personagem que dá nome ao diálogo, por sua vez, não segue a imagem típica do tirano. Xenofonte inverte a formulação corrente na literatura grega. O tirano não é o mais feliz dos homens. O retrato que aí se constrói é o de um homem infeliz, entediado e angustiado; o mais poderoso dos homens é, deles, o mais miserável<sup>143</sup>.

Assim, no *Hierão*, Xenofonte une a tradição dos diálogos do sábio conselheiro aos conteúdos dos debates filosófico-políticos sobre o tema da relação entre o poder e o saber do século IV a.C. Se o tema investigado é o da *paideia* ideal — em especial, na formação do governante — e se Xenofonte se vale do recurso da construção de retratos paradigmáticos para empreender o debate do tema, há

---

<sup>143</sup> A tese segundo a qual o tirano é o mais infeliz dos homens, de fato, opunha-se à opinião comum e, sabemos, não foi defendida apenas por Xenofonte. Platão, no *Górgias* e na *República* (em especial, livros I e IX), também a defende, embora a funde em diferentes razões (cf. p. 34-35 do capítulo 1). No texto de Xenofonte, ouvir esta mesma tese, pela voz de um tirano, causa a maior estranheza. Por que um tirano estaria a desqualificar a sua própria condição política? Condição esta que se engajou em conquistar, busca manter e não quer deixar?

que concentrar a atenção no modo como o tema é por ele desenvolvido na elaboração do retrato do tirano, daquele que, a seu ver, é, também, o antípoda do governante perfeito.

## **XENOFONTE E A ARTE DE GOVERNAR**

Nas *Memoráveis*<sup>144</sup>, Xenofonte apresenta, de modo breve, qual seria, segundo ele, a classificação socrática das formas de governos. Ao todo, relaciona cinco formas de governo: a monarquia, a tirania, a aristocracia, a plutocracia e a democracia. O que as distingue é o número de governantes e o modo como é exercido o poder. Estes dois critérios podem ou não estar combinados na definição da forma de governo. A monarquia e a tirania referem-se ao governo de um só. Diferenciam-se pelo modo como é exercido o poder. Na monarquia, o governante é aceito pelos homens e o poder é exercido com respeito às leis estabelecidas. Na tirania, o governante é imposto e o exercício do poder se realiza de acordo com o arbítrio do governante. Na aristocracia, alguns cidadãos são os responsáveis pelo governo. Exercem o poder em conformidade com as leis. A plutocracia é o governo no qual o poder está nas mãos dos ricos. Na democracia, o povo é o soberano. A passagem é importante. É ela a única, no conjunto das obras de Xenofonte, na qual uma classificação das formas de governo é apresentada. Há outra passagem em que uma lista similar nos é oferecida. Referimo-nos ao parágrafo inicial da *Ciropédia*<sup>145</sup>. Aí, Xenofonte menciona que meditava sobre o grande número de democracias, monarquias e oligarquias que sucumbiram pelo golpe dos adversários. O caráter dessas listas é distinto. A primeira diz respeito às formas de governo possíveis. A segunda relaciona as formas de governo que Xenofonte teria visto sucumbir. Nessa segunda lista, faz constar as oligarquias, forma de governo ausente na primeira lista, cuja definição xenofônica não conhecemos na *Ciropédia*.

Nas *Helênicas*, Xenofonte chama de oligarquia ao governo dos Trinta, instaurado em Atenas em 404 a.C., com o apoio de Esparta, após a derrota ateniense na Guerra do Peloponeso. Esse governo, no entanto, como assinala o próprio texto de Xenofonte, se assemelharia a uma tirania. Nesse sentido, é especial o conteúdo do capítulo 3 do livro segundo. Nele, Xenofonte se propõe a contar como se deu a instituição do governo oligárquico<sup>146</sup> em Atenas. É no início do capítulo, portanto, que associa o governo dos Trinta à oligarquia. Mas, aqui, também, não explica o que entende ser um

---

<sup>144</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. IV, 6, 12-13.

<sup>145</sup> Cf. Idem. *Ciropédia*. I, 1, 1.

<sup>146</sup> Idem. *Helênicas*. II, 2, 1.



governo oligárquico. De qualquer modo, esta oligarquia, adiante, se transformará em tirania. Xenofonte registra que os atenienses teriam escolhido trintas homens para se encarregarem da redação de uma nova constituição, com base na qual o novo regime seria exercido em Atenas. Ocorre que os escolhidos tardavam em redigir e em apresentar esta nova constituição<sup>147</sup>. Ao mesmo tempo, definiam nomes, ao seu arbítrio, para integrar o Conselho, assim como instituía outros expedientes pelo mesmo princípio. Ainda, mandavam executar todos os cidadãos que, reconhecidamente, eram partidários da democracia. O Conselho, como quer Xenofonte, se comprazia em decidir pelas execuções. De início, essas medidas não pareciam incomodar os atenienses. Contudo, adiante, os Trinta pediram a Esparta que lhes enviasse uma guarnição de soldados. O objetivo era garantir a execução das medidas que lhes aproovessem. Chegada a guarnição, as perseguições aos cidadãos se intensificaram. Eram presos e condenados à morte quaisquer que os juízes dos Trinta considerassem oferecer perigo futuro de conspiração contra o governo que representavam<sup>148</sup>. Teramenes, um dos Trinta, diante das injustiças, opõe-se às medidas arbitrárias. Considerado, assim, uma ameaça ao novo regime, os Trinta, privadamente, conspiraram contra Teramenes<sup>149</sup>. A conspiração o leva a julgamento por crime de traição. Acusavam-no, diante do Conselho, de trair o regime que integrava<sup>150</sup>. O julgamento finda na exclusão de Teramenes da lista do Trinta e em sua condenação à morte pela cicuta<sup>151</sup>. Antes, porém, Xenofonte registra uma conversa que teria havido entre Teramenes e Crítias, líder oficioso dos Trinta. É esta conversa que dá ensejo ao início das conspirações contra Teramenes. Na ocasião, este diz considerar inadmissível o volume das execuções que o regime empreendia. Crítias contra-argumenta. Diz que, ainda que sejam eles trinta e não apenas um tirano, não podem descuidar da proteção de suas regras e decisões<sup>152</sup>. Com esta afirmação, Crítias está a associar o procedimento dos Trinta ao dos tiranos. Mas a associação já fora feita, antes, com o relato de Xenofonte das medidas adotadas pelos Trinta. Lembremos que o novo regime adia a apresentação da nova constituição, por isso, instituía expedientes e tomava decisões segundo o alvedrio dos Trinta. A tirania, portanto, em Xenofonte, não precisa ser caracterizada como o governo de um só. Será tirânico o governo, sobretudo, se o poder for exercido com vistas à satisfação apenas das necessidades do governante ou dos

---

<sup>147</sup> Xenofonte. *Helênicas*. II, 2, 11.

<sup>148</sup> Idem, *ibidem*. II, 2, 11-14.

<sup>149</sup> Idem, *ibidem*. II, 2, 23.

<sup>150</sup> Idem, *ibidem*. II, 2, 24-34.

<sup>151</sup> Idem, *ibidem*. II, 2, 51.

<sup>152</sup> Idem, *ibidem* II, 2, 16-17.

governantes, isto é, se for ele exercido não em conformidade com as leis estabelecidas, mas segundo o arbítrio dos que governam. Do episódio poderíamos inferir que, para Xenofonte, a oligarquia é a forma de governo no qual o poder é exercido por poucos, na conformidade da lei. Nesse sentido, para Xenofonte, não haveria diferença significativa entre a aristocracia e a oligarquia. O conteúdo que Xenofonte parece dar à oligarquia não é distinto daquele dado por Sócrates à aristocracia, nas *Memoráveis*. O episódio, contudo, oferece-nos novos elementos sobre as ideias xenofônicas relativas à tirania. O que, de fato, caracteriza o governo tirânico não é o número de indivíduos que exerce o poder, mas, sim, o modo pelo qual o poder é exercido.

É verdade que, ao apresentar a segunda lista das formas de governo, na *Ciropédia*, Xenofonte não está ocupado em defini-las, mas em observar que todas elas fracassaram. Em que sentido fracassaram? Elas não foram capazes de se manterem no poder. A razão está na natureza humana. Os boieiros governam o gado; os cavaleiros, os cavalos; e os pastores, os animais sob sua guarda. Estes animais seguem o caminho indicado por seus governantes. Contra estes, não se rebelam. Ao contrário, resistem aos estranhos e atendem com mais facilidade a quem os governa e os explora. Entretanto, os homens não logram governar os homens. Contra aquele ou aqueles que tencionam dirigir os homens, tendem, mais facilmente, os próprios homens a conspirar<sup>153</sup>. As formas de governo, então, listadas por Xenofonte, possuem, portanto, uma função ilustrativa. Xenofonte, ao relacioná-las, ilustra um certo ponto de vista: não haveria uma forma de governo melhor do que as demais. Todas podem fracassar diante da difícil missão de governar os homens. A solução para a tarefa não depende da escolha de uma certa forma de governo.

O bom governo, no entanto, existe. Ou melhor, em Xenofonte, mais acertado seria dizer que existe o bom governante. A medida do bom governo está no governante, são tantas as formas de governo, quantos são os governantes<sup>154</sup>. O modelo do regime, então, não é importante, mas, sim, quem está à frente do regime<sup>155</sup>. De fato, para Xenofonte, a liderança é necessária<sup>156</sup> e ela pode ser realizada de

---

<sup>153</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 1, 2.

<sup>154</sup> Idem. *Receitas*. 1, 1.

<sup>155</sup> Ao cotejar a *República*, de Platão e a *Ciropédia*, de Xenofonte, Weathers vê, em Platão, um pensador ocupado com a pesquisa da *politeia* ideal e, em Xenofonte, aquele que se ocupa da investigação do governante ideal. Para Weathers, se, na *República*, Platão sacrifica a individualidade em benefício da cidade, na *Ciropédia*, Xenofonte acentua a individualidade. Neste caso, é certo, acentua a individualidade apenas do governante, mas também, aqui, aos olhos de Xenofonte, em benefício do reino — cf. WEATHERS, Winston. *Xenophon's Political Idealims*. In: *The Classical Journal*. v. 49, n. 7, 1954, p. 318.

<sup>156</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. VIII, I, 2-3. Como pode um navio chegar ao seu destino sem um comandante? Qual exército logra vencer sem um líder? Como pode ser administrada a casa sem um senhor? Como governar os homens sem um rei?

modo bem sucedido mesmo estando nas mãos de um só. Ciro, o velho, da *Ciropédia*, por exemplo, foi especialmente bem sucedido no comando de homens. Igualmente, na *Constituição dos lacedemônios*, Xenofonte não titubeia ao atribuir a um único homem, Licurgo, a autoria das leis que fizeram de Esparta a cidade mais poderosa da Grécia. É ainda para registrar a gesta de um governante, no caso, de um rei espartano, que Xenofonte escreve o *Agésilau*. A vida breve do jovem Ciro, da *Anabase*, é também marcada pelo sucesso na administração de seus domínios. Por isso, o governo de um só pode ser referido de maneira positiva e pode mesmo ser preferível.

O que caracteriza, então, o bom governante? Nas *Memoráveis*, Sócrates explica que reis e governantes não são aqueles que detêm os cetros, nem mesmo os que são eleitos ou aqueles que chegaram ao poder pela sorte, pela força ou pela fraude, mas sim os que sabem governar<sup>157</sup>. O modo como foi conquistado o poder não determina a qualidade do governante. É indiferente se legítima ou ilegítima, se fortuita ou hereditária foi a conquista do poder. Assim, também aqui, o Sócrates xenofônico afasta da discussão sobre o bom governo a pergunta pela melhor forma de governo. Se, de um lado, o tipo de regime não faz o governante, de outro, o que faz do homem um governante é a sua habilidade em governar. Há que saber governar. Este Sócrates acredita que os homens se deixam guiar por aqueles que se mostram proficientes em uma determinada matéria ou em uma específica técnica. Em um navio, os homens se deixam comandar por aquele que sabe pilotar; na agricultura, por aquele que conhece a arte de bem cultivar a terra; na ginástica, por aquele que conhece os meios de tornar melhores e mais fortes os corpos; na medicina, por aquele que conhece a arte de curar as doenças<sup>158</sup>. A arte política, como outras competências técnicas, para o Sócrates de Xenofonte, pode ser aprendida junto a um mestre reconhecido<sup>159</sup>. Inadmissível seria prescindir dos estudos necessários. Aquele que faz estátuas não as pode fazer sem antes ter aprendido a estatuária, o estrategista não pode sê-lo, sem o aprendizado da arte militar. Governar uma cidade pode se afigurar no mais belo projeto<sup>160</sup>. Entretanto, só o realizam adequadamente os que conhecem a arte política<sup>161</sup>. Algumas artes, contudo, exigem estudos mais demorados e amplos. A arte militar, por exemplo, não se reduz à estratégia militar<sup>162</sup>. O bom general deve ser “engenhoso,

---

<sup>157</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. III, 9, 10.

<sup>158</sup> Idem, *ibidem*. III, 9, 11.

<sup>159</sup> Idem, *ibidem*. IV, 2, 2-7.

<sup>160</sup> Idem, *ibidem*. III, 6, 2.

<sup>161</sup> Idem, *ibidem*. III, 6, 16-18; III, 9, 11.

<sup>162</sup> Idem, *ibidem*. III, 1, 4-6.

activo, cuidadoso, forte e perspicaz, amável e rude, simples e decidido, cauto e ardiloso, pródigo e ambicioso, generoso e egoísta, perito em defesa mas também em ataque, e deter muitas outras qualidades naturais e aprendidas<sup>163</sup>. Deve, ainda, conhecer a arte de ordenar as tropas, ser capaz de discernir os bons dos maus soldados, conhecer as qualidades de cada um de seus soldados, ser capaz de dispor o exército em ordem de batalha, bem administrar o dinheiro para os gastos necessários<sup>164</sup>. Mas ao bom general é necessário, também, ter conhecimentos de higiene militar, ocupar-se com a saúde dos soldados; há que saber como manter a disciplina, como ganhar a afeição e o respeito da tropa, como estimular nos soldados a confiança e a prática constante de exercícios, ocupar-se da alimentação dos soldados, do municionamento do exército. É preciso saber ainda como enganar o inimigo, como dirigir a marcha de dia, de noite, como dirigir a marcha por um desfiladeiro ou por boas estradas, por planície ou por serra, como erguer um acampamento, como destacar os sentinelas, quando marchar contra o inimigo, quando bater em retirada etc<sup>165</sup>. A arte política, como a militar, é dessas que exigem longos anos de árduo estudo. Dela deve fazer parte, também, a aplicação no estudo da arte militar. Mas não só.

Na *Ciropédia*, nas *Memoráveis* e no *Hierão*, a administração da cidade ou de um império é equiparada à administração do lar. Para bem administrar uma casa há que conhecer as suas necessidades, nos diz Sócrates<sup>166</sup>. O comando de uma cidade ou de um império deve pautar-se pelo mesmo princípio. Assim, o governante deve conhecer os recursos militares de que dispõe e criar novos, se necessário. Deve conhecer as forças e as estratégias militares do inimigo. Todavia, é preciso que o governante conheça os recursos naturais da cidade ou do império. Por exemplo, se dispõe de minas de prata, como era o caso de Atenas, é necessário saber qual a quantidade extraída, em que prazos se dá essa extração, os meios de exploração, com vistas a otimizar a extração. Há que saber quais os produtos cultivados, em que quantidades, a que valor são vendidos, onde são vendidos, se há produção suficiente para satisfazer as necessidades dos súditos ou dos cidadãos. Em poucas palavras, o governante deve se inteirar das rendas da cidade ou do império, como se inteiraria das rendas da casa<sup>167</sup>. É necessário que ele conheça as necessidades militares e

---

<sup>163</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. III, 1, 6. Neste capítulo, também, citamos as *Memoráveis* na tradução de Ana Elias Pinheiro.

<sup>164</sup> Idem, *ibidem*. III, 1, 7-11.

<sup>165</sup> Idem. *Ciropédia*. I, 6, 7-43.

<sup>166</sup> Idem. *Memoráveis*. III, 6, 14.

<sup>167</sup> Idem, *ibidem*. III, 6, 7-13.

econômicas da comunidade que irá administrar, assim como o potencial militar e econômico dela. O bom governante, em tudo, assemelha-se a um pai de família. Deste, a principal preocupação é o futuro dos filhos; daquele, o dos governados — é a lição da *Ciropédia*<sup>168</sup>. A pátria deve ser tomada como a própria casa, os cidadãos como companheiros, os amigos como filhos e os filhos como a própria alma, nos ensina Simônides, no *Hierão*<sup>169</sup>. A tarefa do bom governante pode ainda ser aproximada à do comandante militar. Eis a analogia proposta por Sócrates, nas *Memoráveis*. Como o comandante de um exército, cujo dever é zelar pela segurança e pela realização das necessidades de seus soldados, o fim último de todas as decisões e ações do governante deve ser a busca da satisfação dos interesses dos súditos ou dos cidadãos<sup>170</sup>.

Esse governante não precisa ser do sexo masculino. Há um exemplo na obra de Xenofonte de uma governante<sup>171</sup>. A sua condição de mulher, no entanto, foi a responsável pela sua ruína. Na Ásia, parte da Eólida pertencia a Farnabazo, inimigo de Tissafernes, o mesmo Tissafernes responsável pelo massacre dos capitães gregos, após a morte de Ciro, o jovem<sup>172</sup>. Esta parte da Eólida era governada por Zenis de Darnano. Doente, Zenis morre. Farnabazo, então, pretendia conceder o governo das terras a outro. Mania, esposa de Zenis, ciente dos planos de Farnabazo, prepara uma rica expedição para ir ter com ele. Recorre, ainda, ao auxílio das concubinas de Farnabazo e a outras pessoas que tinham alguma influência sobre ele. O objetivo dos preparativos era solicitar a Farnabazo que ela própria governasse na Eólida. Farnabazo aceita a proposta de Mania. Esta, por sua vez, mostra-se uma boa governante. Pagava regularmente os impostos devidos a Farnabazo. Ao visitá-lo, oferecia-lhe ricos presentes. Quando por ele era visitada, preparava recepções melhores do que as dos demais governantes. Ademais, aumentou o domínios de Farnabazo, anexando novos territórios, Larisa, Hamaxito e Colona. Para tanto, valia-se de um exército de mercenários gregos. Acompanhava todas as operações, de sua carroça. Era liberal com o seu exército de mercenários, presenteava-o ricamente. Acabou por formar um exército mercenário brilhante e eficiente. Participava, ainda, das expedições de Farnabazo e, por vezes, ele a chamava para consultá-la sobre uma decisão que pretendia tomar. Mania, no entanto, possuía um cunhado. Este, insuflado por outros que consideravam vergonhoso estar uma mulher no poder, estrangula-a, com vistas a usurpar

---

<sup>168</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. VIII, 1, 1.

<sup>169</sup> Idem. *Hierão*. 11, 14.

<sup>170</sup> Idem. *Memoráveis*. III, 2.

<sup>171</sup> Idem. *Helênicas*. III, 1, 10-15.

<sup>172</sup> Cf. p. 34 do primeiro capítulo; Idem. *Anabase*. II, V.

o poder. Mata, ainda, o filho de Mania, um belo rapaz de dezessete anos. Ao se referir a Mania, portanto, Xenofonte retrata, ainda que de modo breve, uma administração bem sucedida.

De todo modo, aquele que pretende governar, sozinho ou acompanhado, deve conhecer a arte política. E, sobretudo, governar no intuito de satisfazer às necessidades dos governados. Há que destacar: em Xenofonte, ocupar-se em satisfazer os interesses dos súditos é lição a ser aprendida por aquele que deseja os conhecimentos da arte política. O tirano, assim, não sabe governar. É ele justamente aquele que governa desconsiderando os interesses dos súditos. Por isso, ninguém pode amar o tirano<sup>173</sup>. Não por acaso, Hierão é o tirano infeliz. Das razões que apresenta para explicar a sua infelicidade, sublinha, em especial, o fato de não ser amado. Entre todos os modelos de governo ou entre todos os tipos de governantes possíveis, para Xenofonte, o tirano ou um governo de tiranos é o inaceitável. A ideia é recorrente nos textos de Xenofonte. Por exemplo, dela também se vale para encerrar as considerações do *Econômico*:

Exercer o mando sobre quem isso aceita de bom grado não é, penso eu, só um dom humano, mas dom divino. É evidente que é concedido aos que estão devotados à verdadeira sabedoria. Impor a tirania sobre quem não a quer, penso eu, os deuses concedem a quem julgam merecer viver como Tântalo<sup>174</sup>, de quem se diz que, no Hades, passa a eternidade com medo de morrer uma segunda vez.<sup>175</sup>

Todavia, da arte política não consta apenas o aprendizado da arte militar e da administração econômica da cidade ou do império. O aprendizado da arte política envolve a submissão do homem destinado a governar a uma *paideia* específica. Não há garantias de que, da submissão do homem a esta *paideia* resulte o bom governante. A *paideia*, em Xenofonte, não é o único fator a determinar o valor de um homem. A passagem acima já o indica. Nela, Xenofonte aponta para o concurso de um elemento que não depende exclusivamente do homem, o favor divino. Há, contudo, ainda, outros fatores a considerar, veremos no terceiro capítulo. Mas não é possível engendrar um bom governante longe do saber. Para ilustrar essa ideia, Xenofonte prepara-nos os retratos de dois governantes. Em um desses retratos, apresenta-nos o governante que governa na companhia do

---

<sup>173</sup> Xenofonte. *Ciropédia*, VIII, 7, 23. Não é possível tomar por amigo aquele que nos faz sofrer injustiças.

<sup>174</sup> Tântalo, filho de Zeus e Pluto, reinava na Lídia ou na Frígia. Sobre Tântalo, destaca-se o castigo ao qual fora submetido. Para o castigo há versões diferentes. Uma das versões diz que, no Hades, Tântalo estava sobre uma pedra em risco constante de cair, de tal modo que, pela eternidade, deveria permanecer se equilibrando. Uma segunda versão conta que o seu castigo consistia em sentir fome e sede pela eternidade. No Hades, estava mergulhado em água até o pescoço. Contudo, sempre que tentava dela beber, a água lhe fugia. Sobre ele pendia, ainda, um galho com frutos, mas, ao esticar o braço para alcançá-lo, o galho se erguia, ficando fora de seu alcance (cf. GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Tradução Victor Jabouille. 4.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 427-428).

<sup>175</sup> Xenofonte. *Econômico*. 21, 12.

saber. É o que temos na *Ciropédia*. Nela, temos a descrição da boa *paideia*. Descrição que, em alguma medida, se completa em outros textos, a partir das considerações socráticas, sobretudo, nas *Memoráveis*, e que encontra ressonâncias no conteúdo da *Constituição dos lacedemônios* e dos tratados *Sobre a caça*, *A arte equestre* e *O chefe da cavalaria*. Na *Ciropédia* temos ainda a descrição do governante perfeito, daquele que se submeteu a essa boa *paideia*. No *Hierão*, o retratado é outro tipo de governante. Nele, Xenofonte retrata o tirano, o homem que governa sem o apoio da *paideia*, portanto, sem o apoio do saber. Assim, temos que nos ocupar também em apresentar o governante retratado no *Hierão*. Para isso, nos deteremos na análise do diálogo entre esse governante e o poeta Simônides — no diálogo, o representante do saber — à luz das considerações do Sócrates xenofônico.

### **O SÁBIO TIRANO E O POETA SEM SABEDORIA**

A leitura do diálogo, por vezes, coloca uma questão: quem ocupa o lugar do sábio? No início do texto, o lugar é prontamente atribuído a Simônides. E o responsável pela atribuição é o representante do poder, neste caso, Hierão. A pergunta que inicia o diálogo é feita pelo poeta. Ele julga que Hierão pode oferecer contribuições valiosas para os seus conhecimentos, ao responder a essa sua pergunta. Hierão se surpreende: sobre quais assuntos ele, tirano, estaria mais bem habilitado a responder do que Simônides, um sábio<sup>176</sup>? Simônides, portanto, está, aqui, no lugar do sábio. Ao menos, é como tal que é tomado por Hierão. Mas o poeta é um sábio que nada sabe sobre o que investiga. Como pode o representante da sabedoria não saber? Essa sua distância do conhecimento voltará a ser marcada ao longo do diálogo. Nele, contamos três diferentes pontos de vista sobre a vida do tirano. Consideremos os dois primeiros. A posição inicial é referida pelo poeta, contudo, expressa, na verdade, a opinião corrente sobre o tema. Hierão refuta-a. Em sua refutação, então, oferece o seu próprio ponto de vista. Tais posições, nos diz Hierão, possuem uma diferença fundamental: a primeira posição é baseada nas aparências; a segunda, as ultrapassa, para relatar o que, de fato, vai na alma dos tiranos. Para Hierão, a tarefa do sábio é ver para além das aparências; contemplar o mundo com a mente e não com os olhos. Por isso, em 2, 5, as considerações de Simônides voltam a lhe causar estranheza. Como pode o poeta deixar de perceber o equívoco existente na opinião corrente sobre a vida do tirano? Ainda nesse ponto do texto, o que tem feito Simônides é restringir-se a relatar o conteúdo da opinião corrente. Assim, essa aparente *cegueira* do poeta aborrece o tirano. É este, então, quem chama aquele ao saber?

---

<sup>176</sup> Xenofonte. *Hierão*. 1, 1.

Ora, essa postura de Simônides não passou despercebida aos comentadores<sup>177</sup>. Quiseram, por exemplo, associá-la a de uma importante figura da Atenas do século V a.C. Referimo-nos, é certo, a Sócrates. Mas àquele retratado por Platão. Nesse retrato, Sócrates é dos homens o mais sábio, como quer o deus que habita o oráculo de Delfos<sup>178</sup>. A divindade não mente. Não diz, não oculta, mas significa<sup>179</sup>. E ao significar expressa somente a verdade. Por isso, a missão socrática, tal como descrita por Platão em sua *Apologia*, é descobrir o verdadeiro significado das palavras oraculares. Sócrates descobre. A revelação se dá à medida que se lança a uma atividade específica, a qual chamará de filosofia. Põe-se a questionar os mais sábios de seu tempo sobre temas variados<sup>180</sup>. Percebe que estes homens estavam equivocados quanto ao que supunham saber. Sócrates descobre que sua sabedoria consiste na plena consciência de que sabe o que os demais não sabem, isto é, que nada sabe<sup>181</sup>. Ao revelar isso aos sábios, que, assim como ele, eles nada sabem sobre o que pretendiam saber, acumula inimizades<sup>182</sup>. Estaria, então, Simônides próximo da sabedoria do Sócrates de Platão? Se assim for, resta ao poeta levar o tirano à aporia; paralisá-lo diante de sua ignorância sobre o que ele pensa conhecer. Nesse sentido, com acerto, Hierão teria dado ao poeta o lugar de sábio. Ocorre que Simônides não faz Hierão cair em aporia e não o faz deparar com a sua ignorância. O proceder de Simônides se afastaria, agora, do socrático? Simônides, menos corajoso do que Sócrates de Platão, não queria um tirano por inimigo?

---

<sup>177</sup> Cf., por exemplo, GRAY, V. J. *Xenophon's Hiero and the Meeting of the Wise Man and Tyrant in Greek Literature*. In: *The Classical Quarterly, New Series*. vol. 36. n. 1. 1986, p. 115-123. Entre os objetivos do artigo de Gray, um deles é mostrar que o *Hierão*, no conjunto das obras de Xenofonte, apresentar-se-ia, na verdade, como um outro de seus diálogos socráticos. Para tanto, ela busca similaridades entre os procedimentos dialógicos adotados por Simônides, pelo Sócrates de Xenofonte e pelo Sócrates de Platão. A sua argumentação toma as construções dos retratos socráticos xenofôntico e platônico como complementares. Contudo, nosso interesse é distinto. Consideramos que, no diálogo, por vezes, está em jogo quem, de fato, ocupa o lugar do sábio. Ambos os personagens, o poeta e o tirano, no *Hierão*, ocupam este lugar, em momentos e gradações diferentes e por motivos distintos. Tendo em vista essa discussão, embora pensemos os retratos socráticos de Xenofonte e de Platão como elaborações literárias distintas, não complementares e irreduzíveis uma à outra, nos permitimos, apenas nesse item do capítulo 2, *O sábio tirano e o poeta sem sabedoria*, associar livremente, como recurso argumentativo, as posturas de Simônides e de Hierão ora à do Sócrates platônico, ora à do Sócrates xenofôntico. Ao final, nossa argumentação quererá mostrar também que, para assegurar o lugar de sábio a Simônides, não é preciso recorrer ao Sócrates platônico. Simônides é um sábio tal como os demais sábios retratados por Xenofonte, nesse sentido, um sábio com um conhecimento positivo a transmitir.

<sup>178</sup> Platão. *Apologia a Sócrates*. 21a.

<sup>179</sup> Tal como pensava, por exemplo, Heráclito — cf. fragmento 93.

<sup>180</sup> Platão. *Apologia a Sócrates*. 21b - 23b.

<sup>181</sup> Idem, *ibidem*. 21d-e; 23b.

<sup>182</sup> Idem, *ibidem*. 21c-d; 23a.



Não há ignorância total na fala de Hierão. Nos setes capítulos iniciais, que correspondem a cerca de 70% do texto, é ele quem, se quisermos, ocupa o lugar socrático<sup>183</sup>. Como o Sócrates platônico, Hierão desmonta as *doxai*. Ele sabe, como dissemos, que há uma verdade para além das aparências e da opinião comum. A ignorância, nesses passos, está mesmo ao lado do sábio poeta, como insinua Hierão, ao se irritar com a insistência de Simônides em se referir à opinião comum? O tirano, no entanto, desmonta as *doxai* para apresentar apenas uma nova opinião. A palavra final será mesmo a do poeta. Teremos de esperar até os dois últimos capítulos da obra para ouvi-lo. Finalmente, ele fala por si. Mas, diante da opinião de Hierão, o poeta oferece-nos mais uma — esta, também, fruto da atividade da mente. Na verdade, o poeta escondia um saber. Ele não é alguém que “sabe que nada sabe”. O seu conhecimento é positivo. Assim, se quiséssemos, agora, aproximá-lo de Sócrates, teríamos de recorrer ao Sócrates que sabe e que ensina, aquele das *Memoráveis*<sup>184</sup>. O que temos, então, no *Hierão*? Estaríamos frente a uma disputa de opiniões? Qual delas, afinal, está próxima do saber?

A segunda e a terceira posição sobre a vida do tirano, apresentadas no diálogo são, igualmente, elaboradas a partir de elementos ocultados pelas aparências ou, nesse caso, a partir da reflexão. E ambas são adequadas. Não há homem mais bem habilitado que o tirano para expressar a segunda das posições. Ele revela o que somente ele pode nos revelar. É ele quem conhece as penas impostas por sua condição política. O particular pode apenas supor os termos da vida do tirano. Este os experimenta. A sua vida, porém, pode se dar em outros termos. Certamente, não naqueles pressupostos pelo particulares. Mas em novos termos, que apenas o sábio conhece. As posições expressas por Hierão e Simônides são, talvez, complementares. Distante da *paideia* adequada, resta ao governante a vida infeliz experimentada por Hierão. Ele, portanto, fala com acerto. Próximo da *paideia* adequada, o governante poderá usufruir de bens valiosos. Estes bens não são riqueza e poder, mas, sim, honras, amizade e paz. O poeta, assim, também acerta. Todavia, não é o poeta quem, primeiro, no texto, assinala as honras, a amizade e a paz como bens preciosos. A avaliação nos é oferecida pelo tirano. Cabe ao poeta, apenas, ensinar Hierão a conquistá-los. Este tirano

---

<sup>183</sup> Considerando a disposição, por parágrafos, das edições examinadas (Xenofonte. *Hiero*. Tradução E. C. Marchant. Londres: Loeb Classical Library, 2000; Xenofonte. *Hiéron*. Tradução Orlando Guteñas Tuñon. Madrid: Editorial Gredos, 1984), temos o seguinte: o Hierão apresenta-se estruturado em 11 capítulos. O tamanho destes capítulos, no entanto, é desigual. O primeiro capítulo contém 38 parágrafos; o segundo, 18; o terceiro, 9; o quarto, 11; o quinto, 4; o sexto, 16; o sétimo, 13. Somados os parágrafos destes capítulos, temos 109 parágrafos dedicados, sobretudo, às considerações do tirano. O oitavo capítulo, por sua vez, possui 10 parágrafos; o nono, 11; o décimo, 8; o décimo primeiro capítulo, finalmente, conta 15 parágrafos. Somados, estes quatro capítulos totalizam 44 parágrafos destinados às observações do poeta. Assim, pouco mais de 28% do texto corresponde aos parágrafos nos quais se manifesta o poeta.

<sup>184</sup> Cf. Xenofonte. *Memoráveis*. I, 1, 16; I, 6, 13-14; III, 9; IV, 3, 1; IV, 6; IV, 7, 1.

parece mesmo cômico, em alguma medida, de que, sem o apoio do saber, neste caso, de uma *paideia* adequada, optara por um modo de vida ineficaz para o alcance do bem estar dos súditos e, sobretudo, do próprio bem viver. Ao fim, porém, não sabemos se ele adotará as sugestões do poeta. A palavra final é a de Simônides, mas a decisão do tirano não nos foi dado conhecer.

Não é por acaso, assim, que Hierão é o crítico de sua própria condição política. A explicação para essa estratégia xenofônica, sabemos, pode ser outra. Strauss e, adiante, Bignotto<sup>185</sup>, por exemplo, sublinham o fato de o diálogo de Xenofonte tomar por personagem um tirano a cujo nome há referência histórica. Com esta escolha, Xenofonte teria colocado o interlocutor do soberano, o poeta, em uma situação especialmente perigosa. Quando a discussão do tema do poder absoluto e da melhor constituição política se dá exclusivamente no âmbito da razão, como ocorre no *Górgias* e na *República*, de Platão, o que está em jogo é a questão da força do argumento. Porém, se o tirano se torna o protagonista da discussão e o seu alvo, elevar-se-ia o nível dramático pelo risco a que submete o poeta, interlocutor direito, no texto, do próprio tirano. Strauss e Bignotto pensam que, no diálogo de alguém (no caso, o poeta) com um tirano conhecido (no caso, Hierão), não ficto, somente ele próprio, o tirano, poderia ser o detrator da tirania, já que, se outro o fosse, a vida deste (no caso, o poeta) estaria em perigo. Ainda, ao detratar a tirania, Hierão estaria, na verdade, valendo-se de uma estratégia retórica, cujo objetivo seria afastar dos particulares o desejo pelo poder. Se assim for, não há por que considerar quaisquer acertos nas observações de Hierão. Elas se reduziriam a lamúrias falaciosas. Entretanto, há que considerar que o texto de Xenofonte é uma obra de ficção. Ele não se refere a uma conversa havida realmente entre um tirano histórico e um poeta<sup>186</sup>. É verdade que, na construção literária de um tal diálogo, o poeta não pode dispensar, em relação ao tirano, o tratamento adequado, tendo em vista o posto por este ocupado. Certamente, Xenofonte estava ocupado em elaborar um diálogo crível. Mas, ainda assim, já que ficcional é o caráter do texto, as considerações das personagens tomam o conteúdo desejado pelo autor. Ademais,

---

<sup>185</sup> Cf. STRAUSS, Leo. *De La tyrannie*. Tradução Hélène Kern. Paris: Gallimard, 1954. p. 131 e BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998. p. 170.

<sup>186</sup> É possível que Hierão e Simônides tenham, de fato, convivido. Na *Arte Retórica*, 1391a 8-12, Aristóteles refere uma conversa havida entre Simônides e a esposa de Hierão. Na ocasião a esposa de Hierão perguntara ao poeta se era melhor ser rico ou ser sábio. Simônides teria respondido que o preferível era ser rico, já que à porta destes encontravam-se sempre os sábios. Aristóteles menciona essa conversa por ocasião de sua explicação sobre o caráter dos ricos. Para Aristóteles, seria do caráter dos ricos um certo sentimento de grandeza. Explica esse sentimento referindo-se à crença dos ricos conforme a qual todos os homens ambicionariam os mesmos bens que eles já possuíam. De fato, acrescenta Aristóteles, muitos homens procuram aqueles que possuem bens. Para ilustrar essa ideia, refere-se às palavras de Simônides à mulher de Hierão. Platão, na *República*, 489b, não alude à conversa entre Simônides e a mulher de Hierão, mas se refere às palavras do poeta como um dito conhecido, para então refutá-lo, sem, no entanto, atribuir ao dito a autoria. De qualquer modo, a conversa entre o tirano e o poeta sobre o tema da vida feliz permanece como uma elaboração literária de Xenofonte.

Xenofonte coloca em dúvida a possibilidade de o tirano assassinar um sábio conselheiro. Matá-lo, adverte o Sócrates xenofônico, é contribuir para a própria destruição do tirano<sup>187</sup>. De fato, Hierão não é propriamente um crítico da tirania. Ele não nos oferece quaisquer críticas a essa forma de governo. Mas é, sim, um crítico das condições de vida experimentadas pelo tirano. O recurso dramático utilizado por Xenofonte está em fazer o próprio tirano expor quais são as suas reais condições de vida. Se a tese, segundo a qual a imagem associada à qualidade de vida do tirano é falsa, é proferida pelo tirano, maior é o impacto. Assim, nesse diálogo, outro não poderia ser o defensor das opiniões desenvolvidas pelo tirano. E não podemos esquecer que a opinião do tirano sobre as suas condições de vida não é baseada nas aparências, mas, sim, na reflexão. Ao fazer da opinião do tirano fruto da reflexão, tal como a do poeta, Xenofonte acrescenta credibilidade a essa opinião. Logo, devemos atentar aos detalhes das observações do tirano sobre a sua vida. Com suas considerações, Hierão quereria mais do que afastar dos particulares o desejo pelo poder. Essas suas observações ganham novo sentido, lidas à luz de outras obras xenofônicas, sobretudo, daquelas cuja personagem central é Sócrates.

Portanto, o que Xenofonte parece nos preparar é um discurso sobre a relação entre o poder e o saber em duas vozes, cujas palavras se completam, em vista da defesa de uma única ideia, a saber, a certeza de que, a quem couber o governo dos homens, deve acompanhar o saber.

## **O TIRANO INFELIZ**

A pergunta que inicia o diálogo, dissemos, é feita pelo poeta. Simônides investiga as diferenças entre o modo de vida do particular e o do governante, com relação aos prazeres e às penas. Ele quer saber, ainda, qual deles implica maior bem estar. Assim, considera que um homem como Hierão, antes particular, agora governante, seria o mais apto a colaborar em sua investigação. Hierão responde<sup>188</sup>. Mas o faz apenas após o acordo entre os interlocutores em torno da ideia de que ambos, particulares e governantes, são igualmente afetados pelos sentidos<sup>189</sup>. O passo é importante. O que os distingue não é um dado da natureza humana: veem pelos olhos, ouvem pelos ouvidos, comem e bebem pela boca, desfrutam dos prazeres do amor pelos mesmos órgãos, sentem frio e calor, o duro e o mole, o leve e o pesado, pelo corpo inteiro; desfrutam do bem e do mal, ora pelo

---

<sup>187</sup> Cf. Xenofonte. *Memoráveis*. III, 9, 13.

<sup>188</sup> Idem. *Hierão*, 1, 2-3.

<sup>189</sup> Idem, *ibidem*, 1, 4-7.

corpo, ora pela alma, ora por ambos; se despertos sentem as sensações com mais nitidez do que em estado de sono. Distinguem-se, de fato, pelas condições exteriores nas quais fazem uso de cada sentido do corpo. Nesse horizonte, o tirano não tem dúvidas: o modo de vida do particular é mais bem aventurado do que o do governante<sup>190</sup>. Se a opinião corrente, proferida pela voz do poeta, considera que os tiranos, pelos sentidos, obtêm maior prazer e menor sofrimento que os demais, Hierão sustenta o contrário. O tirano não é aquele que realiza, em mais alto grau, todos os seus desejos; ele os têm, todos, frustrados. Segue-se, então, um longo arrolamento das razões que fariam da vida do tirano uma vida de padecimentos e de privações. Nesse arrolamento, poderíamos simplesmente considerar que Hierão nos dá a conhecer as causas que o afastam do prazer. As considerações do tirano resultam, no entanto, na defesa da ideia que dissocia o bem viver do sentir prazer. Vejamos.

No que diz respeito aos prazeres do corpo, o tirano é privado, por exemplo, do prazer à mesa. Diferentemente dos particulares, ele dispõe, diariamente, em abundância, dos mais raros e refinados pratos. Assim, o seu paladar não pode mais ser surpreendido. O prazer à mesa dá lugar à rotina tediosa dos manjares<sup>191</sup>. A lamúria inicial de Hierão é prontamente contestada pelo poeta. Como é possível não obter prazer em um regime marcado pelo refinamento dos alimentos?<sup>192</sup> Hierão responde à contestação. Os argumentos, dois ao todo, são breves. Atentemos para o primeiro deles. Segundo o tirano: 1. Gozam mais de uma determinada situação os que mais a desejam; 2. Desejam mais uma determinada situação, aqueles que dela carecem; 3. Os tiranos não carecem de alimentos refinados; 4. Logo, se os tiranos não carecem de alimentos refinados, não os desejam especialmente e, assim, não gozam por ocasião das refeições. O excesso, a abundância de alimentos — refinados ou não — afasta o prazer. A prova do argumento está no fato de que os particulares se lançam com mais vontade sobre seus pratos simples, preparados sem condimentos e ingredientes especiais, do que os tiranos sobre os manjares que lhes são ofertados<sup>193</sup>. A fome dispensa os refinamentos. A medida do gozo à mesa, para Hierão, não está no nível de elaboração dos alimentos consumidos; não come com mais prazer aquele que dispõe de um regime alimentar marcado pelo refinamento, mas, sim, aquele que come quando tem fome e bebe quando tem sede. O privilégio atribuído ao tirano é, portanto, falso. O primeiro argumento, então, revela o que desconhece a opinião comum. O

---

<sup>190</sup> Xenofonte. *Hierão*. 1, 8.

<sup>191</sup> Idem, *ibidem*. 1, 17-19.

<sup>192</sup> Idem, *ibidem*. 1, 20.

<sup>193</sup> Idem, *ibidem*. 1, 21; 1, 25.

critério adequado para o prazer à mesa não é a abundância. À mesa, na carência está a medida do prazer.

O segundo argumento refere-se à emissão de um juízo de valor. Este distingue negativamente aqueles que preferem os alimentos refinados e caros, cujo preparo envolve o uso de variados condimentos.

Alguma outra coisa, tu supões, disse Hierão, serem esses alimentos que os desejos da alma mole e debilitada?<sup>194</sup>

Estes homens, por conta de tal hábito, diz Hierão, revelariam possuir um espírito fraco e débil. O privilégio, assim, não é apenas falso. A adesão a um tal regime alimentar é também indício de debilidade do caráter. Este argumento não é um simples reforço ao anterior. Com o primeiro argumento, Hierão esclarece aspectos desconhecidos pelo particular sobre o modo de vida do tirano. A felicidade associada ao seu modo de viver é aparente. A razão está na escolha dos critérios norteadores da vida prática. A vida de aparente felicidade, tal como idealizada pela opinião comum, se pauta por critérios inadequados. Prova-o o modo de viver experimentado por Hierão, já que, nele, o tirano encontra apenas infelicidade e insatisfação. O segundo argumento, por sua vez, indica que tais critérios não são inadequados apenas para a vida prática, mas, também, para a vida ética.

Os argumentos de Hierão nos colocam diante de três modelos de vida: o modelo da aparente felicidade, o modelo da infelicidade e um terceiro modelo, sobre o qual pouco sabemos nesses passos do diálogo. O primeiro modelo é tomado por ilusório e inadequado pelo tirano. O segundo diz respeito às reais condições de vida de Hierão. O terceiro, à escolha dos melhores. Assim, uma questão se impõe. Como a escolha do regime alimentar pode indicar a escolha de um modo de vida eticamente superior aos demais? Nesse sentido, outros textos de Xenofonte podem nos auxiliar a esclarecer a questão. Consideremos o exemplo contido nas *Memoráveis*. Aqui, em I, 6, 1-10, o tema é, mais uma vez, o da vida feliz. O diálogo se dá entre Antifonte e Sócrates. Antifonte estabelece uma relação entre a felicidade e a filosofia, e considera o filósofo o mais feliz dos homens. A exceção, identifica-a na figura de Sócrates. Entre as razões que levanta para tomá-lo como tal,

---

<sup>194</sup> Xenofonte. *Hierão*. 1, 23. Nossa tradução — Ἄλλο τι οὖν οἶει, ἔφη ὁ Ἱέρων, ταῦτα τὰ ἐδέσματα εἶναι ἢ μαλακῆς καὶ ἀσθενούσης ψυχῆς ἐπιθυμήματα;

menciona a precariedade de sua alimentação. À vida infeliz, Antifonte associa uma alimentação frugal<sup>195</sup>. Sócrates, por sua vez, rejeita a posição de seu interlocutor.

Parece-me, Antifonte, que a tua ideia é que o meu modo de vida é penoso e estou convencido de que tu antes quererias morrer do que viver como eu. Mas observemos, então, o que é que de difícil encontras tu na minha vida (...) Ou será que menosprezas a minha maneira de viver porque como coisas menos saudáveis do que tu e que me dão menos força? Ou parece-te muito difícil porque os alimentos que preparo para mim são mais raros e mais caros que os teus? Ou porque o que tu preparas te dá mais prazer a ti do que o que eu preparo dá a mim? Não sabes que aquele que come com mais prazer precisa de menos condimentos e que aquele que bebe com mais prazer deseja menos bebida que não tem à mão?<sup>196</sup>

Com relação ao prazer à mesa, o modo de viver socrático é, justamente, o oposto àquele associado ao do tirano, pela opinião comum. A vida de Sócrates seria, então, aparentemente, a vida sem prazer que o particular tanto deseja evitar. Mas, certamente, não é, também, a vida de privações que Hierão menciona experimentar. O modo de viver socrático é aquele no qual o critério do prazer à mesa é a fome e a sede. Nas palavras de Hierão, Sócrates escolheria o regime alimentar dos melhores.

A escolha socrática é uma das expressões práticas da qualidade da *enkráteia*. A Sócrates, no retrato que lhe constrói Xenofonte, são atribuídas, de modo recorrente, três qualidades, a saber, a *enkráteia*, a *kartería* e a *autárkeia*. Estas qualidades podem ser tomadas como o núcleo ético do ensino do

---

<sup>195</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. I, 6, 2-3.

<sup>196</sup> Idem, *ibidem*. I, 6, 4. Os mesmos hábitos, com relação à alimentação, serão atribuídos a Sócrates, em outros episódios das *Memoráveis*, por exemplo, em I, 3, 5: “Quanto ao alimento de que se servia era apenas o que lhe permitisse comer com agrado e as suas disposições nesse âmbito eram tais que o desejo de comida já era para ele um manjar. E também se sentia satisfeito com qualquer bebida porque não bebia, a menos que estivesse com sede”. Ou, ainda, em I, 3, 5-8. Na ocasião, Sócrates brinca, ao oferecer uma certa interpretação a um episódio da *Odisséia*, em consonância com os seus próprios hábitos alimentares. Ele se refere à ocasião em que Circe transforma em porcos os companheiros de Odisseu. Para executar o encantamento, Circe oferece iguarias aos companheiros de Odisseu. Incapazes de dominar os apetites do próprio corpo, eles se lançam sobre os alimentos e, imediatamente, são transmutados em porcos. Sócrates acrescenta que Odisseu não teria caído no mesmo artil, não apenas em função dos conselhos de Hermes, mas também porque ele, sim, Odisseu, era capaz de conter os desejos do corpo. Cf., também, III, 14, 5; IV, 5, 9. Sobre o mesmo tema, há que referir outras passagens. Estas, porém, serão mencionadas ao longo de nossa argumentação, neste capítulo.

Sócrates de Xenofonte<sup>197</sup>. A *enkráteia*, o domínio de si com relação aos apetites do corpo, é, aqui, o fundamento das virtudes<sup>198</sup>, na medida em que é, também, condição necessária de aquisição e de exercício das virtudes<sup>199</sup>. Nesse sentido, é ilustrativo o episódio referido por Sócrates, em *Memoráveis*, II, 1, 22-34. O tema é a educação. O interlocutor socrático, dessa vez, é Aristipo de Cirene. Sócrates se vale do que se lembraria do escrito sobre Hércules, de Pródico, para esclarecer o seu ponto de vista sobre a educação. Do escrito, destaca a ocasião em que o jovem Hércules escolhe o seu caminho formativo. O jovem está em dilema. Não sabe, ainda, o caminho a seguir. Põe-se a refletir em local tranquilo. É interrompido pela presença de duas mulheres. Delas, uma era “de aspecto digno e que se via ser de natureza livre, com o corpo singelamente ornamentado, os olhos castos, a postura recatada, vestida de branco”<sup>200</sup>. A outra “era bem mais nutrida de carnes e tinha um aspecto mole”<sup>201</sup>, estava maquiada, assim parecia mais branca e mais rubra do que era, “tinha os olhos bem abertos e vestia de modo a poder exibir da melhor maneira a sua juventude”<sup>202</sup>. Vaidosa, examinava-se com frequência e observava se era por alguém contemplada.

A descrição da aparência física dessas mulheres é importante. Na aparência física, trazem já as marcas dos caminhos de vida que representam. Colocam-se, ambas, como guias, mas de diferentes destinos. A mais voluptuosa das mulheres apressa o passo e primeiro conversa com o jovem. Descreve as vantagens do caminho que pode ensinar a percorrer. Eis o caminho do prazer. Ao seu lado, os homens ocupam-se, apenas, em satisfazer os apetites do corpo, comer e beber, ver e ouvir, cheirar e tocar o que lhes parecer o mais agradável, dormir do modo mais confortável e estar na

---

<sup>197</sup> Sobre a importância da *enkráteia*, no retrato xenofônico de Sócrates, fizemos uma primeira menção na p. 48, do primeiro capítulo. O levantamento das passagens que mostram o modo como Sócrates, em Xenofonte, faz da *enkráteia* o fundamento das virtudes e a condição necessária para o seu exercício devemos a Dorion, *op. cit.* — notas 26 e 116, do capítulo 1 — cf. p. 80-85 da obra. Embora, para Dorion, a *enkráteia* mereça destaque para a compreensão do núcleo da ética do Sócrates de Xenofonte, considera que a finalidade do cultivo moral, proposto por este Sócrates, seria a *autárkeia*, isto é, a auto-suficiência. Nesse sentido, a *autárkeia* seria um estado que se busca por ele mesmo. Assim, Dorion entende que a *enkráteia* e a *kartería* (resistência às dores físicas) estariam subordinadas a *autárkeia*, na medida em que preparam e favorecem o acesso a ela. O homem *enkratês* é aquele que possui pleno domínio de seus desejos. Aquele que desenvolve a *kartería* estreita as suas necessidades ao mínimo quanto às vestimentas e ao conforto. Desse modo, o homem que possui as qualidades da *enkráteia* e da *kartería* aproxima-se do estado de auto-suficiência. No Sócrates de Xenofonte, a *autárkeia*, diferente da *enkráteia* e da *kartería*, é um atributo dos deuses. Os deuses de nada precisam. Logo, o homem auto-suficiente é aquele que possui maior proximidade com o divino (cf. Xenofonte. *Memoráveis*. I, 6, 4-10). Nessas últimas considerações encontraríamos, então, as razões de Dorion para a prevalência da *autárkeia* sobre a *enkráteia* e a *kartería*.

<sup>198</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. I, 5, 5.

<sup>199</sup> Idem, *ibidem*. I, 2, 22-23.

<sup>200</sup> Idem, *ibidem*. II, 1, 22.

<sup>201</sup> Idem, *ibidem*. II, 1, 22.

<sup>202</sup> Idem, *ibidem*. II, 1, 22.

companhia dos rapazes que lhes aprouverem. Para desfrutar desses prazeres, não haverá quaisquer esforços. Outros providenciaram as condições necessárias para o gozo. Ao seu lado, os homens não se ocupam, ainda, da guerra e das coisas da *pólis*. O nome dessa mulher, contudo, é ambíguo. Chamam-na Felicidade, os que a amam; Maldade, os que a odeiam<sup>203</sup>. A segunda mulher, enfim, se aproxima. O seu nome é Virtude. Como a primeira, descreve o caminho no qual pode ser a guia. Eis o caminho do esforço.

De quantas coisas boas e belas existem, nenhuma deram os deuses ao homem sem dor e sem cuidado, e tu, se quiseres que os deuses te sejam propícios, terás de honrar os deuses; se queres ser estimado pelos teus amigos, terás de oferecer os teus préstimos a esses amigos; se desejas ser honrado por alguma cidade, terás de ser útil a essa cidade; se esperas que a Hélade inteira reconheça o seu valor, terás de esforçar pelo bem da Hélade; se queres que a terra te dê frutos em abundância, terás de cuidar a terra; se julgares que te é necessário enriquecer criando gado, terás de te preocupar com esse gado; se ambicionas tornar-te poderoso através da guerra e queres ser capaz de libertar os teus amigos e subjugar os teus inimigos, terás de aprender a arte da guerra, junto de aqueles que a conhecem, e praticá-las de modo a poderes fazer uso delas quando o necessitares. Se queres que o teu corpo seja forte, tens de o habituar a submeter-se à inteligência e exercitá-lo com esforço e suor<sup>204</sup>.

Nesse caminho, portanto, os homens não têm por fim o prazer. A felicidade, aqui, não se confunde com sentir prazer. Mas, se for o caso de persegui-lo, é no esforço que ele pode ser encontrado. Na fome, o prazer de comer; na sede, o prazer de beber; no sono, o prazer de dormir; na espera, o prazer sexual. O prazer não está nas condições agradáveis ou não, confortáveis ou não nas quais os apetites são realizados. Ele está no que se faz para atingi-lo. Aquele que come sem fome, bebe sem sede e dorme sem sono não persegue, de fato, o prazer. É o corpo faminto que encontra prazer na comida e na bebida; é o corpo cansado que encontra prazer no descanso. Dominar os apetites do corpo é mesmo o único meio para o efetivo prazer.

Nisso, também, o entusiasmo de Xenofonte com relação à formação do jovem espartano. Na *Constituições dos lacedemônios*, Xenofonte faz um cotejo entre os costumes dos espartanos e os das demais cidades gregas. No primeiro parágrafo, apresenta os motivos que o levaram ao cotejo. Sobre os costumes espartanos há que falar. Diante deles, não há surpresa no poder de Esparta, na Grécia. A cidade era das menos populosas. A qualidade dos cidadãos, entretanto, sobrepujava a dos de outras *poleis*. As razões, encontra-as nos costumes. Sobre a formação dos jovens espartanos,

---

<sup>203</sup> Aproximemos as considerações contidas no *Hierão* sobre o prazer à mesa e as observações da primeira mulher do biviário de Hércules, das *Memoráveis*. O caminho do qual a primeira mulher se faz guia repete os termos da imagem associada à vida do tirano pela opinião comum. O defensores dessa imagem chamariam, então, a esta dama de Felicidade. Hierão rejeita a imagem da vida a ele associada. Rejeita, portanto, o caminho da Felicidade. Mas, rejeita-o porque, aos seus olhos, é ele, na verdade, o caminho da Maldade.

<sup>204</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. II, 1, 28.



ênfatiza o hábito da comida racionada e sem condimentos. O alimento destinado aos futuros cidadãos, em formação, deveria atender às necessidades do crescimento do corpo e não à engorda. Racionado, mantinha os jovens alimentados, sem excessos e lhes permitia a sensação da fome; sem condimentos, habituava-os a se adaptar a qualquer espécie de alimentos<sup>205</sup>.

Mas as alegrias reservadas àquele que se entrega ao caminho do esforço, descrito no episódio referido por Sócrates, não findam apenas no verdadeiro prazer. O corpo, nesse caminho, não se cansa em quaisquer atividades. Há que cansá-lo servindo aos amigos. Há que esperar pela realização dos apetites sexuais servindo à cidade. A fome no corpo deve ser o resultado do treino militar. A sede, o resultado de exercícios que o fortalecem. Dominando os apetites do corpo é que o homem pode, portanto, conhecer as alegrias do caminho do esforço, isto é, ser estimado pelos amigos, honrado pelos deuses e pela cidade.

O recurso utilizado por Xenofonte, no episódio do biviário de Hércules, isto é, dar forma física a uma ideia ou ao conteúdo que se pretende expressar, é recorrente na literatura grega. No caso do episódio relatado por Sócrates, nas *Memoráveis*, as consequências dos caminhos de vida escolhidos pelas duas mulheres ganha forma física na descrição da aparência física delas. Aristófanes, nas *Nuvens*, usa recurso similar<sup>206</sup>. Na ocasião, o jovem Fidípides também precisa escolher o seu caminho formativo. Dois modelos de educação lhe são apresentados. O primeiro, tem no Raciocínio Justo o representante; o segundo, é expresso pelas palavras do Raciocínio Injusto. A educação referida pelo Raciocínio Justo é, claramente, apresentada como eticamente superior. Na formação inspirada pelo Raciocínio Injusto, que é também uma crítica feroz ao ensino dos sofistas, Fidípides encontraria argumentos para sustentar, por exemplo, que o sentir prazer implica no bem viver<sup>207</sup>. Aqui, também, é utilizado o recurso da descrição dos caracteres físicos distintivos dos homens resultantes de cada modelo de educação<sup>208</sup>. Preferindo o primeiro modelo, Fidípides contaria “peito robusto, cores brilhantes, ombros largos, língua curta, quadris grandes e membro pequeno”. Optando pelo segundo modelo, a Fidípides caberia uma “pele pálida, ombros estreitos, peito acanhado, língua grande, quadris pequenos, membro comprido”<sup>209</sup>. Desse recurso, se valeu, ainda,

---

<sup>205</sup> Cf. Xenofonte. *A Constituição dos lacedemônios*. 1, 3; 2, 1; 2, 5-6.

<sup>206</sup> Aristófanes. *As Nuvens*. v. 889-1112.

<sup>207</sup> Idem, *ibidem*. v.1069-1082.

<sup>208</sup> Idem, *ibidem*. v. 1002-1024.

<sup>209</sup> Para *As Nuvens*, de Aristófanes, usamos a tradução de Gilda Maria Reale Starzynski.

Platão. Lembremos, por exemplo, o mito da parelha alada, no *Fedro*, de Platão<sup>210</sup>. Nesse texto, é uma das ocupações do Sócrates platônico esclarecer a natureza da alma humana. Mas considera tarefa de difícil execução. A tarefa exigiria longos e divinos discursos. Uma imagem, porém, poderia auxiliá-lo na ilustração da sua concepção da natureza da alma humana. A alma é tal que pode ser representada pela imagem de uma parelha alada. O cocheiro, portanto, o guia da parelha, corresponderia à parte racional da alma. Dos dois cavalos que compõem a parelha, um é de boa raça, possui “um corpo harmonioso e bonito; pescoço alto, focinho curvo, cor branca, olhos pretos”; é amigo da opinião correta e de fácil condução. Este cavalo corresponderia à parte irascível da alma. O outro cavalo é de má raça, dotado de corpo “torto e disforme; segue o caminho sem deliberação; com o pescoço baixo tem um focinho achatado e a sua cor é preta; seus olhos de coruja são estriados de sangue”; responde somente ao chicote e é amigo da soberba e da lascívia<sup>211</sup>. Ele representaria a parte apetitiva da alma. Na *República*, Platão recorre a novas imagens no tratamento das partes da alma<sup>212</sup>. Consideremos as palavras do Sócrates platônico:

Modelemos em pensamento uma imagem da alma (...) uma como a daquelas criaturas antigas da mitologia - a Quimera, Cila, Cérbero - e muitas outras de quem se diz que tinham formas múltiplas num só corpo (...) Modela então uma criatura monstruosa, compósita e policéfala, com cabeças de animais domésticos e selvagens a toda a volta, e capaz de alterar, ou de criar por si, todas essas formas (...) E agora modela outra forma de um leão, e outra de um homem; mas que a primeira seja muito maior do que as outras e a seguir a segunda (...) Reúne todas essas formas, que são três, numa só, de maneira a formarem um todo, umas com as outras (...) Cobre-as no seu todo, exteriormente, com uma forma única, a de um homem, de maneira que, a quem não puder ver-lhe o interior, mas apenas aviste o invólucro exterior, pareça um só ser animado - um homem.<sup>213</sup>

A criatura monstruosa, que a imaginação do interlocutor socrático deve modelar, corresponderia à parte apetitiva da alma. A imagem do leão, à parte irascível; a do homem, à parte racional. Todas estas imagens possuem um ponto comum: são sempre negativas as imagens associadas aos apetites do corpo ou ao resultado, no próprio corpo, da vida guiada pelos desejos.

Retomemos a análise do *Hierão*. Considerando a exposição das ideias do Sócrates de Xenofonte sobre a satisfação dos apetites do corpo, as considerações de Hierão, portanto, alinham-se às socráticas. O modelo de vida que a opinião comum associa à vida do tirano é, na verdade, o caminho do vício descrito no episódio do biviário de Hércules. A vida segundo a *enkráteia*

---

<sup>210</sup> Cf. Platão. *Fedro*. 246a; 253c-d.

<sup>211</sup> Citamos o *Fedro*, de Platão, na tradução de Jorge Paleikat.

<sup>212</sup> Platão. *A República*. 588c-d.

<sup>213</sup> Os excertos da *República*, de Platão, citamos na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

escolhida por Sócrates é o modelo de vida que Hierão sabe existir, que associa aos dos melhores, mas que ele próprio não experimenta. Hierão parece recusar o caminho do vício, ao menos no tocante ao tema do prazer à mesa, contudo, de fato, não aderira ainda ao caminho da virtude.

A *enkráteia* é mesmo, para o Sócrates xenofôntico, elemento de fundamental importância para a vida ética e para a vida prática. Ela é, ainda, condição necessária para a liberdade<sup>214</sup>. Em IV, 5, 1-4, Sócrates chama de liberdade o poder de praticar o bem. Um homem escravizado pelos apetites do corpo, porque precisa constantemente saciá-los, não pode praticar o bem. Escravo de si, não encontra ocasião para a prática do bem e da virtude. Por isso, a *enkráteia* é, ainda, condição para a amizade. Se for o caso de estabelecer os predicados que se devem buscar no homem que se quer tomar por amigo, há que evitar os escravos do próprio estômago, do sono, da preguiça e da luxúria. Estes não podem socorrer a si mesmos ou a quaisquer outros na necessidade<sup>215</sup>. Para o Sócrates xenofôntico, o amigo virtuoso é, dos bens, o mais precioso<sup>216</sup>. O seu valor, na verdade, não é possível estabelecer<sup>217</sup>. Para preservá-lo, há que servi-lo. E, ao amigo, atribuir o mesmo tratamento que deseja receber. Sócrates oferece exemplos práticos<sup>218</sup>. Os laços de amizade se constroem na troca mútua de cortesia e serviços. Assim, o homem que se alimenta sem refinamentos, por exemplo, poderá colocar-se à disposição do amigo necessitado, sem prejudicar a satisfação dos apetites do corpo. Ou o homem capaz de dominar o próprio sono e a preguiça poderá cuidar dos negócios do amigo que se afasta em viagem, sem prejuízos à realização dos prazeres corporais. É ainda a *enkráteia* condição para o exercício do comando de homens. Se o tema é a educação do governante, a sua formação deve se iniciar pelo domínio dos apetites do corpo. O governante em formação deve se habituar a se ocupar de uma questão urgente, antes de saciar a fome e a sede. Há que treinar o corpo, também, a vencer o sono, para que não esteja impedido de agir no momento necessário. As questões da cidade e da guerra deve preferir aos prazeres do amor<sup>219</sup>. Todos estes são argumentos retomados por Sócrates na discussão com Antifonte sobre o tema da vida feliz. Quem,

---

<sup>214</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. I, 5, 5; II, 1, 17-19; IV, 5, 1-6; Idem. *Econômico*. I 17-23; Idem. *Apologia a Sócrates*. 2, 16.

<sup>215</sup> Idem. *Memoráveis*. II, 6, 1.

<sup>216</sup> Idem, *ibidem*. II, 4, 1; III, 9, 5.

<sup>217</sup> Idem, *ibidem*. II, 5; II, 10.

<sup>218</sup> Cf. Idem, *ibidem*. II, 4, 10-13.

<sup>219</sup> Idem, *ibidem*. II, 1, 1-3. No primeiro capítulo do segundo livro das *Memoráveis*, Sócrates está ocupado em discorrer sobre a formação do governante. Mas a *enkráteia* é condição para o exercício do poder, em quaisquer níveis. Ela é indispensável para todos aqueles que ocupem cargos de responsabilidade (cf. Idem, *ibidem*. I, 5).

afinal, poderá ser útil aos amigos e à cidade? Aquele que vive segundo o regime da *enkráteia*, como Sócrates, ou aquele que prefere a vida no império dos prazeres, como Antifonte?

E, se por acaso, for preciso ser útil aos amigos ou à cidade, quem é que estará em melhores condições de tempo para se preocupar com esses problemas: alguém como eu, agora, ou alguém cujo modo de vida tu louvas como feliz? E qual lutaria com mais facilidade: o que não pode viver sem que lhe falte nada ou aquele a quem chega o que tem? E qual dos dois aceitaria render-se mais depressa: o que precisa de procurar as coisas mais difíceis ou aquele a quem chegam as coisas mais fáceis de encontrar?<sup>220</sup>

É assim, portanto, que a *enkráteia* se faz condição necessária para o exercício das virtudes. A *enkráteia* é igualmente a condição para a riqueza e para a prosperidade. O homem incapaz de dominar os apetites, buscando satisfazê-los, dilapida o patrimônio. E, porque somente se ocupa de seus desejos, não pode se dedicar à aquisição de novos rendimentos<sup>221</sup>. A *enkráteia* é também condição para a dialética. Para o Sócrates de Xenofonte, a dialética é o hábito do diálogo, no qual, em comum refletindo, as coisas são classificadas por gênero. Diz respeito à capacidade de examinar as coisas que têm importância, agrupá-las em gêneros, por meio da palavra, que deve estar em conformidade com a ação, para, assim, aderir ao bem e afastar o mal<sup>222</sup>. O *akratês* não dispõe desta capacidade. Tomado pelos desejos, não pondera sobre o melhor, procura, apenas, os meios para atingir o agradável<sup>223</sup>. O homem desprovido de *enkráteia*, de fato, para Sócrates, não é um ser humano. É ele o mais estúpido dos animais selvagens<sup>224</sup>.

A importância da *enkráteia* se impõe, ainda uma vez, se observarmos a oportunidade escolhida para o seu tratamento nos vários textos de Xenofonte. Na discussão de temas distintos, em especial,

---

<sup>220</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. I, 6, 9-10. O texto das *Memoráveis* responde a essa pergunta de modos variados. Consideremos, novamente, o diálogo entre Sócrates e Aristipo. Este afirma preferir a vida doce e agradável (II, 1, 9). Pouco antes, Sócrates defendera a importância da *enkráteia* na formação do homem destinado ao poder. Aristipo, contudo, não deseja viver longe da livre satisfação dos prazeres do corpo. Do mesmo modo, não quer para si uma vida de serviços prestados aos homens ou à cidade. É por isso que decidira viver como estrangeiro em toda parte (II, 1, 13). Eis, afinal, a alternativa de Aristipo ao biviário de Hércules. Na convivência com outros homens, a escolha ética representada pelo biviário é constantemente atualizada. O modo eficiente de furtar-se a ela é, justamente, apartar-se da vida em comunidade. Esse fora, também, o destino da primeira mulher. Embora imortal, conta-nos Sócrates, em razão do modo de vida que representa, a mulher fora afastada do convívio dos deuses (II, 1, 31). Ela, como Aristipo, vive no exílio. De certo, esta não é uma alternativa considerável para Sócrates. As alegrias específicas do caminho da Virtude dependem mesmo da vida em comunidade. Como ser honrado pela cidade, sem a ela pertencer, em alguma medida? Como ser estimado pelos amigos que não possui? A referência ao destino escolhido por Aristipo e à fortuna imposta à primeira mulher, no texto das *Memoráveis*, reafirma a adequação, para os homens, do modo de vida conforme a *enkráteia*.

<sup>221</sup> Cf. Idem, *ibidem*. I, 2, 22; Idem. *Econômico*. II, 7.

<sup>222</sup> Idem. *Memoráveis*. IV, 5, 11-12.

<sup>223</sup> Idem, *ibidem*. IV, 5, 11.

<sup>224</sup> Τί γὰρ διαφέρει, ἔφη, ὃ Εὐθύδημε, ἄνθρωπος ἀκρατῆς θηρίου τοῦ ἀμαθεστάτου; (cf. Idem, *ibidem*. IV, 5, 11).

daqueles relativos à vida feliz e à formação do homem, a questão da *enkráteia* é a primeira a ser abordada. Nas *Memoráveis*, por exemplo, temos: 1. dentre os predicados do amigo virtuoso, destaca-se, primeiro, o domínio dos apetites do corpo; 2. na formação do governante, o primeiro conteúdo a ser observado é o controle dos desejos do corpo; 3. se o tema é a vida feliz, a questão que inicia a discussão pergunta pelos critérios adequados para a satisfação dos desejos do corpo; 4. se há que mostrar como Sócrates tornava melhores os discípulos, a primeira ação socrática a enfatizar é aquela conforme a *enkráteia*<sup>225</sup>. Na *Constituição dos lacedemônios*, quanto à formação dos jovens espartanos, o primeiro costume relatado diz respeito ao ensino da *enkráteia*. No *Hierão*, sobre o tema da vida feliz, novamente, há que primeiro considerar quais sejam os critérios adequados para a satisfação dos prazeres do corpo.

No *Hierão*, as considerações do tirano voltam a se aproximar das socráticas uma outras vez. Vejamos. Quanto aos apetites do corpo, Hierão se diz privado, também, dos amores de Afrodite. Há que explicar a afirmação. Para tanto, o tirano recorre, inicialmente, a um argumento já utilizado na discussão do prazer à mesa. O amor não deseja o que está ao alcance. O jovem desejado por Hierão, estará, sempre, ao seu dispor. Há desejo, se for preciso esperar. Só há prazer se, antes, o corpo for privado, de algum modo, da satisfação do desejo. Os amores de Afrodite, portanto, não se apoderam do tirano.

A mesma ideia teria servido de fundamento para os costumes instituídos por Licurgo, em Esparta, quanto à satisfação dos apetites sexuais. A livre associação entre os rapazes, por exemplo, era proibida<sup>226</sup>. As relações sexuais entre homens e mulheres eram, igualmente, restritas. Para tanto, foi fixada uma faixa etária específica para os matrimônios. Ademais, os recém casados eram impedidos de manter relações sexuais sempre que lhes aprouvesse<sup>227</sup>. Podemos entender que tais medidas tinham por fim ensinar os jovens a se absterem das práticas sexuais. Em outro episódio das *Memoráveis*, o Sócrates de Xenofonte concorda com a ideia de que o efetivo prazer sexual depende da espera. Na ocasião, o diálogo se dá entre Sócrates e Téodota, mulher de rara beleza, hábil na caça de amantes<sup>228</sup>. É Sócrates, porém, quem, uma vez mais, ensina. Ele a ensina a excitar o apetite dos que a visitam. Sugere que nada lhes ofereça quando já estiverem saciados. Antes dos favores, há

---

<sup>225</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. I, 2, 1; IV, 5, 1.

<sup>226</sup> Idem. *A Constituição dos lacedemônios*. 2, 12-13.

<sup>227</sup> Idem, *ibidem*. 1, 5.

<sup>228</sup> Idem. *Memoráveis*. III, 11, 14.

que cultivar o desejo. É verdade que ensinar os jovens a se absterem das práticas sexuais não era o fim único das medidas que teriam sido instituídas por Licurgo. O objetivo era, ainda, garantir a melhor descendência possível. Segundo Xenofonte, como Sócrates, Licurgo consideraria potencializar o desejo restringindo a frequência das relações sexuais. Quanto maior o desejo, suporia Licurgo, mais robusta a prole então resultante.

Entretanto, Simônides não aceita o argumento do tirano. Ri de suas palavras. Não há homem que não seja tomado pelos amores de Afrodite. Aplicado a outro objeto, como os prazeres à mesa, tal argumento poderia ser considerado. Com relação aos amores de Afrodite, ele leva ao escárnio. A prova está na afeição que o tirano nutria pelo jovem Daíloco.

Simônides não pode aceitar o argumento, pois, quanto à relação entre a espera e os prazeres sexuais, há uma distinção entre o que diz o tirano, no *Hierão* e Sócrates, nas *Memoráveis*. Para Sócrates, como dissemos, o efetivo prazer sexual depende mesmo da espera. Se há rapazes à disposição, o apetite não encontra tempo para surgir. Do mesmo modo como se dá com a fome e com a sede. Nesse sentido, Hierão, então, falaria com acerto. Ocorre que Hierão não está falando simplesmente sobre o apetite sexual, o tema que ele discute é o poder do amor. De Eros, fugir é tarefa difícil. Eis o motivo do diálogo entre Sócrates e Xenofonte, nas *Memoráveis*, I, 3. Sócrates avalia de modo negativo certo proceder de outra personagem, Critobulo. O seu proceder, diz, assemelha-se àquele dos que fazem malabarismos com facas e enfrentam o fogo. O que teria feito Critobulo de tão grave? É a pergunta que faz Xenofonte. Sócrates responde. Critobulo beijara um belo e jovem rapaz. O beijo de um jovem e belo rapaz é como a picada do escorpião. Este, com a picada, envenena; aquele, com o beijo, encanta. Com o veneno, a dor; com o encantamento, a loucura. A beleza de um jovem rapaz é tal como os arqueiros de Afrodite. Flecham-nos à distância. Dos amores de Afrodite, de Eros, é improvável escapar. É possível tentar evitá-lo. É por isso que Sócrates aconselha Xenofonte a se manter distante das pessoas belas. Na *Ciropédia*, encontramos outro episódio a ilustrar a mesma ideia. Na ocasião, Panteia, rainha de Susa, fora feita prisioneira de Ciro, o velho. Ele, não a conhecendo, deixa-a sob os cuidados de Araspas, um fiel oficial. Araspas se refere à beleza da cativa; descreve-a a Ciro. Este se nega a contemplar a beleza da rainha. Prefere evitar o encantamento que causam as pessoas belas. Araspas não compreende o receio de Ciro. Argumenta em favor da ideia de que escolhemos a quem amar. Ciro discorda, alude aos perigos do amor. Eros é mais poderoso do que os homens. Araspas, convicto da adequação de suas ideias,

cumpra a tarefa que lhe fora determinada<sup>229</sup>. Adiante, Eros mostra sua força; Araspas enamora-se de Panteia<sup>230</sup>. Ciro agira conforme os conselhos de Sócrates a Xenofonte. Por isso, consegue evitar ou, ao menos, adiar os efeitos de Eros. Diante de Eros, o homem é impotente. Eros, afinal, é uma divindade<sup>231</sup>. Os deuses são mais poderosos do que os homens e, por isso, podem dispor da vida humana como lhes aprouver<sup>232</sup>. Assim, Hierão não pode afirmar ser imune aos amores de Afrodite.

Diante do riso de Simônides, Hierão, então, se vale de um novo argumento, no qual mostra existir um outro critério para a satisfação dos amores de Afrodite. Não basta usufruir dos favores dos rapazes. Há que ganhá-los pela amizade. O amante deve entregar-se voluntariamente. O tirano, porém, é temido. Pode dispor, como lhe aprouver, dos bens e da vida de seus súditos. Os que o temem, fingem, pelo temor que sentem, estar agradados em sua companhia. Concedem-lhe favores. Não há, assim, como determinar se o fazem por obrigação ou por amizade<sup>233</sup>. Se os amores de Afrodite só podem ser satisfatoriamente usufruídos por meio da amizade, Hierão não os conhece.

A amizade é a medida do prazer sexual, também, para Sócrates. Nas *Memoráveis*, em II, 5, 30-32, Sócrates ensina a Critobulo a maneira adequada de alcançar o coração dos rapazes. É ela a amizade; nunca a coação. No décimo primeiro capítulo, do terceiro livro, em 10-11, é a vez de ensinar a Téodota o modo adequado de conquistar os amantes. O conselho socrático, novamente, rejeita a força; aponta para a benevolência e para a amizade. No *Banquete*, o Sócrates de Xenofonte melhor desenvolve suas ideias sobre o modo adequado de desfrutar do amor<sup>234</sup>. Sobre Eros afirma ser ele uma divindade, cuja aparência seria mais jovem do que a dos demais deuses. Sócrates não explicita qual a ligação entre Eros e Afrodite. Esta ligação é tida por pressuposta. Prefere não defender ou rejeitar a existência de duas Afrodites — a Vulgar e a Celestial. Ocupa-se dos fatos: há templos e cultos distintos para ambas. Os rituais realizados no culto da Vulgar seriam mais livres e descontraídos; os realizados em honra da Celestial, mais puros. Essas especificidades levam Sócrates a supor que a Vulgar presidiria aos desejos do corpo; a Celestial, aos da alma. Amar a alma, para este Sócrates, é amar pela amizade, em dois sentidos. O primeiro sentido, conhecemos.

---

<sup>229</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. V, 1, 4-18.

<sup>230</sup> Idem, *ibidem*. V, 1, 19; VI, 1, 31-37.

<sup>231</sup> Idem. *Banquete*. 8, 1.

<sup>232</sup> Cf., por exemplo, Idem. *Memoráveis*. I, 4, 16-19; Idem. *Anabase*. III, 2, 10; Idem. *Ciropédia*. VIII, 7, 3 e 7.

<sup>233</sup> Idem. *Hierão*. 1, 29-38.

<sup>234</sup> Idem. *Banquete*. 8, 25-26.

Ele se refere àquele mencionado por Sócrates nas *Memoráveis* e pelo tirano, no *Hierão*. Este sentido diz respeito ao procedimento utilizado para cativar o ser amado. O segundo sentido, também conhecemos, é relativo à busca dos predicados adequados para o ser amado<sup>235</sup>. Aquele que ama pela amizade ama a alma do ser amado e, porque ama a alma, não pode amar apenas um belo corpo, mas, sobretudo, as qualidades deste ser. Os mesmos critérios utilizados na procura pelo amigo virtuoso devem se estender à busca do ser amado. A relação entre Cálias e Autólico, por exemplo, merece o elogio de Sócrates, no *Banquete*, pois nela o amor pela amizade se realiza nos dois sentidos. Autólico, por quem se apaixonara Cálias, mostrou-se virtuoso. O banquete narrado é oferecido por Cálias, em honra a Autólico, que havia sido o vencedor no pancrácio. Com a sua vitória, considera Sócrates, Autólico mostrara ser forte e resistente, bravo e disciplinado. Sócrates supõe, assim, que Cálias apaixonara-se por essas qualidades de Autólico. Amava, portanto, não apenas um belo corpo, mas, sim, a alma do rapaz. Ao mesmo tempo, Cálias buscava cativar Autólico do modo adequado. A prova está no fato de que Autólico se fazia acompanhar do pai, por ocasião do banquete. Ao convidar também o pai do amado para o repasto, Cálias mostra que nada tem a esconder e que não se vale da força ou da violência para ganhar os favores de Autólico<sup>236</sup>.

As palavras do tirano aproximam-se, então, das socráticas, quanto ao acertado modo de proceder com relação aos amores de Afrodite. Essas aproximações indicam que, em alguma medida, o tirano conhece os prejuízos da vida sem o guia da sabedoria. Ele sabe que existem outros critérios para a satisfação dos prazeres do corpo, distintos daqueles propostos pela opinião comum, representada, nas *Memoráveis*, ora por Antifonte, que vê na abundância e no refinamento os critérios para o prazer à mesa; ora por Aristipo, que desconhece o caminho do esforço; mas, também, por Critobulo e Téodota, ocupados apenas em saciar os apetites do corpo.

Nos passos iniciais do diálogo *Hierão*, um certo procedimento entre os interlocutores se repete. Simônides apresenta o aspecto da vida do tirano que será discutido na sequência, como o prazer à mesa ou os amores de Afrodite. Hierão, então, nega experimentar condições privilegiadas para o desfrute de quaisquer prazeres. Nega o privilégio em dois passos. O primeiro consiste em um breve argumento que, imediatamente, é rejeitado, jocosamente, por Simônides. O segundo eleva o nível da argumentação. É então que Hierão apresenta critérios específicos para a vida feliz, a mesma que, ele próprio, desconhece. No entanto, após a análise desses aspectos da vida do tirano, o modo de

---

<sup>235</sup> Xenofonte. *Memoráveis*, II, 4, 1; II, 5; II, 6, 1; II, 10; III, 9, 5.

<sup>236</sup> Idem. *Banquete*. 8, 12-22.



proceder dos interlocutores se modifica. As considerações de Hierão se tornam mais longas, na mesma medida em que as intervenções de Simônides se reduzem a expressar ênfase ou concordância quanto às opiniões do tirano.

As observações do tirano voltam a se aproximar, diretamente, das socráticas apenas uma vez mais. Retomemos as queixas de Hierão. Ele dizia, na condição de tirano, estar privado dos prazeres do corpo. Simônides, por fim, não vê nessa privação um grande mal. Lembra que há aqueles que escolhem se abster desses prazeres. Por outro lado, com relação às riquezas, não seria o tirano mais aventureiro do que os particulares? Hierão não pode concordar. Considera-se mais pobre do que quaisquer dos particulares. Argumenta que a pobreza e a riqueza se medem em função das necessidades. Aquele cujos bens atendem as suas necessidades é rico; aquele cujos bens não suprem as suas necessidades é, forçosamente, pobre. O mais modesto dos homens pode, assim, ser tomado como rico, desde que o que possui sirva as suas demandas<sup>237</sup>. Os particulares almejam casas, terras ou criados. O tirano deseja cidades, territórios extensos, portos<sup>238</sup>. Bens estes mais difíceis de conseguir. Quando os tem, não lhe bastam. Há sempre que buscar novas conquistas. Os gastos do tirano sobrepujam os dos particulares. Destes gastos, não pode prescindir. Os fins para os quais são destinados concentram-se, sobretudo, nos meios utilizados para salvaguardar a sua vida. Não há riquezas suficientes para atender as demandas do tirano. Logo, ele é, na verdade, pobre<sup>239</sup>. Sócrates, por outro lado, se diz rico o bastante<sup>240</sup>. Sócrates necessita de muito pouco para alcançar o bem viver; como vimos, dos homens, é o mais *enkratês*. O que possui excede o que necessita. Sócrates justifica a sua riqueza valendo-se dos mesmos argumentos utilizados por Hierão para explicar a sua pobreza<sup>241</sup>. Hierão, ainda, se faz exemplo de uma importante afirmação socrática. Nas *Memoráveis*, Sócrates lembra que, como algumas pessoas pobres, os tiranos também cometem crimes, tendo em vista saciar as suas necessidades<sup>242</sup>. Ora, Hierão admitira agir contra toda a justiça, saqueando santuários e particulares, para sustentar os seus gastos e aumentar os seus bens<sup>243</sup>.

---

<sup>237</sup> Xenofonte. *Hierão*. 4, 8.

<sup>238</sup> Idem, *ibidem*. 4, 7.

<sup>239</sup> Idem, *ibidem*. 4, 6-9.

<sup>240</sup> Idem. *Econômico*. II, 2-6.

<sup>241</sup> Idem. *Memoráveis*. I, 3, 5; IV, 2, 37-39.

<sup>242</sup> Idem, *ibidem*. IV, 2, 38.

<sup>243</sup> Idem. *Hierão*. 4, 10-11.

A similitude entre as considerações do Sócrates xenofôntico e as de Hierão sobre o tema em questão são fundamentais. Se ampliarmos o sentido da *enkráteia* socrática, podemos dizer que o tirano não domina os seus desejos de poder e de riquezas. Como o homem que não controla os apetites do corpo, buscando saciá-los a todo custo, o tirano precisa satisfazer, sem restrições, os seus anseios pelo poder e pelas riquezas. Nessa sua falta de controle está a causa de todas as demais privações que diz experimentar. O tirano de Xenofonte, é verdade, não confunde o sentir prazer com o bem viver, mas, ainda assim, vive em desmedida.

Como Aristipo, em *Memoráveis*, o tirano vive como se exilado fosse. Para escapar ao dilema ético posto pelo biviário de Hércules, Aristipo se vale de um certo artifício: viver como se estrangeiro fosse em toda parte. Ele prefere a vida agradável. Recusa-se a servir à pátria e aos amigos. Torna-se um apátrida. Segue sem amigos. Põe-se em constante jornada. Fora dos muros da cidade, não há razões para servi-la, mas também não há como nela encontrar apoio e segurança. Fora do abrigo da cidade, Aristipo encontra, apenas, perigos<sup>244</sup>. Hierão não prefere a vida agradável. Mas, na ânsia pelo poder e pelas riquezas, encontra a desmedida. Ele, também, não é capaz de servir a cidade; molesta-a para satisfazer aos seus apetites. Assim, conhece, na pátria, o exílio. Fora dos muros da cidade, os tiranos vivem como se em cidades inimigas. Não podem dispensar as armas e a escolta armada. Na pátria, porém, sabem, os inimigos são mais numerosos. Assim, na pátria vivem como se em cidade inimigas. As leis da cidade são feitas para proteger os seus cidadãos ou os súditos. Os perigos, esses conhecem no exílio, longe da proteção da cidade. Mas, onde os particulares encontram a segurança, os tiranos encontram maiores perigos. Os tiranicidas são honrados pelas cidades<sup>245</sup>. Não há, portanto, segurança para o tirano frente aos tiranizados<sup>246</sup>. Ademais, se, da cidade, o tirano não recebe honrarias sinceras, ao mesmo tempo, com suas ações, diferentemente dos particulares, o tirano não engrandece a pátria. Nas batalhas entre cidades são muitos os mortos. Os particulares que, na defesa da pátria, matam soldados inimigos, merecem louvores, mas, também, por conta da virtude e da valentia que mostram na batalha, engrandecem a cidade. O tirano, quando é obrigado a condenar à morte os inimigos, não eleva a cidade. Os inimigos não deixam de ser, também, os súditos. Assim, ainda que defenda a justiça da decisão, não pode tê-la por bela e digna de honras<sup>247</sup>.

---

<sup>244</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. II, 1, 14-15.

<sup>245</sup> Idem. *Hierão*. 4, 5.

<sup>246</sup> Idem, *ibidem*. 2, 7-16.

<sup>247</sup> Idem, *ibidem*. 2, 15-17.

Nas *Memoráveis*, Sócrates associa a figura do governante à do servo<sup>248</sup>. Como os servos, os governantes também são privados dos prazeres do corpo. Mas, diferentemente dos servos, os governantes, se bem formados, escolhem tais privações. O objetivo é servir aos cidadãos e à cidade. Ao escravo que não serve o dono, resta o castigo. Ao governante que não serve à cidade e aos cidadãos, os perigos. Assim, o governante que não busca atender às necessidades dos cidadãos, experimenta, na pátria, os perigos do exílio.

O Sócrates de Xenofonte, sabemos, vê na *enkráteia* a condição da amizade. O *akratês*, porque se ocupa somente em saciar os apetites do corpo, não pode auxiliar os amigos. O tirano, como o *akratês*, emprega suas forças, apenas, na satisfação de seus desejos, desta vez, os de poder e de riquezas. Ele, também, portanto, não pode cumular os amigos de benefícios. Ao contrário, para realizar seus apetites, molesta-os, se necessário for. Logo, se a amizade é um bem — e ela o é, não só para Sócrates; desse modo também a vê Hierão<sup>249</sup> — dela está privado o tirano. Hierão é privado da amizade que as esposas dispensam aos maridos, da amizade entre pais e filhos, entre irmãos e entre companheiros<sup>250</sup>. Prova-o a história. Pelas ações de amigos e parentes, não raramente, são mortos ou destituídos os tiranos<sup>251</sup>. Se o *akratês* não conta os atributos adequados para ser tomado como amigo, o mesmo se dá com o tirano. Nele, não há como confiar. E se ele não pode oferecer a confiança, não pode, também, ser beneficiado por ela. Assim, como Aristipo, o tirano, então, vive como em exílio e segue, enfim, sem amigos<sup>252</sup>.

---

<sup>248</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. II, 1, 14-19. Cf., a mesma ideia, em Idem. *Ciropédia*. VIII, 1, 4.

<sup>249</sup> Idem. *Hierão*. 3, 2; 3, 5.

<sup>250</sup> Idem, *ibidem*. 3, 1-7.

<sup>251</sup> Idem, *ibidem*. 3, 8-9.

<sup>252</sup> Na *Apologia a Sócrates*, o Sócrates xenofônico estabelece uma relação direta entre a *enkráteia* e a justiça. Refere-se a si mesmo como o mais justo dos homens. A razão está na sua qualidade de *enkratês*. O homem capaz de dominar os apetites do corpo contenta-se com o que possui. Logo, não considerará necessário se apropriar dos bens alheios para satisfazer aos seus desejos. Apropriar-se indevidamente dos bens alheios é uma ação injusta, na qual não incorre Sócrates (cf. Idem. *Apologia a Sócrates*. 16). Nas *Memoráveis*, vimos, este mesmo Sócrates afirma que os tiranos, para satisfazer aos seus interesses, apropriam-se de bens que não lhes pertencem. Agem, assim, injustamente (cf. Idem. *Memoráveis*. IV, 2, 38). É um certo apetite imoderado que os leva à injustiça. Nesse passo específico das *Memoráveis*, Sócrates não esclarece qual seja este apetite. A falta de controle dos apetites do corpo, sabemos, leva à injustiça. Deste descontrole, sabemos, ainda, não padece Hierão. Contudo, ele possui um apetite desmedido pelo poder e pelas riquezas. O apetite não especificado no passo mencionado das *Memoráveis* pode, portanto, ser relativo a este, pelo poder e pelas riquezas, ilustrado pelas ações de Hierão. Estender para os desejos da alma o sentido da *enkráteia* do Sócrates de Xenofonte se apresenta, deste modo, como interpretação possível.

Hierão conhece o seu desejo de poder e de riquezas. Sabe, ainda, que molesta os súditos, os amigos e a cidade. Ele é, igualmente, capaz de reconhecer os sábios e os justos. Mas, ao contrário dos demais, não pode admirá-los. Há que temê-los. Estes amam a liberdade. Assim, dos sábios, teme as conjuras; dos justos, a aliança pela liberdade que podem estimular nos particulares<sup>253</sup>. Hierão sabe, portanto, também, que usurpa dos particulares a liberdade. Contudo, ele parece não identificar a relação entre estes elementos. É cômico dos estragos que causou. Por isso, não cogita abandonar o poder. Como devolver todos os bens confiscados, desfazer todas as prisões decretadas, reaver as vidas dos homens, cujas mortes causou<sup>254</sup>? Porém, se era capaz de identificar outros critérios para o gozo dos prazeres do corpo, não considera outro modo de exercer o poder político. Hierão não vê em seu desejo desmedido pelo poder e pelas riquezas a causa do amor que lhe é negado, da amizade que não lhe é concedida, das honras sinceras de que não pode desfrutar.

Hierão é capaz de revelar o que a opinião corrente desconhece sobre a vida do tirano, mas é incapaz de construir para si um novo modo de viver. O sábio precisa interferir.

Xenofonte escolhe cindir o texto na exposição de uma específica queixa de Hierão. O tirano não desfruta do amor, da amizade e das honras públicas. Aqui, o tirano se cala para, então, falar o poeta. A escolha de Xenofonte, pensamos, é significativa. Hierão não desfruta, na verdade, do reconhecimento do seu valor. O amor, em Xenofonte, está relacionado ao reconhecimento do valor do amante e do amado. A amizade, ao reconhecimento do valor do amigo. A honra, por sua vez, se refere ao reconhecimento público do valor do homem. O amor diz respeito a um elemento da vida privada. A amizade abarca os âmbitos privado e público da vida. Hierão menciona, por exemplo, a amizade entre marido e mulher, entre parentes e entre companheiros. Desse modo, fala-nos, portanto, da vida privada. Mas alude, também, à confiança dos súditos e de outras cidades. Assim, fala-nos de aliados, da dimensão pública da confiança e da amizade. A honra, certamente, relaciona ao aspecto público da vida. Ocorre que Hierão é o governante. As suas escolhas, na vida privada, influenciam as suas ações políticas. Lembremos a insistência socrática no ensino da *enkráteia* ao homem destinado ao comando. O modo como o governante desfruta dos prazeres do corpo determina, por exemplo, a sua aptidão para a liderança militar. Do mesmo modo, se suas ações levam os súditos ao temor, é este sentimento que se estende àqueles que mais proximamente com ele convivem. Como escolher para amigo o governante injusto? Como desejar como amante o

---

<sup>253</sup> Xenofonte. *Hierão*. 5, 1.

<sup>254</sup> Idem, *ibidem*. 7, 12-13.

governante ímpio? Hierão consegue suspeitar das consequências desastrosas de certas escolhas feitas na vida privada. No entanto, ele não nos diz de que modo essas escolhas afetam as suas ações políticas. Igualmente, não identifica, nas suas ações públicas as causas das privações sofridas na vida privada. Neste caso, é verdade, as privações são, também, experimentadas no campo político. Hierão não pode ser amado e honrado, porque é um mal governante. O seu valor não pode ser reconhecido, porque não há valor para reconhecer. Esta falta, Hierão não pode sozinho identificar, porque não contou com o apoio de uma *paideia* adequada. O tirano não dispõe mesmo dos recursos necessários para bem gerir a coisa pública. Há que, enfim, ensiná-lo. Resta a Simônides ensinar o governante a governar.

### O SÁBIO POETA

Quais as reais intenções de Simônides? Sabemos que ele deixa a condição de ouvinte apenas nos quatro últimos capítulos do texto. Eis o momento de expor, enfim, as suas próprias ideias sobre a vida do tirano. No entanto, ele não faz qualquer apologia à sabedoria e não sugere a Hierão a conversão à filosofia. Do mesmo modo, não parece apresentar propriamente um conjunto de prescrições éticas a orientar as ações do tirano. De fato, não parece querer fazer de Hierão um seu discípulo. Simônides, também, não oferece uma crítica à tirania. Cala-se diante da pergunta que, na verdade, não lhe é feita, mas suposta, sobre a melhor forma de governo. Consideremos, porém, o que ele faz. Ele se propõe a auxiliar Hierão na difícil tarefa de alcançar a vida feliz, sem que, para isso, o tirano tenha de abrir mão de sua tirania. Ao expor a vida de privações da qual se encontra escravo, Hierão, lembremos, alude a outro modo de viver. Neste modelo de vida, os critérios para o gozo dos prazeres do corpo são distintos daqueles relacionados à imagem da vida do tirano, construída pela opinião comum. Mas, no que diz respeito ao modo de proceder com os amigos e os pares, Hierão não refere novos critérios. Ele os desconhece. Na verdade, esses critérios não estão ligados a escolhas relativas apenas a sua vida privada. Para ser honrado pelos amigos e pela cidade, Hierão teria de conceder aos seus súditos e, dentre eles, aos seus amigos, alguma parcela da liberdade que a tirania lhes tirou. Como, então, pode o tirano, ainda como tirano, experimentar a vida feliz? É nesta tarefa, dissemos, que se lança Simônides. Em que termos ele o faz? Esta é, de fato, a pergunta que nos interessa responder. Se a tirania pode ser entendida como uma forma de governo, na qual os únicos interesses atendidos são os do governante<sup>255</sup>, não há que alterar um tal princípio. As sugestões de Simônides, se empreendidas, atenderão aos interesses do governante.

---

<sup>255</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. IV, 6, 12.

Ora, o governante está infeliz. Há que encontrar meios de lhe garantir o bem viver almejado. Ocorre que essas mesmas sugestões trazem consequências políticas. Por meio delas, o bem estar dos súditos também estaria garantido. No que diz respeito ao resultado da implementação dessas sugestões, poderíamos, então, dizer que as intenções do poeta possuem um caráter reformista, cujo objetivo seria o de transformar a tirania de Hierão em algo como uma monarquia. Contudo, se considerarmos o princípio a partir do qual Simônides apresenta suas recomendações, uma tal avaliação de suas intenções estaria incompleta. Os conselhos do poeta contemplam, costumeiramente, três elementos: 1. a busca da realização do interesse privado do tirano; 2. a satisfação das necessidades dos governados como meio para atender os anseios particulares do governante; 3. a apresentação de recomendações que expressam aspectos de um certo plano para governar. Xenofonte estaria, então, simplesmente, valendo-se de uma estratégia retórica? Para convencer o tirano a aderir aos seus conselhos, Simônides estaria escondendo suas intenções reformistas sob o escudo da manutenção de alguns dos princípios tirânicos? É possível. No entanto, tendemos a interpretar de outro modo o procedimento do poeta. Com o *Hierão*, Xenofonte está a nos dizer que o governo tirânico não é útil ao próprio tirano, seja porque, nele, o tirano não pode experimentar o bem viver, seja porque, nele, a manutenção do poder político é precária. Voltemos aos passos do diálogo.

A queixa de Hierão que dá ensejo à manifestação do poeta é aquela conforme a qual o tirano é privado das verdadeiras honras e da real amizade<sup>256</sup>. Simônides se compadece e decide ensinar Hierão a conquistar o amor dos que lhes são próximos, dos amigos e da cidade. Lista sugestões. A primeira delas, já mencionada no capítulo anterior, tem início com o seguinte argumento: é ideia corrente que os tiranos contam com o favor dos deuses. As atenções e as deferências recebidas daqueles que gozam dos benefícios dos deuses são tidas por superiores àquelas recebidas dos demais. O tirano deve, portanto, se valer dessa especificidade. Oferecer, antes, ele próprio, honrarias e atenções<sup>257</sup>. Na verdade, o que recomenda o poeta é a criação de condições que colaborem na construção de uma nova imagem para Hierão. Ao invés de temido, essa nova imagem

---

<sup>256</sup> Sobre os conselhos de Simônides, com vistas a por fim as privações sofridas pelo tirano, oferecemos um tratamento preliminar nas p. 35-37, do capítulo 1.

<sup>257</sup> Sócrates, nas *Memoráveis*, ensina o modo adequado de tratar os amigos. Para eles, deve-se ofertar o mesmo tratamento que se deseja receber (cf. Xenofonte. *Memoráveis*. II, 5, 7-14). A lição de Simônides é similar. Hierão, contudo, dispõe já de ligeira vantagem. O cargo que ocupa, conforme o raciocínio do poeta, acrescenta prestígio aos favores e gentilezas que, eventualmente, conceda. Esta mesma ideia, isto é, a de que os presentes e agrados ofertados pelo rei, ou pelo governante, implicam maior distinção, encontramos em *Ciropédia*, VIII, 2, 4.

o fará amado ou, ao menos, também amado<sup>258</sup>. Estendendo as honrarias aos jovens rapazes, por exemplo, voluntariamente e pela amizade, eles lhes cederão favores. A convivência íntima com o tirano passará, assim, a ser vista como ocasião de prestígio e de privilégio<sup>259</sup>. Ao fim, ao invés de seduzir, será seduzido<sup>260</sup>.

A segunda recomendação amplia para as ocupações derivadas do exercício do poder as considerações contidas no argumento que sustenta a primeira das recomendações. No exercício do poder, há que promover a arrecadação de dinheiro, a vigilância, castigar os injustos, impedir os excessos. Estas atividades resultam em ônus para os governados. Aquele que as promove não é visto de modo positivo<sup>261</sup>. Logo, o governante não deve realizar, diretamente, essas tarefas. Outros deverão empreendê-las. Ao governante é adequado reservar as ocupações responsáveis pelas amizades. Desse modo, o governante passa a ser bem visto e fiéis serão os amigos que se lhe apresentarem e sinceras as honras que lhes forem oferecidas.

Entre essas ocupações responsáveis pelas amizades, Simônides aconselha a distribuição de prêmios<sup>262</sup>. A sugestão é especial. A partir dela, o poeta apresentará aspectos importantes de uma espécie de planejamento para governar. Se Hierão precisa dedicar-se a uma tarefa capaz de lhe propiciar amizades e se esta tarefa é a distribuição de prêmios, há que instituir prêmios. O poeta propõe, por exemplo, prêmios relacionados à atividade militar, em função do bom estado das armas, da disciplina, do valor em combate, do desempenho no hipismo. Mas propõe, também, a criação de prêmios relativos ao desempenho na atividade comercial, pela honradez nas relações comerciais e na atividade agrícola, pelo cultivo adequado e eficiente da terra. Simônides está convicto das consequências da implementação de seu conselho. Relaciona-as. Aspirando às honrarias, os homens serão estimulados à emulação; soldados, comerciantes e agricultores se dedicarão com maior afínco aos seus afazeres. Agricultores produzirão mais, o comércio florescerá, novos comerciantes aparecerão, a cidade produzirá mais dinheiro. A moderação será regra entre os homens: ocupados e satisfeitos, dispensarão os excessos e as faltas. A cidade e os governados, enfim, prosperarão<sup>263</sup>.

---

<sup>258</sup> Xenofonte. *Hierão*. 8, 1-5.

<sup>259</sup> Idem, *ibidem*. 8, 6-7.

<sup>260</sup> Idem, *ibidem*. 10, 11.

<sup>261</sup> Idem, *ibidem*. 8, 8-10.

<sup>262</sup> Idem, *ibidem*. 9, 1-6.

<sup>263</sup> Idem, *ibidem*. 9, 6-10.

Simônides estende para a administração da cidade procedimentos utilizados pela arte militar no treino dos soldados. Na *Ciropédia*, I, 5, morre Astíages, rei da Média, avô materno de Ciro. Em seu lugar, Ciaxares, tio de Ciro, assume o reino. Na ocasião, o rei assírio, aliado à Lídia, à Frígia, à Capadócia e aos povos cários, paflagónios, índios e cílicos, levanta-se contra os medos. Ciaxares pede auxílio ao rei Persa Cambises, pai de Ciro. Este envia tropas ao cunhado, tropas cuja liderança é dada a Ciro. É a primeira oportunidade, na *Ciropédia*, na qual Ciro é posto à frente das tropas persas. O pai, então, alonga-se em conselhos. Entre eles, discute aspectos importantes da arte militar. Elogia a medida do filho, o qual instituíra jogos, com prêmios, para estimular nos soldados a prática de vários exercícios militares<sup>264</sup>. O amor pela disputa, sabia Ciro, estimula nos homens o empenho na virtude. Adiante, conhecemos alguns dos concursos instituídos por Ciro. Os soldados eram premiados pela obediência, pela coragem, pelo trabalho disciplinado, pela elegância no manejo das armas. Premiava, ainda, os oficiais hábeis em infundir ânimo na tropa<sup>265</sup>.

Ao estimular nos soldados o amor pela disputa, como meio de assegurar a prática de exercícios militares e a disciplina na tropa, Ciro está a reproduzir um elemento de sua própria formação. Com vistas a alcançar a excelência em variadas atividades, os jovens persas eram levados a competir entre si, ao longo dos muitos anos em formação<sup>266</sup>. Ciro, afirma Xenofonte, não competia senão com aqueles que lhe eram superiores. Era deste modo que o jovem príncipe buscava o aprimoramento físico e militar<sup>267</sup>. Os jovens espartanos, da *Constituição dos lacedemônios*, eram, igualmente, estimulados a rivalizar em virtudes<sup>268</sup>. Tais competições, conta-nos Xenofonte, resultavam em coros agradáveis e em disputas gímnicas admiráveis.

Na verdade, Xenofonte não admira apenas o uso da competição como meio de estimular nos homens a ação virtuosa. Ele é mais específico. Admira em Licurgo, como em Ciro, terem eles percebido um aspecto importante da natureza humana. Xenofonte pensa que os homens, por natureza, amam a disputa. O que fazem o demiurgo de Esparta e o príncipe persa é utilizar esse traço da natureza humana para tornar melhores os homens. Os homens não precisam rivalizar

---

<sup>264</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 6, 18.

<sup>265</sup> Idem, *ibidem*. II, 1, 22.

<sup>266</sup> Idem, *ibidem*. I, 2, 12.

<sup>267</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 4.

<sup>268</sup> Idem. *A Constituição dos lacedemônios*. 4, 2.



apenas nos exercícios físicos e militares, eles podem rivalizar, ainda, quanto às virtudes morais. É este, afinal, o espírito da educação espartana e da educação persa, tais como descritas por Xenofonte. É por isso que podemos afirmar que, ao ampliar para a administração da cidade um método utilizado no treino militar, Simônides parece, ainda, ocupado em propiciar um certo treino moral aos súditos de Hierão. É verdade que esse seu interesse se manifesta diretamente, no texto, apenas nessa ocasião. De qualquer modo, ao sugerir a criação de concursos entre os súditos do tirano, o poeta, vimos, esclarece quais sejam os seus objetivos. Destes, um, é fazer da moderação (σωφροσύνη) regra nas atividades dos homens e ocupá-los de tal modo que lhes falte a oportunidade para as fraquezas, as vilanias (κακουργία)<sup>269</sup>.

Outros, no entanto, são, ainda, os objetivos de Simônides. Com os concursos, pretendia, também, aumentar as rendas da cidade. Esta sua sugestão, portanto, é parte de um plano para governar a cidade. Inteirar-se das questões relativas ao erário público é dever do governante. É seu dever, igualmente, tomar medidas em prol do aumento das rendas da cidade. Essa é a lição do Sócrates xenofôntico nas *Memoráveis*<sup>270</sup>. Lição que Ciro, na *Ciropédia*, também, teve de aprender<sup>271</sup>. Simônides estaria, então, ensinando algo a Hierão sobre a arte de governar?

Lembremos, porém, que, no *Hierão*, as necessidades que Simônides se propõe a atender são as do tirano. Assim, há que mostrar como estimular o crescimento das rendas da cidade pode contemplar os interesses de Hierão. Caberia ao tirano, segundo o próprio Hierão, arrecadar dinheiro, tributar os bens dos súditos. Simônides já sugerira deixar a atividade para outros. O conselho, no entanto, não lhe pareceu suficiente. Há que garantir que a nova imagem do tirano não seja afetada pela necessidade recorrente de tributar os súditos. A solução, aponta o poeta, é fazê-los prosperar. Se prósperos, os súditos deixarão de olhar com maior atenção para o que lhes é confiscado, para se aterem às oportunidades de sucesso financeiro que lhes são oferecidas. Logo, a prosperidade da cidade atende aos interesses do tirano. Desse modo, ao aconselhar a instituição de prêmios e concursos, Simônides contempla dois dos interesses do tirano: 1. criar condições para construção de

---

<sup>269</sup> Xenofonte. *Hierão*. 9, 8.

<sup>270</sup> É dever do governante conhecer a renda da cidade e os meios disponíveis para aumentá-las. Por isso, o governante deve conhecer, por exemplo, quais são os recursos naturais da cidade e os detalhes da produção agrícola. Esta produção está diretamente relacionada, também, aos interesses comerciais da cidade, por isso, às rendas públicas (cf. Idem. *Memoráveis*. III, 6, 5-7 e 12-13).

<sup>271</sup> Nas *Receitas*, texto endereçado aos governantes (cf. Idem. *Receitas*. 1, 1), Xenofonte relaciona medidas, as quais, se instituídas, garantiriam o aumento das rendas públicas da cidade de Atenas. Para este fim, recomenda, mais uma vez, a criação de prêmios e concursos para aqueles que se dedicam às atividades comerciais (cf. Idem, *ibidem*. 3, 3).

uma nova imagem para si, a partir da qual as honras verdadeiras e a real amizade lhes sejam concedidas; 2. criar condições para a manutenção da arrecadação de dinheiro, sem prejuízos à nova imagem que se quer construir para o tirano. O modo que o poeta encontra para satisfazer os interesses do tirano é beneficiar os súditos. Mas este modo é, ainda, a expressão de um aspecto de um certo plano de governo. Simônides ensina, pois. Finalmente, retoma a posição de sábio, para ensinar Hierão a governar.

A lição do poeta é também de manutenção do poder, como já mencionados no primeiro capítulo. A manutenção do poder depende dos aliados. Ele está a sugerir que Hierão faça de todos os governados seus aliados. Satisfeitos, associarão a sua prosperidade à administração do tirano, cuja vida, assim, se ocuparão em preservar.

Consideremos o exemplo de outra das propostas do poeta. O tirano possui uma escolta, neste caso, formada por mercenários, da qual não pode prescindir. Mais uma vez o ônus recai sobre os governados, os quais arcam com os custos da manutenção do serviço<sup>272</sup>. Para manter os mercenários sem prejuízo à nova imagem que se quer construir para o tirano, o poeta propõe estender os benefícios do serviço também aos governados. Nova e importante função seria atribuída aos mercenários: guardar e ajudar a todos os governados. Função que se concretizaria, por exemplo, na vigilância dos delinquentes ou na garantia da segurança dos trabalhadores do campo e de seus respectivos rebanhos<sup>273</sup>. E, ainda, na manutenção da segurança da cidade, impedindo, por exemplo, incursões imprevistas dos inimigos. Ocupar os mercenários da segurança da cidade é ocupá-los, também, da segurança dos súditos<sup>274</sup>. Desse modo os interesses privados do governante — manter a escolta de mercenários, sendo ainda amado, apesar do ônus aos governados — são alcançados; novamente, por meio da satisfação do interesse de todos. Ao mesmo tempo, a sugestão de Simônides acaba por oferecer, também, uma proposta para solucionar eventuais problemas de segurança pública. Ora, a questão da segurança pública é um aspecto importante a ser contemplado em um plano de governo<sup>275</sup>. Na verdade, o poeta, mais uma vez, ensina Hierão a bem gerir a coisa pública.

---

<sup>272</sup> Xenofonte. *Hierão*. 8, 10; 10, 1.

<sup>273</sup> Idem, *ibidem*. 10, 4-5.

<sup>274</sup> Idem, *ibidem*. 10, 6-8.

<sup>275</sup> Idem. *Memoráveis*. III, 5, 21-28; III, 6, 8-11.

O que é melhor, pergunta Simônides: uma casa suntuosa ou uma cidade suntuosa, cuja ostentação se verifica nas muralhas que a cercam, nos templos e nos pórticos, nas praças e nos portos? Um tirano equipado de armas formidáveis ou uma cidade inteira bem armada? Um tirano, proprietário das quadrigas mais velozes, ou uma cidade conhecida por possuir os melhores preparadores de cavalos? Um tirano rico ou uma cidade de homens prósperos<sup>276</sup>? Se é o caso de ilustrar quão poderoso é o tirano, toda a cidade deve ser suntuosa, toda a cidade deve dispor de armas formidáveis. Desse modo, o tirano será admirado não apenas pelos seus súditos, mas também por outras cidades. É assim que Simônides poderá sugerir que Hierão penhore até os seus próprios bens em prol do desenvolvimento de seu reino<sup>277</sup>.

O que Simônides quer fazer Hierão ver é que atender às necessidades dos súditos é o único meio de alcançar os seus interesses particulares. A medida de seu valor é a medida da prosperidade dos súditos. Logo, se Hierão quer ter reconhecido o seu valor, quer ser amado e honrado, deve tornar prósperos os súditos.

Simônides, no entanto, é breve em seus apontamentos. Cumpre somente o prometido. Não aborda questões teóricas e não discute princípios. Não alude mesmo à questão da liberdade dos súditos e, como dissemos, não estimula em Hierão o aprimoramento moral. Simônides não se deteve, ainda, em considerações sobre a melhor forma de governo. Xenofonte parece não considerar necessário demorar-se no tema. Afinal, para ele, a boa forma de governo é aquela que supre as necessidades dos súditos ou dos cidadãos. Em sendo assim, como garantir, então, a instituição de uma boa forma de governo? Xenofonte vê no governante a resposta. Se o governante possuir as virtudes adequadas, saberá garantir o bem estar dos governados, e a forma pela qual exerce o governo, seja ela qual for, será boa. Hierão, vimos, não possui essas virtudes. Ele suspeita qual seja o caminho para obtê-las. Contudo, não teve o treino necessário. Este treino, longo e árido, é fruto da *paideia* ideal, a mesma que lhe faltou. Como pode, então, o sábio de Xenofonte, no *Hierão*, não exigir do tirano o exercício da virtude? Com este texto, Xenofonte estaria nos dizendo que a conversão do tirano à sabedoria, ao fim, não é, de fato, tarefa realizável? É possível. Lembremos que não sabemos se o tirano adere aos conselhos do poeta. A importância dada por Sócrates, nas *Memoráveis*, à formação do governante poderia sugerir que, na ausência da *paideia* ideal, não há como aproximar, efetivamente, o tirano do saber. Na *Constituição dos lacedemônios*, Xenofonte associa claramente o poder de Esparta à

---

<sup>276</sup> Xenofonte. *Hierão*. 11, 3-6.

<sup>277</sup> Idem, *ibidem*. 11, 1.

*paideia* de seus cidadãos. Volta, ainda uma vez, a relacionar diretamente o sucesso do governo empreendido por Ciro à educação por ele recebida, na *Ciropédia*. Ademais, o Sócrates de Xenofonte é assertivo: o exercício da virtude é condição necessária para a vida conforme as virtudes. Nas *Memoráveis*, I, 2, 19-23, Sócrates afirma conhecer a opinião de outros, que a si chamam filósofos, segundo a qual a virtude obtida não pode mais ser perdida. Ele discorda. O corpo, sem exercícios, perde a mobilidade. O espírito, sem exercícios, permanece, também, sem mobilidade. Há que exercitá-lo na virtude, constantemente. Do contrário, o justo pode tornar-se injusto; o obediente, insolente; o que era sábio em determinada matéria, torna-se nela ignorante<sup>278</sup>. Na *Ciropédia*, Ciro defende a ideia de que a exortação, por si só, não é suficiente para tornar os homens melhores. Em primeiro lugar, é necessário ser formado em uma cidade na qual as leis providenciem uma existência honrada e livre para os bons e, aos maus, reserve uma vida insuportável. Em segundo lugar, é necessário estar sob os cuidados de mestres e autoridades que ensinem o que é virtuoso e estimulem os homens a ação virtuosa. A exortação não torna corajosos os homens que antes não tenham sido cultivados nessa virtude, como também não faz hábil o arqueiro que não se exercitou no tiro e o cavaleiro que não sabe já montar<sup>279</sup>. Assim, sem o apoio de uma *paideia* adequada, o tirano não pôde exercitar-se nas virtudes. Portanto, já corrompido, o tirano, talvez, não pudesse mais trilhar o caminho que o levaria às virtudes<sup>280</sup>. No entanto, no *Hierão*, Xenofonte não parece querer responder se pode ou não ser o tirano convertido ao saber. Com este texto, pensamos, Xenofonte está, apenas, a se valer de uma certa fórmula literária para ilustrar, uma vez mais, uma sua forte convicção, presente também em outras suas obras (escritas sob a égide de outros gêneros literários), qual seja, o poder, exercido longe do saber, traz consequências desastrosas para governantes e governados.

---

<sup>278</sup> Este é um dos argumentos dos quais se vale Xenofonte para eximir Sócrates da acusação de corromper a juventude. Sócrates não pode ser julgado, por exemplo, pelas ações injustas cometidas por Crítias e Alcibíades. Enquanto conviveram com Sócrates, teriam eles se mostrado virtuosos. Longe da companhia socrática, distantes, portanto, também, dos exercícios do espírito, com vistas à vida conforme as virtudes, desaprenderam o que de valoroso conheceram ao lado de Sócrates (cf. Xenofonte. *Memoráveis*. I, 2, 12-18 e 24-32). Sobre a importância do treino nas virtudes do espírito, cf. também Idem, ibidem. II, 1, 20; II, 1, 28; II, 6, 39; III, 5, 14; III, 9, 1-3. Há que considerar, ainda, o modelo de *paideia* a que eram submetidos persas e espartanos, conforme os relatos de Xenofonte, na *Ciropédia* e na *Constituição dos lacedemônios*. Após os anos de formação regular, já adulto, o persa e o espartano não podem descuidar do exercício do corpo e das virtudes (cf. Idem. *Ciropédia*. I, 2, 4 e 14; Idem. *A Constituição dos lacedemônios*. 10, 1.).

<sup>279</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. III, 3, 51-55.

<sup>280</sup> Na *Ciropédia*, Xenofonte registra um episódio no qual um governante, o rei armênio, abandona as injustiças para aderir ao justo. No entanto, o que impulsionara a mudança de conduta do rei é o medo. O rei armênio, antes aliado dos medos, pretendia lhes fazer a guerra. Capturado por Ciro e diante da morte iminente, jura tornar-se o mais fiel dos aliados de Ciro (cf. Idem, ibidem. III, 1, 9-37). No *Hierão*, contudo, os perigos que o tirano enfrenta não são de iguais proporções aos suportados pelo rei armênio. Sentir-se-ia Hierão ameaçado o suficiente para aderir às recomendações do poeta?

## CAPÍTULO 3

### O SÁBIO GOVERNANTE

Queria sonhar um homem:  
queria sonhá-lo com integridade minuciosa  
e impô-lo à realidade.

(Jorge Luis Borges: *As ruínas circulares*)

Xenofonte lidou com o passado de um modo especial. Como Heródoto e Tucídides, não se ocupou de um passado qualquer, mas somente daquilo que considerou valoroso<sup>281</sup>. Mas, diferentemente de Heródoto e Tucídides, não estava ocupado em investigar propriamente os fatos do passado. Nele, encontrou, sobretudo, os feitos memoráveis de figuras paradigmáticas. No passado, interessava-lhe principalmente as lições éticas e políticas que poderia extrair. Por isso, deteve-se em explorar, sobretudo, a maneira como determinados homens enfrentaram os acontecimentos que lhes impôs a fortuna. Por exemplo, a *Anabase* pode ser tomada como a descrição da retirada do exército de mercenários gregos que lutou ao lado do jovem Ciro. Contudo, a narrativa que aí se compõe é conduzida pelas palavras e ações modelares de homens de valor. A retirada é apenas a circunstância na qual homens valorosos engendraram as suas gestas. No conjunto das obras de Xenofonte, a *Ciropédia*<sup>282</sup> talvez seja o exemplo bem mais acabado desse modo de lidar com o passado. Este texto é sensivelmente a história das decisões e das trajetórias de homens e de mulheres e não exatamente a exposição de fatos que realmente ocorreram. Aqui, as atenções voltam-se para os dramas vividos pelas personagens. Os fatos nada dizem por si mesmos. É preciso que eles tenham sido o produto do engenho de uma determinada personagem ou o resultado do modo como essas personagens enfrentaram os seus destinos. Assim, a *Ciropédia* pode ser lida como um repertório de

---

<sup>281</sup> No prefácio de *Histórias*, Heródoto nos informa o que pretende relatar. Exporá o resultado de suas investigações sobre acontecimentos passados, aqueles responsáveis pela guerra entre gregos e bárbaros. Ao registrar o resultado destas investigações, diz, pretendeu assegurar que os grandes feitos dos homens, gregos ou bárbaros, não se perdessem no tempo. Este prefácio apresenta-nos dois elementos importantes. Primeiro, nele, Heródoto assinala o seu interesse pelo passado. Há algo no passado digno de registro. Segundo, para conhecer o passado, conforme Heródoto, é necessário alguma espécie de investigação. Haveria algo como um *método* a ser considerado na exposição das informações relativas ao passado. Estas informações precisam, portanto, ser selecionadas. Para selecioná-las, há que estabelecer critérios de confiabilidade. Tucídides, no prefácio à *História da Guerra do Peloponeso*, retoma, ao seu modo, ambos os elementos. Afirma que discorrerá sobre aquela que viria a ser a mais importante das guerras, a entre peloponésios e atenienses. Uma guerra cujas proporções justifica o registro. Sobre os eventos mais antigos, aqueles que ofereceriam uma explicação sobre a origem da contenda entre Atenas e Esparta, Tucídides o sabia, os dados não eram claros. Assim, propõe-se a relatar apenas o que considerou confiável. Tucídides e Heródoto mostram-se ocupados em preservar do passado o que consideraram memorável. E, ambos, indicam a necessidade de critérios na verificação da confiabilidade das informações sobre o passado. Xenofonte, por sua vez, também mostrou o seu interesse em preservar o passado. Porém, o modo peculiar com que lidava com o passado, parece fazê-lo adotar critérios distintos daqueles de seus antecessores, na seleção das informações que encontrou. Para ele, talvez, o critério da confiabilidade equipara-se em importância ao da utilidade da informação para a construção de uma história propedêutica.

<sup>282</sup> A redação da *Ciropédia* teria se dado entre os anos de 358 e 360 a.C.

lições sobre a vida ética e a vida política<sup>283</sup>. Para construir esse repertório de lições, Xenofonte narra a educação e a trajetória de ascensão de Ciro, o velho. A partir desta narrativa central, outras histórias são acrescentadas. Episódios sobre a vida de personagens que conviveram com o príncipe são contados<sup>284</sup>. E se Ciro nos é apresentado como um modelo humano a ser emulado, as demais personagens da narrativa são também a representação de modelos humanos a serem seguidos ou evitados. No relato da história dessas personagens ou da interação entre elas e Ciro temos, então, o desenvolvimento de lições sobre a virtude, sobre o comando militar ou sobre a arte política. Consideremos alguns exemplos.

## PANTEIA

No sexto capítulo do livro quarto, relata-se que Ciro recebe como parte de seu botim de guerra a rainha susa, Panteia<sup>285</sup>. Xenofonte a descreve como a mulher mais bela já nascida na Ásia. No capítulo seguinte, o primeiro do livro quinto, Ciro entrega a cativa aos cuidados do medo Araspas, seu amigo desde a infância<sup>286</sup>. Araspas alude à beleza de Panteia, mas Ciro recusa-se a conhecê-la<sup>287</sup>. É a ocasião de Xenofonte corroborar o parecer que emitira, como narrador, sobre a beleza da rainha. Para se referir à beleza de Panteia, Araspas conta que, quando da captura da cativa, ela estava em uma tenda, rodeada das servas. Vestia-se humildemente como as servas, assim, no início parecia que não seria possível distingui-la das demais. Mas, ao olhar todas as mulheres, Araspas notou a nobreza de Panteia, embora a rainha olhasse para o chão. Araspas pediu às mulheres que se levantassem. Não teve dúvidas sobre qual delas era a rainha. Panteia destacava-se pela altura, mas, sobretudo, pela nobreza e pela beleza<sup>288</sup>. O modo como Araspas relata a captura da rainha,

---

<sup>283</sup> Em *Fictional Narrative in the Cyropaideia*, Philip A. Stadter (In: *The American Journal of Philology*. v. 112, n. 4, p. 461-491, 1991), chama de *ficcional* a narrativa contida na *Ciropédia*. Ao atribuir o caráter de *ficcional* à *Ciropédia*, esclarece que essa atribuição não implica em defender a ideia de que Xenofonte assim entendia a sua própria narrativa. Com o uso do termo, Stadter pretende destacar que considera que não devemos tomar o conteúdo da *Ciropédia* de modo literal. Algumas especificidades do texto indicariam que o objetivo de Xenofonte não era o de apresentar a história literal de Ciro. Entre essas especificidades aponta justamente para o fato de podermos tomar vários episódios da *Ciropédia* como histórias propedêuticas.

<sup>284</sup> Na *Ciropédia*, além de Ciro, terão algum relevo personagens do núcleo familiar do príncipe, como o pai, Cambises; a mãe, Mandane; o avô, Astíages; o tio, Ciaxares. Entre as personagens que conviverão com Ciro, ao longo da expedição militar, merecerão atenção especial os persas Crisantas, Histaspas e Feraulas, os medos Artabaz e Araspas, os assírios Gadatas e Góbrias, o armênio Tigranes, os susos Panteia e Abradatas e o inimigo lídio Crespo.

<sup>285</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. IV, 6, 11.

<sup>286</sup> Idem, *ibidem*. V, 1, 2-3.

<sup>287</sup> Idem, *ibidem*. V, 1, 6-7.

<sup>288</sup> Idem, *ibidem*. V, 1, 4-5.

corroborar, então, o parecer de nosso narrador. Após o relato de Araspas, segue-se o diálogo entre Ciro e Araspas, no qual os interlocutores apresentam diferentes pontos de vistas sobre o poder de Eros<sup>289</sup>. Ciro, cauteloso, prefere afastar-se das pessoas belas. Araspas, convicto de que escolhemos a quem amar, assevera que pode, sem receios, ocupar-se dos cuidados para com Panteia. O modo como o medo se referira à beleza da susa antecipa já os acontecimentos porvir. Araspas apaixona-se pela cativa<sup>290</sup>. Descobre assim, pela experiência, que o seu ponto de vista sobre o poder de Eros estava equivocado. Ciente do amor que lhe devotava o medo, Panteia restringe-se a recusar-lhe as propostas de amor. Contudo, Araspas não se contém e, pela força, tenta obter-lhe os favores. Então, Panteia decide ser necessário avisar a Ciro dos acontecimentos<sup>291</sup>. Ciro, no entanto, não faz quaisquer censuras ao amigo. O que podem os homens diante do poder dos deuses? Ciro conhece o valor de Araspas, do mesmo modo que conhece o poder de Eros. Por isso, ajuda-o. Oferece-lhe uma missão que o manterá distante de Panteia. Envia-o como espião aos domínios de Cresos<sup>292</sup>.

A história de Panteia, na *Ciropédia*, porém, continua. Ao destacar Araspas para a missão, Ciro faz correr a notícia de que Araspas o traía e se aliara ao inimigo. A notícia fazia parte do estratagema elaborado por Ciro, com vista ao sucesso da tarefa da qual incumbira Araspas. O inimigo deveria acreditar que Araspas, de fato, traía Ciro; do contrário, Araspas não obteria quaisquer informações úteis aos propósitos do príncipe. Ao saber da partida de Araspas, Panteia envia uma mensagem a Ciro, dizendo conhecer homem tão valoroso quanto Araspas para estar ao lado de Ciro. Referia-se ao seu marido, Abradatas, o qual tinha motivos para fazer a guerra contra Cresos, pelo que poderia ser um aliado importante para Ciro. O príncipe permite à rainha susa enviar uma mensagem ao marido. Abradatas dirige-se, feliz, ao encontro da esposa no acampamento de Ciro<sup>293</sup>. O reencontro dos cônjuges é marcado pela efusão<sup>294</sup>.

Na *Ciropédia* as cenas de carinho são recorrentes. Xenofonte marca suas narrativas com a descrição das emoções dos homens. Se na *Anabase* o temor e a suspeita marcam importantes passagens do relato da retirada do exército de mercenários gregos, na *Ciropédia* há lugar também para a afeição e

---

<sup>289</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. V, 1, 9-16.

<sup>290</sup> Idem, *ibidem*. V, 1, 18.

<sup>291</sup> Idem, *ibidem*. VI, 1, 31-35.

<sup>292</sup> Idem, *ibidem*. VI, 1, 36-41.

<sup>293</sup> Idem, *ibidem*. VI, 1, 45-46.

<sup>294</sup> Idem, *ibidem*. VI, 1, 47.

o amor. Na relação de Ciro com o avô são registrados episódios de carinho e afeto sincero. Frequentemente, trocam beijos e abraços. No capítulo terceiro do livro primeiro, Astíages adocece e Ciro, com ternura, permanece à cabeceira do avô durante sua convalescência<sup>295</sup>. Adiante, quando Ciro faz prisioneiro o rei armênio, captura também a esposa, as filhas e a cunhada do rei. Tigranes, filho do rei armênio mostra-se disposto a dar a sua vida para evitar que a esposa se torne cativa<sup>296</sup>. Quando a paz se estabelecer entre Ciro e armênios, a esposa de Tigranes fará alusão à prova de afeição que lhe rendera o marido. E a retribui. Na ocasião, alguns se referiam à sabedoria de Ciro, outros à sua paciência, outros, ainda, à sua beleza. Tigranes pergunta então à esposa se também ela considerara Ciro um belo homem. A esposa responde que não estivera a olhar para Ciro. Tigranes quer saber quem, enfim, roubara-lhe a atenção. Ela responde que olhava para aquele que afirmara que daria a vida para não vê-la cativa<sup>297</sup>. Os personagens de Xenofonte desejam, amam, sofrem e padecem.

No reencontro de Panteia e Abradatas, a rainha relata o zelo que lhe dedicara Ciro. Abradatas alia-se a Ciro<sup>298</sup>. Abradatas sai em batalha ao lado de Ciro. Antes, porém, Xenofonte registra um novo episódio sobre a afeição entre os cônjuges<sup>299</sup>. Panteia presenteia o marido com uma armadura e um elmo feitos de ouro. O marido pergunta se a esposa se desfizera das suas jóias para preparar-lhe a armadura. Ela responde que não. A sua verdadeira jóia era o marido. Desta, não havia se desfeito. Recorda que se mantivera honrada para o marido. Para tanto, é verdade, tivera a colaboração de Ciro. O príncipe não a tratara como escrava ou como uma mulher livre desonrada. Ademais, dela afastara Araspas. Diz preferir perecer na honra com o marido do que desonrá-lo com a sua própria desonra. Com essas considerações feitas por Panteia, Xenofonte antecipa-nos, mais uma vez, o destino de uma de suas personagens, como veremos na sequência. Panteia despede-se chorosa. Abradatas morre em batalha<sup>300</sup>. Na mesma batalha na qual Ciro logra capturar Cresos. Ao lado de Cresos, lutavam os egípcios; sob eles sucumbira Abradatas. A morte do rei suso é narrada no primeiro capítulo do livro sete. A notícia de sua morte chega a Ciro dois capítulos depois, no

---

<sup>295</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 4, 2.

<sup>296</sup> Idem, *ibidem*. III, 1, 36.

<sup>297</sup> Idem, *ibidem*. III, 1, 41.

<sup>298</sup> Idem, *ibidem*. VI, 1, 47-48.

<sup>299</sup> Idem, *ibidem*. VI, 4, 2-11.

<sup>300</sup> Idem, *ibidem*. VII, 1, 29-32.



terceiro<sup>301</sup>. Narram-lhe a morte e a comoção de Panteia. A rainha teria recolhido o corpo e o adornara. Chorava o morto, com a cabeça do marido em seu colo. O episódio é rico em detalhes que possam expressar a condição na qual se encontrava o cadáver e a dor vivida por Panteia. Ciro finalmente encontra Panteia<sup>302</sup>. Ele próprio chora pela morte do aliado. Aproxima-se do corpo e aperta-lhe a destra, como sinal de respeito. A destra, porém, sai. Ela havia sido decepada pelo egípcios. Ciro a restitui a Panteia. Esta, por sua vez, beija a mão amputada do marido e recoloca-a junto ao seu corpo. Panteia sente-se responsável pela morte do marido. Fora ela quem o convencera a buscar a amizade de Ciro, em gratidão ao tratamento que o príncipe lhe rendera. Ciro tenta consolá-la. Argumenta que Abradatas conhecera uma morte honrada. Assegura que providenciara uma escolta para levá-la para junto daqueles que a rainha desejar. Ciro quer saber, por fim, para onde deseja ir Panteia. E ela, mais uma vez, antecipa o desfecho de sua história. Oportunamente, dará a conhecer a Ciro o destino que pretende tomar<sup>303</sup>. Ciro retira-se. Panteia, enfim, mata-se. Crava no coração uma cimitarra<sup>304</sup>.

Podemos extrair três lições da história de Panteia. Da primeira, ela é personagem secundária. Os homens nada podem diante dos desejos que lhes infundem os deuses. Araspas não pôde evitar a força do poder de Eros. Da segunda, ela é personagem central. Panteia é retratada como uma mulher paradigmática. Ela se destaca não apenas pela beleza, mas, em especial, pelas qualidades morais<sup>305</sup>. Ela representa a mulher que sabe se comportar de modo honrado. O amor à honra é o elemento que justifica toda a sua conduta. Para manter a sua própria honra, não sede às propostas de Araspas. Porque é necessário igualar-se em honra, em méritos, com Ciro, sugere ao marido aliar-se ao príncipe. Porque sente-se responsável pela morte do marido, o amor à honra, obriga-a ao suicídio. A terceira lição encontramos nas considerações do narrador, Xenofonte, sobre o que pensava Ciro ao deixar Panteia. Xenofonte apresentou-nos Panteia como uma mulher virtuosa e Abradatas como

---

<sup>301</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. VII, 3, 2-5.

<sup>302</sup> Idem, *ibidem*. VII, 3, 6-12.

<sup>303</sup> Idem, *ibidem*. VII, 3, 13.

<sup>304</sup> Idem, *ibidem*. VII, 1, 14.

<sup>305</sup> Em alguma medida, Xenofonte parece querer aproximar Panteia das mulheres da épica homérica. Panteia, cujo nome significa “todos os deuses”, é descrita como a mulher mais bela já nascida na Ásia. Como Helena, na *Iliada*, a beleza a destaca das demais mulheres. Mas, à beleza de Helena, Panteia alia a rigidez moral de Penelope na *Odisséia*. Tal como Penelope, Panteia se mantém honrada para o marido. Contudo, é como a Andrômaca, da *Iliada*, que sofre a perda de um marido virtuoso. Na *Iliada*, Heitor diz que o seu maior temor, quanto ao futuro, não é a dor que possa ser infringida aos troianos, à Hécuba ou ao rei Príamo. Ele teme ver a mulher feita escrava de um aqueu. Eis a razão porque Heitor não pode deixar de lutar — cf. Homero. *Iliada*. VI, v. 391-412. Abradatas, por sua vez, também não pode deixar de lutar. Há que mostrar-se grato àquele que impediu que Panteia conhecesse o destino que Heitor temia para Andrômaca.

um homem virtuoso. Ao deixar Panteia, Ciro, diz Xenofonte, condoía-se por ter visto uma mulher que perdera um marido virtuoso e um marido morto que não mais veria uma esposa virtuosa. As razões do pesar de Ciro nos levam a considerar que o amor entre Panteia e Abradatas era admirável porque os dois envolvidos eram valorosos. Desfrutar do amor que devotamos a alguém só é conveniente se o amado é também valoroso<sup>306</sup>.

Todavia, o episódio nos apresenta, ainda, elementos para a construção do retrato xenofônico de Ciro. O príncipe compreendia a precariedade da condição humana. Ele não pune Araspas pela violência a que submeteu a rainha susa. Ele sabe que os homens nada podem contra os deuses, no caso, Eros. Do mesmo modo, ele se conduzira com Creso. Na *Ciropédia*, ele poupa a vida de Creso, não lhe subtrai a esposa e os escravos. Ciro se identifica com as venturas do passado de Creso. E sabe que, como Creso, pela vontade divina, pode vir a conhecer as desgraças. E mais, Xenofonte nos apresenta Ciro, na *Ciropédia*, como um homem virtuoso. Mas as virtudes que Ciro desenvolve no mais alto grau são aquelas próprias do homem. Ele pode contar com o auxílio divino, contudo ele não é jamais apresentado com qualidades similares às divinas. E porque ele é também apenas um homem, tem desejos e, por isso, precisa se afastar das pessoas belas. O desejo que Eros infunde em Araspas poderia infundir em Ciro. É o príncipe quem o admite<sup>307</sup>. Se assim não se deu, foi porque o príncipe buscou evitar as armadilhas do deus. E porque Ciro é apenas um homem, ele chora a morte do amigo e aliado. Ele não é apresentado como alheio às emoções humanas, ainda que busque, veremos, controlar os apetites do corpo e da alma. Ciro, como Hierão, iguala-se naturalmente a todos os homens. O que o tornará paradigmático, mas nunca divino, é o modo como desenvolve a sua excelência.

## **FERAULAS**

Feraulas é um persa do povo que ia no exército de Ciro. Oriundo das camadas populares, Feraulas não contou a educação dos nobres persas *homótimoí* (iguais em honras)<sup>308</sup>. Isso, no entanto, não o impedirá de mostrar o seu valor durante a expedição militar. No capítulo terceiro do livro segundo,

---

<sup>306</sup> Essa, vimos, é também a lição do Sócrates xenofônico, no *Banquete* (cf. Xenofonte. *Banquete*. 8, 12-42).

<sup>307</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. VI, 1, 35.

<sup>308</sup> Sobre a educação dos *homótimoí*, a mesma recebida por Ciro, oferecemos novas considerações ao longo deste capítulo.

ele nos dá a conhecer os termos de sua formação na *meninice*<sup>309</sup>. Explica que se aos *homótimoi* foi ensinado a suportar a fome e a sede, o frio e o calor, ele aprendera a mesma lição. O seu mestre, contudo, mais proficiente, foi a necessidade. Ele não fora exercitado na labuta, carregando armamentos, que o engenho humano procurou tornar mais fáceis de transportar, como os *homótimoi*. Os carregamentos de outrora, se comparados às armas que agora tinha de portar, eram bem mais pesados e difíceis de suportar. A luta e a defesa, não aprendera com professores e não praticara com os colegas. Aprendera sozinho a importância de defender as partes sensíveis do corpo, pelo que não recebia prêmios; ao contrário, apanhava mais por defender-se. Sozinho, aprendera a usar o facão. Desferia golpes de facão em tudo o que pudesse ser golpeado. Descobriria que fazia isso não apenas por lhe ser natural, mas também porque lhe dava prazer. Assim, o que os *homótimoi* aprenderam pela educação, Feraulas aprendeu sozinho, apenas desenvolvendo o que lhe era natural<sup>310</sup>. Como explicar o testemunho de Feraulas no conjunto das obras de Xenofonte? Entre as ideias recorrentes em seus escritos destaca-se aquela conforme a qual o aprendizado da virtude exige anos de aplicação e esforço, exige o treino adequado na boa *paideia*. Feraulas, no entanto, parece ter aprendido todo o necessário longe de uma *paideia* adequada. Ocorre que, para Xenofonte, dois fatores são fundamentais no desenvolvimento das virtudes de um homem: a *physis* e a boa *paideia*. Ambas, contudo, possuem os seus limites. A *physis* de um homem pode ser tal que limite o desenvolvimento de suas habilidades, mesmo diante da boa *paideia*. A *paideia* adequada, por sua vez, deve ser pensada como um exercício permanente da alma e do corpo. As habilidades físicas e as virtudes morais exigem o treino contínuo. Distante da influência socrática, vimos, Alcibíades e Crítias, por exemplo, se corromperam.

Alguns episódios das *Memoráveis* podem nos auxiliar a entender o testemunho de Feraulas, na *Ciropédia*. No capítulo décimo segundo do terceiro livro, Xenofonte narra os conselhos de Sócrates a um de seus discípulos, Epígenes, um sujeito de má compleição física. Sócrates assevera que a má constituição física não deve impedir Epígenes de dedicar-se aos exercícios físicos. Abstendo-se dos exercícios físicos, Epígenes jamais conheceria a beleza e a força que poderia acrescentar ao seu corpo. Há corpos mais bem constituídos do que outros. Porém, o corpo, seja ele de boa ou de má constituição, deve ser exercitado. Ainda que mal constituído um corpo, o exercício adequado pode beneficiá-lo. Do mesmo modo, existem almas de natureza mais enérgica do que outras — é a

---

<sup>309</sup> Para o discurso de Feraulas, cf. Xenofonte. *Ciropédia*. II, 3, 7-16.

<sup>310</sup> Cabe antecipar que o conteúdo do aprendizado de Feraulas reproduz, de fato, algumas importantes lições que figuravam nos quadros formativos da educação persa, tal como descrita por Xenofonte. Nelas, os persas aprendiam o domínio dos apetites do corpo, a resistência física e eram fortemente treinados para a atividade militar.

opinião socrática em III, 9, 1-3. A coragem é um atributo natural da alma bem constituída. O seu desenvolvimento pleno depende, ainda uma vez, dos exercícios e da educação. Feraulas é a ilustração da lição socrática. Ele possuía uma alma bem constituída. Por natureza, era corajoso. A sua boa constituição de alma levava-o a defender as partes sensíveis de seu corpo, ainda que a recompensa fosse o espancamento. Foi essa boa constituição de alma que o fez, ainda, descobrir o prazer no manejo do facão. Se não o manejava com destreza e técnica, porque lhe faltou a educação adequado, fazia-o, ao menos, com ardor. Porque era bem constituído de alma pôde, da necessidade, inferir lições. No entanto, o relato dos termos da formação de Feraulas não está completa. Adiante, encerrada a expedição militar da *Ciropédia*, outro episódio completa esse relato. Feraulas, de fato, não recebera a formação dos *homótimoi*, mas não permaneceu, de todo, sem treino e sem mestre que lhe estimulasse o desenvolvimento do corpo e da alma. No capítulo terceiro do livro oitavo, descobrimos que Feraulas enriquecera a serviço do exército de Ciro. E é-nos revelado, ainda, que, na juventude, o pai o pusera a trabalhar no campo. A terra a ser cultivada era de pequena extensão, mas, por meio dela, Feraulas dera sustento ao pai enquanto ele viveu. Na juventude, Feraulas contou o auxílio do treino oferecido por um mestre, para Xenofonte, especial: a atividade agrícola. Com ela, Feraulas aprendeu muito do que aprenderia ao lado dos *homótimoi*. Sabemos o que Xenofonte pensava sobre a agricultura. No *Econômico*, Sócrates explica a Critobulo os benefícios dessa atividade. A agricultura ensina aos homens a justiça<sup>311</sup>. Aqueles que cultivam a terra com esmero, são recompensados com muitos frutos. A agricultura ensina, portanto, que o bem é retribuído com o bem. Ela ensina os homens a mútua ajuda<sup>312</sup>. Para o cultivo bem sucedido da terra, é necessário que os homens envolvidos na atividade trabalhem juntos, em colaboração. A atividade agrícola ainda estimula a piedade nos homens. A terra é uma deusa e, para beneficiar os homens que a cultivam, deve ser cultuada<sup>313</sup>. Ela desenvolve nos homens a coragem<sup>314</sup>. Os homens dedicados à terra quererão preservá-la do inimigo. Desse modo, estarão dispostos a defendê-la no caso de guerra. A agricultura torna os homens resistentes ao frio e ao calor. Ensina-os também a cedo despertar<sup>315</sup>. A terra é exigente. É necessário zelar por ela em quaisquer condições climáticas. Ademais, o trabalho com a terra não pode esperar, deve ser iniciado ao amanhecer. O trabalho agrícola torna os corpos robustos, porque exercita-os constantemente. Para o Sócrates xenofôntico,

---

<sup>311</sup> Xenofonte. *Econômico*. 5, 12.

<sup>312</sup> Idem, *ibidem*. 5, 14.

<sup>313</sup> Idem, *ibidem*. 5, 12 e 20.

<sup>314</sup> Idem, *ibidem*. 5, 7 e 10.

<sup>315</sup> Idem, *ibidem*. 5, 4.

a atividade agrícola estimula os treinos moral e físico. No *Ecomônico*, a associação entre a agricultura e a arte militar é recorrente. Na verdade, ela é entendida também como treino militar. Porque torna o corpo robusto e resistente, a agricultura não deixa de ser, ela própria, uma preparação para a guerra. Sócrates, ainda, aproxima a conduta do bom agricultor à do comandante militar. O bom agricultor deve premiar os lavradores que bem desempenham as suas tarefas e punir os indisciplinados, tal como faria o comandante com os seus soldados<sup>316</sup>. O bom agricultor deve ser capaz de encorajar os lavradores no cultivo da terra, do mesmo modo que o comandante estimula os seus soldados à batalha<sup>317</sup>. No campo, Feraulas conheceu a agricultura e, por isso, conheceu também algum treino para a atividade militar e teve a oportunidade de desenvolver as suas habilidades físicas e o treino nas virtudes da justiça, da coragem e da piedade.

Na *Ciropédia*, a história de Feraulas não afasta a necessidade da submissão do homem à boa *paideia*. Com Feraulas, Xenofonte mostra que as almas bem constituídas podem ter origens diversas. Mas mesmo essas almas não podem prescindir de uma *paideia* adequada. Se Feraulas não pôde contar a *paideia* ideal, na *Ciropédia* representada pela formação persa dos *homótimoí*, ele contou, ao menos, o treino da atividade agrícola. O mérito de Feraulas não poderia ganhar relevo sem o apoio de algum treino anterior. Dos persas oriundos do povo, que iam no exército de Ciro, o único que alcança destaque especial na narrativa é Feraulas. Há que se notar, porém, que Feraulas não é o governante cuja gesta é registrada pela *Ciropédia*. O governante ideal, esse sim, não poderia ser engendrado apenas no treino oferecido pela atividade agrícola<sup>318</sup>.

## GÓBRIAS E GADATAS

No último e sexto capítulo do livro quarto, conheceremos uma nova personagem da *Ciropédia*. O seu nome é Góbrias, um nobre assírio. Góbrias governava sob alguns dos territórios assírios e pagava tributos ao rei. Entretanto, ele desejava torna-se aliado de Ciro contra o atual rei assírio. Ele explica as suas razões. Góbrias tinha um único filho, o qual estava destinado a se casar com a filha

---

<sup>316</sup> Xenofonte. *Econômico*. 5, 15.

<sup>317</sup> Idem, *ibidem*. 5, 16.

<sup>318</sup> A atividade agrícola não poderia ser o único treino físico e moral a figurar nos quadros formativos daquele destinado a governar os homens. Por outro lado, para Xenofonte, a agricultura poderia, sim, ser contada entre as atividades formativas. No *Econômico*, Sócrates alude a uma conversa que teria havido entre Ciro, o jovem e Lisandro, o lacedemônio. Nessa conversa, Ciro, o jovem, teria revelado ao lacedemônio que o jardim, pelo qual então caminhavam, havia sido por ele próprio planejado. Ciro, o jovem, conta, ainda, que fora também o responsável pelo plantio de algumas das árvores ali existentes. Assevera, por fim, que não dispensava o treino militar diário, substituindo-o, por vezes, pela atividade agrícola — cf. Xenofonte. *Econômico*. 4, 16-25.

do anterior rei assírio, pai do atual. O filho de Góbrias é chamado para a corte do futuro sogro. Lá, antes das núpcias, é convidado a caçar na companhia do cunhado, o rei atual. Durante a caçada, deparam-se com um urso. O rei atual dispara um dardo e erra. O filho de Góbrias dispara outro dardo e acerta. O rei atual fica aborrecido, mas logra esconder a sua fúria. Adiante, surge um leão. O rei atual, mais uma vez, erra o alvo. O filho de Góbrias abate a fera. O rei, não podendo mais conter o aborrecimento, valendo-se da lança de um de seus acompanhantes, mata o filho de Góbrias. O rei atual não mostrou arrependimento e não prestou quaisquer homenagens ao morto. Enquanto o pai governou, Góbrias manteve-se fiel ao soberano assírio. No entanto, agora governava o assassino de seu filho. Assim, queria vingança. Para tanto, decide aliar-se a Ciro.

O príncipe persa aceita a aliança proposta por Góbrias e, por meio do convívio que então se estabelece entre os dois, conhece outro nobre assírio desejoso de vingança. Referimo-nos a Gádatas. Gádatas também governava sob domínios do rei assírio e pagava os tributos exigidos. Como o rei atual, assumira o cargo do pai. Na juventude, no entanto, fora companheiro do atual rei assírio. Certa vez, quando bebiam juntos, o atual rei mandou castrar a Gádatas. Teria dado tal ordem porque a sua concubina teria se referido a beleza de Gádatas e dito que seria feliz a mulher destinada a ser sua esposa. O despeito apoderara-se, uma vez mais, do então príncipe assírio e, assim, ele fizera de Gádatas um eunuco. Góbrias procura Gádatas a pedido de Ciro e o governante eunuco aceita de pronto aliar-se ao príncipe dos persas.

As histórias de Góbrias e de Gádatas possuem um personagem comum: o atual rei assírio. Na *Ciropédia*, o rei assírio é o principal inimigo de Ciro. Xenofonte não se demora em retratá-lo. Dele sabemos o que é revelante para Ciro saber. Ele submetia à escravidão os povos sob seu domínio e pretendia submeter medas e persas. Mas, com a história de Góbrias e de Gádatas, Xenofonte ilustra uma importante lição sobre a arte política. A lição ensina como não devem ser tratados os aliados. Esses devem ser beneficiados e não prejudicados. O imperativo de justiça que permeará as decisões de Ciro, como comandante militar e como governante, considera, conforme a moral antiga, que justo é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos. Ao agir injustamente contra os aliados, o rei assírio ganhou inimigos.

É desse modo que a *Ciropédia* se nos apresenta como um repertório de lições, muitas das quais são repetidas inúmeras vezes ao longo da narrativa, outras tantas encontram eco nas demais obras de Xenofonte. Ao fazer da *Ciropédia* um repertório de lições, Xenofonte faz do texto a sua resposta às

questões que se impunham, em seu tempo, relativamente ao tema da *paideia*, em especial, ao da *paideia* do governante e, por isso, também a alguns dos temas da arte política. Por exemplo, por meio dos episódios narrados no texto, ele ilustra como é possível bem governar os homens ou explica as razões que fizeram bom um governo ou inepto um governante.

Deter-nos-emos em apresentar o retrato xenofônico de Ciro, o homem de alma bem constituída que, com o auxílio da boa *paideia*, pode, enfim, fazer-se o representante do modelo ideal de governante de Xenofonte.

### **O RETRATO XENOFÔNICO DE CIRO, O GOVERNANTE PERFEITO**

Para descrever quem tenha sido Ciro, Xenofonte apresenta-nos, rapidamente, a sua ascendência. Ciro era filho de Cambises, rei dos persas e de Mandane, filha de Astíages, rei dos medos. Mas nada nos diz sobre as circunstâncias do nascimento de Ciro. Na narrativa de Heródoto, em *Histórias*, a descrição dessas circunstâncias será importante para explicar o tipo de relação que se estabelecerá entre Ciro e o avô, Astíages. Segundo Heródoto, Astíages tinha uma filha, Mandane. Astíages, em sonho, a vê urinar. A abundância do líquido posto pela princesa era tal que submergia toda a Ásia. O rei submete o sonho aos magos. A interpretação assusta-o<sup>319</sup>. Assim, quando é chegado o momento de providenciar um casamento para a filha, Astíages a dá a um persa, Cambises, “que sabia ser homem de boa família, de temperamento calmo, e que lhe parecia estar muito abaixo de um Medo de classe média”<sup>320</sup>. Em Heródoto, Cambises não é o rei dos persas. Adiante, Astíages é surpreendido com um novo sonho. Desta vez, vê sair do sexo da filha uma vinha que cobria toda a Ásia. O sonho, conforme quereriam os magos, predizia a ascensão da descendência de Mandane ao trono de Astíages. Este solicita, então, a presença da filha. Ela, grávida, é mantida sob vigilância, pelo pai. A intenção do rei era dar cabo do neto por vir<sup>321</sup>. Nascida a criança, Astíages encarrega da tarefa Hárpago, seu parente, administrador de seus bens e, entre os medos, aquele em que mais confiava. Incapaz de, pessoalmente, cumprir a tarefa que lhe fora atribuída, Hárpago delega-a ao boieiro Mitradates<sup>322</sup>. Ocorre que Espaco, a esposa de Mitradates, também esperava um filho. Este nascera morto, enquanto Mitradates estava na cidade para encontrar Hárpago. Ao ver a criança forte

---

<sup>319</sup> Heródoto. *Histórias*. I, 107, 1.

<sup>320</sup> Idem, *ibidem*. I, 107, 2.

<sup>321</sup> Idem, *ibidem*. I, 108, 1-3.

<sup>322</sup> Idem, *ibidem*. I, 103, 3 - 110, 1.

e bonita que trazia o marido, Espaco suplica-lhe não expor a criança. Propõe a troca dos bebês. Exporiam, então, o filho morto do casal e criariam como deles o neto de Astíages. Mitradades aceita<sup>323</sup>. Quando contava dez anos de idade, um episódio revela a verdadeira identidade do menino Ciro.

Na ocasião, ele e outros garotos brincavam. Na brincadeira, elegeram Ciro para rei. Neste papel, o ainda filho do boieiro distribuía tarefas. Mandava uns lhe construírem uma casa; outros, transforma em guarda pessoal; de uns, fazia-os olhos do reis; de outros, mensageiros. Um garoto, no entanto, não cumpria a tarefa que lhe havia atribuído Ciro. Por isso, o pequeno rei mandou que prendesse o menino. Decidiu corrigi-lo duramente, submetendo-o a chicotadas. Após o castigo, o menino, furioso, foi queixar-se ao pai, Artembares, um medo bem considerado. Artembares decidiu recorrer ao próprio Astíages, já que o filho do boieiro e o boieiro eram não mais que escravos do rei. Este exige a presença de Mitradades e do filho. Questiona o neto, que pensava morto, sobre o procedimento para com o filho de Artembares. Ciro responde que agirá conforme o papel para o qual o haviam eleito. Corrigiu, dos súditos, em brincadeira, aquele que não lhe seguia as ordens. Se por isso agira mal, estava pronto para arcar com as consequências. Astíages impressiona-se com as palavras do menino. Nelas vê a formulação de um homem livre e não a de um escravo. Nota a semelhança física entre ele próprio e o menino. Chama Mitradades para uma conversa privada e sob pena de tortura consegue-lhe a confissão. Astíages estava diante do neto. Adiante, Hárpago, sem rodeios, confirma a história do boieiro<sup>324</sup>. O rei decide consultar os magos, mais uma vez, sobre como proceder com relação ao neto que, afinal, vivia. O magos consideram que, na brincadeira, o menino já havia reinado. O trono de Astíages estava a salvo. O rei conta a verdade a Ciro e envia-o para junto dos pais na Pérsia<sup>325</sup>. Ocorre que Astíages se vingará da desobediência de Hárpago. Matará o filho de Hárpago e o servirá cozido para ser comido pelo pai<sup>326</sup>. Hárpago não esquece o castigo. Por anos, buscou cativar os benefícios do menino Ciro, enviando-lhe presentes. Fez-se influente entre os medos, tramando a ascensão de Ciro ao posto de Astíages. Quando Ciro era já homem feito e o plano era praticável, deu-o a conhecer a Ciro. Este ressentia-se, ainda, do proceder pretérito do avô e aliou-se a Hárpago. Ciro soube articular a revolta entre os persas e, por fim, destronou o avô e dele fez um seu prisioneiro. A relação entre Ciro e Astíages, em Heródoto, é um

---

<sup>323</sup> Heródoto. *Histórias*. I, 110, 1 - 113, 3.

<sup>324</sup> Idem, *ibidem*. I, 114, 1 - 118, 1.

<sup>325</sup> Idem, *ibidem*. I, 120, 1 - 122, 3.

<sup>326</sup> Idem, *ibidem*. I, 118, 1 - 120, 1.



relação de temor e ressentimento<sup>327</sup>. Mas a história do governante paradigmático de Xenofonte não poderia ter início sob a égide do temor. Ciro conhece o avô aos doze anos de idade, na *Ciropédia*. Junto da mãe, visita a Média. A fama de excelência física e moral do menino chega aos ouvidos de Astíages. Desejando conhecer o neto virtuoso, solicita a presença da filha, fazendo-a ciente de seu desejo. Mandane obedece. E a relação que estabelece entre Ciro e o avô, desde o início, é de sincero e mútuo afeto. Ao ver o avô, reconhece-o como tal, de imediato. Lança-se ao pescoço de Astíages. Cobrem-se de beijos e carinhos. Aqui, não é Astíages quem reconhece o neto que julgava morto. Para o reconhecimento não é necessário o uso de grandes raciocínios. Não há que avaliar a idade do menino, observar-lhe as feições, interrogar um e outro sobre a verdadeira origem da criança. É Ciro quem, sem demora, reconhece o avô. Um olhar é suficiente para identificar o parente. Um gesto de carinho é suficiente para selar o afeto entre os parentes. Ciro se mostrará mesmo sedento da companhia do avô. Somente o pudor da adolescência o impedirá de solicitar tão frequentemente esta companhia<sup>328</sup>. Astíages, aqui, morre longe do neto. Ciro passa quatro anos na Média. Anos depois de sua volta à Pérsia, se dá a morte do avô. Este morre sem a colaboração do neto. Quem o sucede no trono não é Ciro, mas, sim, o filho, Ciaxares<sup>329</sup>, inexistente na narrativa de Heródoto.

As circunstâncias do nascimento de Ciro, tal como descritas por Heródoto, desencadeiam uma série de acontecimentos que culminam na sua ascensão ao poder político. Ocorre que Xenofonte não quer contar a história da ascensão ao poder de um certo bárbaro. Ele pretende indicar as razões pelas quais um determinado bárbaro, no caso, Ciro, se mostrou habilidoso na arte de governar os homens. Xenofonte não está interessado em investigar qual tenha sido a verdadeira história de Ciro, mas, sim, o que na história de Ciro aponta para os elementos que fizeram dele um governante bem sucedido. A narrativa de Xenofonte sobre a vida de Ciro afasta-se, então, de quaisquer alusões à rejeição e à vingança no núcleo familiar. Xenofonte prefere concentrar-se na descrição da *paideia* recebida pelo príncipe. A escolha sugere que o governante Ciro será, em alguma medida, o resultado desta *paideia*.

---

<sup>327</sup> Heródoto. *Histórias*. I, 123, 1 - 128, 3.

<sup>328</sup> Os anos na companhia do avô serão fundamentais para a sua formação como governante — veremos, adiante. Ao lado de Astíages, Ciro aprenderá lições sobre a arte política que não poderia aprender na Pérsia. Essa é também a opinião de W. R. Newell, em seu artigo *Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's 'Education of Cyrus'* (In: *The Journal of Politics*. v. 45. n. 4. 1983, p. 889-906).

<sup>329</sup> Nas *Histórias*, Heródoto se refere a outras três versões diferentes sobre a história de Ciro (cf. I, 95, 1). Esclarece que fundamentara sua narrativa apenas nos testemunhos dos persas ocupados em narrar os fatos. Assim, desconsiderou os testemunhos de conteúdo laudatório sobre Ciro. Possivelmente essas versões eram conhecidas pelos gregos. Provavelmente delas tenha se valido Xenofonte, além do próprio relato de Heródoto, para elaborar a *Ciropédia*.

O texto da *Ciropédia* pode ser dividida em quatro grandes ciclos temporais<sup>330</sup>. O primeiro deles se refere à meninice e à juventude de Ciro. A esse ciclo correspondem os seis capítulos do primeiro livro. Nesses capítulos temos o relato dos primeiros vinte e cinco anos de Ciro; os anos de formação do príncipe. A sua formação se desenvolve em três etapas. Até os doze anos de idade, ele é educado na Pérsia. Entre os doze e os dezesseis anos, a sua formação tem prosseguimento na Média. De volta à Pérsia, Ciro cumpre as demais etapas da educação persa. Aos vinte e cinco anos, já homem feito, deixa a Pérsia novamente, desta vez, por conta de uma expedição militar. Os anos cruciais de sua formação foram vencidos e Ciro, finalmente, poderá provar o seu valor<sup>331</sup>.

Os três anos de expedição militar são os relativos ao segundo grande ciclo temporal da *Ciropédia*. Esse ciclo ocupa os livros segundo, terceiro, quarto, quinto, sexto e sétimo. Astíages morrera. Sucede-lhe o filho, Ciaxares. Uma aliança contra os medos se forma. O rei assírio havia submetido os sírios, os árabes e os hircânios. As conquistas o tornam confiante. Alia-se, então, aos rei da Lídia e da Capadócia, aos habitantes das duas Frígias, aos paflagônios, índios e cilícios contra medas e persas. O embate teria início com vistas a subjugar os medos. Ciaxares, por sua vez, solicita o auxílio do sobrinho, Ciro. Ao príncipe é franqueado um exército, com o qual parte para a Média. Ao longo da expedição, Ciro fará aliados, armênios e caldeus. Os hircânios também passarão a lutar ao seu lado, como ainda cadúsio e sacas. Logrará aprisionar o rei da Lídia, Creso e sob o seu exército conhecerão a morte os reis da Capadócia e da Arábia. Finalmente, fará sucumbir o rei assírio. Na Babilônia, Ciro instalará a sua corte, embora a Média, a Pérsia e outros territórios também acabem sob o seu domínio. Os seis primeiros capítulos do livro oitavo relatam os procedimentos adotados por Ciro na administração desses seus domínios. O tempo transcorrido nesses capítulos corresponderia à duração de um ano. Eis o terceiro grande ciclo temporal. O capítulo sétimo do livro oitavo, o quarto ciclo de tempo, diz respeito aos dias finais de Ciro. O último capítulo desse livro relata o que teria acontecido ao reino de Ciro após a sua morte.

Xenofonte nos oferece quatro retratos de Ciro, cujo tom laudatório está já indicado na razão da estada de Ciro na Média. Astíages tem notícias dos dotes físicos e morais do neto. O desejo de conhecê-lo nasce. O que leva Ciro à Média é a fama de suas virtudes. A mesma razão que, aliás, dá

---

<sup>330</sup> Essa divisão da narrativa da *Ciropédia* em quatro grandes ciclos temporais devemos a Philip A. Stadter, *op. cit.* nota 283, p. 110, capítulo 3.

<sup>331</sup> A educação recebida pelo jovem Ciro, veremos, coloca em prática, em grande medida, as lições do Sócrates de Xenofonte. Se houvesse um modo de educar um jovem destinado ao governo, conforme as prescrições deste Sócrates, o modelo de educação persa se afiguraria a opção adequada, ao lado, é certo, do modelo espartano da *Constituição dos lacedemônios*.

ensejo a sua partida. O primeiro feito militar de Ciro tem lugar na Média. O rapaz contava, então, cerca de quinze ou dezesseis anos de idade. O feito chega ao conhecimento do pai, Cambises. Este, enfim, exige o retorno do filho. Uma e outra vez, são as virtudes de Ciro que o fazem necessário junto ao pai e ao avô. As virtudes de Ciro são perceptíveis desde a meninice. Na *Ciropédia*, há então o Ciro menino e o Ciro jovem, mas também o homem Ciro e o Ciro ancião. As mudanças de comportamento e de temperamento experimentadas por Ciro da meninice à juventude são as mais enfatizadas. Mas o menino e o jovem trazem já consigo as características que veremos marcar o homem que ele virá a ser. Este homem, ao envelhecer, não poderia se tornar outro senão aquele cuja imagem nos prepara Xenofonte. Consideremos, então, os elementos que constituem o retrato xenofônico de Ciro.

### **O ENKRATÊS**

Ciro possuía a virtude da *enkráteia*; aprendida nos primeiros anos de formação. Na Pérsia, segundo Xenofonte, a educação tinha lugar em uma praça chamada Liberdade<sup>332</sup>. A praça era dividida em quatro setores: o primeiro, para as crianças; o segundo, para os jovens; o terceiro, para os homens feitos e o quarto, para aqueles que já haviam ultrapassado a idade militar<sup>333</sup>. Em cada setor, conteúdos e práticas específicas eram cultivadas. Entre as lições a serem aprendidas pelas crianças estava o domínio dos apetites do corpo, sobretudo aqueles relativos ao prazer à mesa. Certos procedimentos teriam sido instituídos em vista deste fim. Por exemplo, as crianças alimentavam-se

---

<sup>332</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 2, 3.

<sup>333</sup> Idem, *ibidem*. I, 2, 4.

sob a vigilância de seus professores e eram orientadas a trazer de casa como alimento somente pães e agriões<sup>334</sup>.

O resultado deste condicionamento, em Ciro, veremos durante os banquetes que lhe mandava preparar o avô, na Média. Diante da abundância de alimentos e de molhos, o menino sente estranhamento. Ele não compreende as razões pelas quais o avô impõe-se tantas dificuldades para se alimentar. Afinal, são muitos pratos para experimentar. Ciro diz preferir uma alimentação simples: apenas pães e carnes. O caminho para a satisfação da fome, entre os persas, diz — lembrando ao avô dos seus próprios costumes — é mais curto. O avô tenta convencer o neto de que o modo meda de preparar os alimentos resulta em pratos agradáveis. Mas, o refinamento dos alimentos que são apresentados ao menino causa-lhe mesmo uma certa repulsa. Repulsa que também identifica no comportamento do avô. Por que Astíages consideraria necessário limpar constantemente as mãos se não estivesse ele também enjoado com os pratos que experimentava? Astíages ri das considerações do neto. Ciro era uma criança. Uma certa impertinência lhe era, assim, concedida. O rei, por fim, ordena que lhe sirvam apenas as carnes e os pães<sup>335</sup>. O episódio retoma o dilema entre o prazer e a virtude. Diante da mesa farta do tirano, Ciro prefere o modelo de vida do Sócrates de Xenofonte<sup>336</sup>.

---

<sup>334</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 2, 8. O ensino da *enkráteia* está presente, também, nos quadros formativos do modelo espartano de educação de *A Constituição dos lacedemônios*. As semelhanças dos modelos de educação persa e espartana, tais como descritos por Xenofonte, são conhecidas. Retomemo-las uma vez mais. Os conteúdos aprendidos em um e outro modelo de formação humana não são apenas similares; a ordenação na qual são relacionados é, ainda, semelhante. Algumas lições precisam preceder à outras. Assim, o domínio dos apetites do corpo seria uma das primeiras lições a serem apreendidas também pelos meninos de Esparta. Nela, todavia, buscava-se com maior ênfase a formação do soldado-cidadão. O corpo do futuro cidadão deveria ser moldado para ser, antes, o corpo de um soldado. Os hábitos do futuro cidadão tinham de ser tais que lhe fossem úteis na guerra. Assim, as crianças eram habituadas a andar descalças, portavam uma única vestimenta durante o ano e a comida, como já mencionamos, era racionada e sem condimentos. Descalços, os pés, fortalecidos, deixavam de ser delicados. Os exercícios físicos e as caminhadas tornavam-se mais fáceis de praticar. Acostumados a uma única veste, suportavam mais facilmente o frio e o calor. Racionada a comida, os corpos cresciam esbeltos e a engorda era evitada. Adaptados a qualquer tipo de comida, satisfaziam-se com o que havia ao dispor. E os exercícios físicos, mais uma vez, poderiam ser realizados com maior desenvoltura. Todo este condicionamento físico era útil às expedições militares. Durante tais empreitadas, não há como prever quais os terrenos a enfrentar. O corpo e, também, os pés devem estar preparados para os variados tipos de marcha. Do mesmo modo, as variações climáticas são imprevisíveis e o soldado deve estar pronto para suportá-las. A comida ora será abundante, ora será escassa. O corpo precisa estar habituado às privações da fome. A *enkráteia* não era ensinada, portanto, apenas como um elemento de um modelo de vida, ou como uma virtude essencial para a vida ética, mas, sobretudo, como hábito necessário para suportar a guerra.

<sup>335</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 3, 4-6.

<sup>336</sup> Quando Ciro retornar à Persia, após a sua estada na Média, passará ainda um ano na classe das crianças. No início, Ciro será alvo de zombarias. Os colegas supunham que ele voltara habituado à vida confortável dos medas. Porém, o modo frugal como Ciro comia e bebia, entre outras qualidades, logo lhe garantiu a reconquista do respeito de seus pares — cf. Xenofonte. *Ciropédia*, I, 5, 1. Adiante, Xenofonte destaca novamente a frugalidade nos hábitos alimentares dos persas. Desta vez, compara-os aos hábitos à mesa do assírio Góbrias. A simplicidade da alimentação persa, nesse novo episódio, será então motivo de elogio — cf. Idem, *Ibidem*. V, 2, 14-17.

Xenofonte não se ocupa em desenvolver o retrato de Astíages. Sobre ele, oferece-nos poucos elementos, mencionados secundariamente na narrativa, apenas na medida em que interage com o neto. Todavia, Astíages é referido como um tirano<sup>337</sup>, cujo modo de vida, em parte, corrobora a opinião comum sobre a vida do tirano. Ele possui mais riquezas do que os súditos. Ostenta algo desta riqueza em suas vestimentas e adornos. Ao conhecer o avô, Ciro depara-se com uma figura singular. Astíages tinha os olhos e as faces pintadas, trazia uma cabeleira postiça, colares no pescoço, pulseiras no braço. Vestia uma túnica púrpura e roupões<sup>338</sup>. Xenofonte explica os trajes do tirano aludindo aos costumes medas. Mas, o luxo de seu traje, para além da especificidade meda, indica também a posição e as riquezas de Astíages. Ademais, lembremos, Simônides, no *Hierão*, ao expor a opinião corrente sobre a vida do tirano, associa ao soberano absoluto uma vida de prazeres. O tirano seria aquele, dentre os homens, que em mais alto grau poderia desfrutar do prazer à mesa, por exemplo. A mesa de Astíages, vimos, era tão farta de alimentos condimentados e preparados de modo refinado como suporia a opinião comum. Astíages entregava-se ao prazer à mesa sem restrições. Agradavam-lhe as iguarias e o beber sem moderação. É a este modo de vida que se opõe o menino Ciro. Adiante, no mesmo banquete, um novo gracejo lhe é franqueado. Se antes Ciro criticara os hábitos alimentares do tirano, criticará, agora, o modo como se entregava à bebida. Associa a bebida aos venenos. Como explicar a reação dos homens sob o efeito do vinho senão associando-o a algum tipo de veneno? Ciro lembra ao avô de um banquete passado. Na ocasião, sob o vinho, os convivas se comportavam de tal modo que mesmo a uma criança seria proibido. Eles gritavam, falavam todos ao um tempo só, entoavam cantorias de maneira cômica, as pernas não os sustentavam e os protocolos para com o soberano eram esquecidos<sup>339</sup>. A hábitos como este, Ciro opõe os de um outro modelo de governante, o pai. Cambises jamais se embriagava. Bebia na medida da sede<sup>340</sup>. A identificação entre o bem viver e o sentir prazer não precisa estar associado à vida do governante. Cambises é a prova. Passos depois, o modo de vida do governante será o tema de uma conversa entre pai e filho. Na oportunidade, Ciro, pela primeira vez, exerce o comando de um exército. De volta à Pérsia, enquanto completava sua formação, morre o avô. Ciaxares, filho de Astíages, sucede-o no trono da Média. No entanto, a Média corre perigo. O tio pede o auxílio do sobrinho. Eis o ensejo para a primeira expedição militar de Ciro. O pai o acompanha até os limites da Pérsia. O governante *enkratês* aconselha o futuro governante. Rememoram conversas passadas.

---

<sup>337</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 3, 18.

<sup>338</sup> Idem, *ibidem*. I, 3, 2.

<sup>339</sup> Idem, *ibidem*. I, 3, 10.

<sup>340</sup> Idem, *ibidem*. I, 3, 11.

No diálogo, abarcam diversos temas. Em certa altura do diálogo, discutem sobre o que seja saber governar. Ciro afirma que os inimigos que irá combater consideram que saber governar significa exercer o comando de tal maneira que o modo de vida do governante suplante o dos súditos na maior abundância à mesa, na maior quantidade de ouro em casa, no sono mais prolongado<sup>341</sup>. Os inimigos de Ciro, diferentemente dele e de seu pai, adotam um modo de vida similar àquele expresso pela opinião comum sobre a vida do tirano. Associam o bem viver ao sentir prazer. Associam o bom governo à satisfação dos apetites do corpo do governante. Na vida adulta, Ciro não apenas rejeita o modo de vida atribuído pela opinião corrente à vida do soberano, mas, sobretudo, sente-se confortável em combater o inimigo que realiza uma tal opinião. Ciro não escolhe somente um certo modo de vida. Ele considera justo combater aqueles que preferem o caminho do prazer. Se Xenofonte considerou necessário registrar o que de memorável havia nas palavras e nas ações socráticas, porque elas exortavam os homens às virtudes, ao registrar os feitos de Ciro, ele narra as ações daquele que combateu os vícios pelo exemplo, mas, também pelas armas<sup>342</sup>.

Ao ampliarmos o sentido da *enkráteia* socrática, identificamos a desmedida no comportamento de Hierão, na busca pela satisfação de seus apetites de riquezas e de poder. Ciro, contudo, encontra um meio de lidar com o seu desejo de riquezas. Neste sentido, um dos diálogos entre Ciro e Creso, contido no segundo capítulo do livro oitavo da *Ciropédia*, é significativo. Capítulos antes, Ciro capturara Creso. Em Xenofonte, após a captura, Creso conta a Ciro a sua trajetória de impiedade. Creso mostra-se arrependido de suas escolhas, em especial, daquela que o levava à guerra contra os persas. Ciro recorda a ventura passada de Creso, coteja-a com o infortúnio então vivido pelo soberano lídio. Vê em Creso a expressão da precariedade da condição humana, diante dos desígnios da divindade. Identifica-se. E considera haver arrependimento sincero em suas palavras. Sente pena e permite a Creso manter a esposa, as filhas, os servos e algo de seu domínio. Proíbe-o apenas de fazer a guerra contra os persas. Na *Ciropédia*, não faz de Creso propriamente conselheiro real. Mas, o traz para seu convívio. Talvez porque o considerasse útil. Talvez porque nele não confiasse. Xenofonte não sabe precisar as razões de Ciro. Os detalhes do convívio entre o soberano em ascensão e o rei desgraçado não são explorados por Xenofonte. Contudo, relata alguns diálogos havidos entre eles. Em um destes diálogos, o tema é o acúmulo de riquezas. Creso teme o

---

<sup>341</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 6, 8.

<sup>342</sup> Xenofonte, na *Anabase*, lembremos, se faz contar entre os homens que aderiram à vida conforme a *enkráteia* (cf. p. 55 e 56 do capítulo 1).

empobrecimento de Ciro. Esse distribuía os seus bens, ao invés de acumulá-los<sup>343</sup>. Ciro explica o seu comportamento. Para isso alude a um elemento da natureza humana. Os homens desejam as riquezas. Os deuses infundiram este desejo na alma humana. Ele, Ciro, admite possuir o apetite pelas riquezas. Curva-se diante do desígnio divino. Deseja. O seu desejo é mesmo insaciável<sup>344</sup>. Como então administrar o seu desejo? Ele não o controla. Busca obter sempre mais riquezas. Mas, como Sócrates, prefere viver com o que lhe basta. Come somente o necessário. Veste somente o imprescindível. O bens excedentes, frutos do seu desejo de riquezas, distribui entre os amigos. Não controla o desejo; faz dele meio para a prosperidade de amigos e súditos<sup>345</sup>.

Em Xenofonte, dois são os tipos de apetites: os do corpo e os da alma. Ambos, já mencionamos. O corpo é afetado pelo desejo de alimentos e de bebidas, pelo apetite sexual e pelo desejo do sono. À alma apetece o amor, as riquezas e o poder. Mas não só. Sabemos que Xenofonte não se ocupou demoradamente em definir a natureza da alma humana<sup>346</sup>. No entanto, na *Ciropédia*, há um passo no qual são apresentadas breves considerações sobre a alma humana. O porta-voz dessas considerações é Araspas, aquele que se apaixonara pela rainha susa. Ao ser afetado por Eros, Araspas conclui que há duas almas no homem. Delas, uma deseja o honesto, o bom e as honras; a outra deseja o mal e o torpe. Se duas não fossem as almas do homem, não haveria como explicar como é possível, ao mesmo tempo, desejar o honrado e o torpe, o bom e o mal<sup>347</sup>. Quando dessas considerações, Araspas há pouco experimentara o dilema que menciona. Sabendo que agia de forma desonrosa, quisera, pela força, obter os favores da rainha susa<sup>348</sup>. Ciro não concorda com a hipótese levantada por Araspas sobre a dupla alma do homem, mas também não discorda. Silencia sobre o assunto. Xenofonte não retoma o tema em outros textos. De qualquer modo, Xenofonte parece considerar que os apetites do corpo são mais facilmente dominados do que os da alma. A boa formação pode ensinar os homens a controlar os desejos do corpo. A prova está em Cambises, em

---

<sup>343</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. VIII, 2, 15.

<sup>344</sup> Idem, *ibidem*. VIII, 2, 20.

<sup>345</sup> Idem, *ibidem*. VIII, 2, 21-22.

<sup>346</sup> Sobre a alma humana, o Sócrates de Xenofonte diz ser ela no homem o que participa do divino (Xenofonte. *Memoráveis*. IV, 3, 14). A alma é um presente do deuses aos homens (Idem, *ibidem*. I, 4, 13). Sócrates afirma, ainda, que a alma sobrevive ao corpo e que nela reside a inteligência do homem (Idem, *ibidem*. I, 2, 53). Essa mesma opinião será também a de Ciro, na *Ciropédia*. Ciro diz estar convicto de que a alma não perde a inteligência com a morte do corpo. Sem o corpo, a alma, pura e limpa, pode alcançar a plenitude da inteligência. Ciro afirma, ainda, que as partes do corpo, com a decomposição, retornam aos seus elementos. A exceção é a alma. Não é possível ver quando ela está presente e quando ela parte (Idem. *Ciropédia*. VIII, 7, 19-20).

<sup>347</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. VI, 1, 41.

<sup>348</sup> Idem, *ibidem*. VI, 1, 33.

Ciro ou, nos espartanos da *Constituição dos lacedemônios*. Para a satisfação desses prazeres o homem pode, com maior facilidade, considerar a existência de outro critério, diverso do gozo desmedido. O tirano de *Hierão*, por exemplo, já sabia existir um modo de vida no qual o prazer à mesa e o apetite sexual não são medidos pelo excesso. Os apetites da alma, porém, são mais difíceis de dominar. Eros, para o Sócrates de Xenofonte, lembremos, é um deus. De Eros não é possível escapar. Podemos somente tentar evitá-lo. Eis a razão pela qual Ciro prefere afastar-se das pessoas belas. Ele se recusa, sabemos, a conhecer Panteia, a bela rainha susa. Adiante, esclarece que, a si mesmo, conhece suficientemente para saber o quão difícil é para ele resistir às pessoas belas<sup>349</sup>. Se o deus, Eros, infundir na alma do homem o desejo que lhe é próprio, não será possível controlá-lo. Neste caso, cabe ao homem escolher apenas o modo como realizar o seu desejo: se pela força ou pela amizade. Se a pessoa amada não lhe convier, a alternativa possível é fugir. Arapas não pode deixar de amar Panteia. Por isso, prefere se afastar. Aceita de Ciro uma tarefa árdua. A tarefa, contudo, o manteria distante da rainha susa. O desejo de riquezas é nos homens, também, obra divina. Ciro não pode deixar de senti-lo, não pode dominá-lo, no entanto, pode escolher como enfrentá-lo. Ele diz que, diante deste desejo, há aqueles que preferem acumular as riquezas. Ele prefere distribuí-las. Possuir mais bens do que os que lhe bastam é inútil. Não é possível comer todos os alimentos adquiridos. O homem que assim fizer, perecerá. Não há como vestir todas as roupas obtidas. Aquele que deste modo proceder, sufocará. Se não é possível controlar o apetite pelas riquezas e se as riquezas excedem o necessário, a solução está em ofertá-las.

Nas *Memoráveis*, Sócrates é apresentado como um homem de modestos recursos. Ademais, lá, também, ele se recusa a receber pelos seus ensinamentos. Ao dizer-se o mais rico dos homens, sabemos, funda essa afirmação na ideia conforme a qual a riqueza se mede pela necessidade. É rico aquele cujos recursos lhes são suficientes. Os deuses não teriam, então, despertado em Sócrates o desejo de riquezas? Ora, Sócrates era especial. Dispunha de um *daimon* que somente a ele falava. Ele não era somente um homem *enkratês*; dos homens, era o mais *enkratês*. Talvez então, para Xenofonte, o mais *enkratês* dos homens fosse capaz de dominar os apetites da alma. Se assim for, poderemos afirmar que Sócrates era qualitativamente superior a Ciro em virtudes? O fato é que Sócrates e Ciro representam homens que aderiram ao caminho da virtude, mas cujos destinos foram diversos. Sócrates é o mestre de virtudes; Ciro, o governante-guerreiro. Sócrates exorta os homens à virtude pelas palavras e pelas ações. Ciro defende a virtude também pelas armas. A Sócrates é permitido deixar de apeter as riqueza. Ciro não pode dispor desse desejo. Na guerra, há que

---

<sup>349</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. VI, 1, 36.



custear o exército. É preciso, assim, desejar continuamente as riquezas. No governo dos homens, é preciso aumentar as rendas da cidade ou do reino. O bem estar dos súditos ou dos cidadãos está diretamente relacionado à prosperidade da cidade ou do reino. Ao governante é imprescindível o apetite de riquezas. Se Sócrates pode possuir apenas o que lhe basta para as necessidades, Ciro tem de prover de riquezas o exército e os súditos. O que torna Ciro especial é o modo como lida com um apetite comuns aos homens. Se Sócrates pode dominá-lo, Ciro não pode rejeitá-lo. Pode, porém, fazer dele meio para beneficiar amigos e súditos. Esse elemento faz de Ciro um governante possível. Como todos os homens, é afetado por desejos do corpo e da alma. Ele não deixa de sentir o desejo de riquezas que também Hierão sente. Realiza-o, porém, em sentido contrário ao realizado pelo tirano. Hierão é daqueles que preferem acumular as riquezas e, delas, sozinho, desfrutar. Consideremos três dos governantes retratados por Xenofonte: Creso, Hierão e Ciro. O desejo de poder e de riquezas de Creso o fizera guerrear contra os persas. Incapaz de reconhecer os seus próprios limites, Creso sucumbe na busca da satisfação de seus desejos. A tirania de Hierão, por sua vez, pode também vir a sucumbir. A intervenção de Simônides é, assim, fundamental. Se Hierão aderir às recomendações do poeta poderá evitar destino igual ao de Creso. O diálogo com o poeta coloca-o diante do mesmo dilema que encontramos no biviário de Hércules. O tirano precisa escolher entre dois caminhos. Ele pode seguir pelo caminho dos excessos ou escolher o caminho da virtude. Ciro, com o apoio de uma *paideia* adequada, escolhera o caminho da virtude. Assim, faz do desejo que não pode controlar meio de beneficiar os governados. Ao tirano de Hierão é dada a oportunidade de escolher o destino de Creso ou o de Ciro.

Retomemos a exposição do modo como Ciro lidava com os desejos da alma. Em Ciro, como em Hierão, fora despertado o apetite de poder. Na *Ciropédia*, é verdade, ele não confessa o desejo. Todavia, o seu poder aumenta na medida em que a narrativa da expedição militar avança. Ciro acumula vitórias militares e domínios. Mas, não as quer para si. As vitórias, endereça ao tio. Os domínios, por vezes, ao tio; outras vezes, aos amigos e aos aliados. Sabemos que a expedição militar narrada por Xenofonte, na *Ciropédia*, cujo líder é Ciro, fora motivada por um pedido de auxílio de Ciaxares, tio de Ciro e soberano medo. Ciro é muito bem sucedido no comando da empreitada. Já avançada a expedição, no capítulo quinto do livro quinto, o príncipe precisa decidir o que fazer com os novos bens e territórios que conquistou. Envia um mensageiro ao tio. Pede uma audiência<sup>350</sup>. Ciaxares prefere ir ao encontro de Ciro, no acampamento militar<sup>351</sup>. Para a chegada de

---

<sup>350</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. V, 5, 1.

<sup>351</sup> Idem, *ibidem*. V, 5, 3-4.

Ciaxes, Ciro manda adornar uma tenda. Para ela, manda mulheres e musicistas<sup>352</sup>. Organiza as tropas e ao avistar o tio, manda soar trompetas<sup>353</sup>. Ciaxes se enfurece; rompe em choro descontrolado<sup>354</sup>. O sobrinho o leva para um lugar reservado e pergunta pela razão da ira do tio. Ciaxes explica. Ele veio ao encontro de Ciro, junto de um séquito modesto e encontrou o sobrinho acompanhado de um poderoso e volumoso exército. Ciaxes não é o mais poderoso; Ciro o ultrapassou em poder. No diálogo que então se segue, Ciro procura mostrar que as conquistas realizadas tinham em vista os interesses do tio. Ciro alargara os territórios do tio, para ele conquistando novas cidades; subjugará os inimigos do tio e adquirira mais riquezas para o tio<sup>355</sup>. É verdade que Ciro também se beneficiara com as conquistas. A fama de sua excelência ganhava força. Mas não era intenção de Ciro tornar-se o único senhor dos novos domínios. Esses eram um presente seu ao tio. Das riquezas, retinha somente o necessário para custear o exército.

Ciro dá ao poder conquistado o mesmo destino que dava aos bens. Referimo-nos, acima, ao diálogo sobre as riquezas, entre Creso e Ciro. Na ocasião, Ciro explica as razões de seu proceder com relação aos bens. Contudo, ele sabe que é um governante-guerreiro, por isso sabe que circunstâncias variadas podem exigir dispor dos bens que ele não acumulou. Ciro decide mostrar que a sua escolha ética quanto ao modo de lidar com os bens resulta também em benefícios práticos. Se Creso teme a pobreza de Ciro, o persa ilustra o volume de suas riquezas. Pede a Histapas, um de seus oficiais, fazer saber aos amigos de Ciro que o príncipe precisa de dinheiro. Histapas parte para a missão, acompanhado de um dos homens de confiança de Creso<sup>356</sup>. Deste modo, Creso se asseguraria da origem dos bens que Histapas eventualmente viesse a arrecadar. Realizada a arrecadação, é Creso quem calcula os bens obtidos. A soma fazia de Ciro um homem muito rico<sup>357</sup>. Ciro coloca em prática as considerações do Sócrates de Xenofonte sobre como tratar os amigos. Sócrates via na troca de cortesias e serviços o modo adequado de cultivar os laços de amizade. Há sempre que beneficiar o amigo. Ao distribuir suas riquezas, Ciro distribui, na verdade, benefícios e acumula amigos e aliados. Esses são, de fato, tesouros<sup>358</sup>. Podemos, assim, aproximar o apetite de riquezas

---

<sup>352</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. V, 5, 2.

<sup>353</sup> Idem, *ibidem*. V, 5, 5.

<sup>354</sup> Idem, *ibidem*. V, 5, 6.

<sup>355</sup> Idem, *ibidem*. V, 5, 7-34.

<sup>356</sup> Idem, *ibidem*. VIII, 2, 16.

<sup>357</sup> Idem, *ibidem*. VIII, 2, 17-18.

<sup>358</sup> Idem, *ibidem*. VIII, 2, 19.

de Ciro à sua habilidade de fazer amigos e aliados. É mais uma vez a *enkráteia* o princípio ético que rege as ações do governante persa. Se Ciro não tivesse sido formado no exercício da *enkráteia* quererá sempre acumular riquezas. No entanto, o seu modo de vida frugal faz com que os bens que lhe excedam a necessidade se tornem inúteis. Ele não pode deixar de ter apetite por riquezas, mas também vê nelas utilidade. Eis porque as distribui. Ao distribuí-las, serve aos amigos e aos aliados. Beneficia-os como gostaria de ser beneficiado. Ao construir o retrato de um governante *enkratês*, Xenofonte nos mostra que a virtude da *enkráteia*, na prática, é a responsável pela criação de uma rede de amigos e de aliados necessários para a manutenção do poder daquele que governa os homens. Mas se Ciro beneficia os homens por meio das riquezas, o faz também distribuindo domínios. Ao final da expedição militar, Ciro tomara a Babilônia. Nessa cidade, decide instalar a sua própria corte. Adiante, entre os amigos que considerou qualificados, escolheu os governadores das cidades submetidas durante a expedição. A Megabizo fez governador da Arábia; a Artabatas, da Capadócia; a Artácamas, da Frígia Maior; a Crisantas, da Lídia e da Jônia; a Adúsio, da Cária (os cários pediram-no); a Farnuco, da Frígia do Helesponto e da Eólida<sup>359</sup>. Ademais, outros amigos nomeou para funções variadas junto ao povos dominados. Para esses deu casas e terras nas cidades submetidas nas quais serviriam<sup>360</sup>. Ciro era precavido. Em cada uma dessas cidades que conquistou ergueu fortalezas e lá deixou, sob o comando de homens de sua confiança, guarnições de soldados. Esses comandantes não responderiam aos governadores, mas somente a Ciro. Desse modo buscava evitar eventuais levantes dos governadores nomeados<sup>361</sup>. Todavia, Ciro reparte o poder, como fizera com as riquezas. Mais uma vez, beneficia o amigos como gostaria de ser por eles beneficiado e fortalece, assim, os laços de amizade.

O treino na *enkráteia*, ao qual fora submetido na meninice, faz de Ciro homem apto a governar os homens. Lembremos, Sócrates, nas *Memoráveis*, considera que aquele destinado a governar deve controlar os apetites do corpo de tal modo que seja capaz de primeiro cuidar dos deveres relativos à cidade ou à guerra, para, adiante, satisfazer os desejos do corpo. Eis o proceder de Ciro. É exemplo disso um mesmo episódio acima referido, aquele no qual Ciro recebe o tio em seu acampamento. Após Ciro fazer Ciaxares ver que atendia, com suas conquistas, aos interesses do tio, Ciaxares convida-o a cear. Ciro recusa. Havia obrigações a realizar. O prazeres teriam de esperar<sup>362</sup>.

---

<sup>359</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. VIII, 6, 7.

<sup>360</sup> Idem, *ibidem*. VIII, 6, 4-5.

<sup>361</sup> Idem, *ibidem*. VIII, 6, 3.

<sup>362</sup> Idem, *ibidem*. V, 5, 41.

Entretanto, a *enkráteia* não fez de Ciro apenas o governante capaz de controlar os desejos do corpo, é ela, ainda, que lhe permite transformar o seu apetite de riquezas e de bens em meio para beneficiar amigos e aliados, garantindo-lhe uma rede de aliados, necessária para a manutenção do seu poder político<sup>363</sup>.

## O GOVERNANTE AMORÁVEL

Ciro sabia fazer-se amado. A vida conforme a *enkráteia* lhe permitia beneficiar amigos e aliados. O príncipe passa a ser, assim, estimado por aqueles que beneficiou. Mas a distribuição desses benefícios atende a um critério específico. Vejamos. No mesmo banquete em que se opõe aos hábitos do avô à mesa, Ciro mostra a sua liberalidade. Após a insistência do menino em servir-se apenas de carnes e pães, Astíages ordena que lhe tragam carnes preparadas de modo simples. O serviço é, mais uma vez, farto. Para Ciro, uma porção módica seria suficiente — ele, afinal, dominava os apetites do corpo. Assim, pergunta ao avô se a grande porção era destinada apenas para ele e se com ela poderia fazer o que lhe aprouvesse. Astíages responde positivamente. O menino, então, põe em treino a mão liberal. Distribui porções entre os servidores do tirano. Para um, oferece uma porção porque lhe ensinava a montar à cavalo; para outro, porque lhe havia ofertado um dardo; ao terceiro, por fielmente servir ao avô; ao quarto, por agir de forma respeitosa com sua mãe, Mandane<sup>364</sup>. Adiante, é o jovem Ciro quem recorre ao mesmo procedimento. É chegado o momento de deixar a Média. Dos presentes que recebeu de Astíages, grande parte dá aos de sua idade. A túnica meda que vestia na ocasião, por fim, retira-a e a oferece a um de seus companheiros<sup>365</sup>. Após a sua partida, os presentes são todos devolvidos a Astíages. Este remete-os para Ciro. O jovem os devolve. Afirma que não se sentiria constrangido em retornar à Média

---

<sup>363</sup> Na obra de Xenofonte contamos outro governante paradigmático, o rei espartano Agesilau. Xenofonte registra-lhe a gesta no texto que recebe o nome do rei *Agesilau*. Trata-se de um encômio. É o próprio Xenofonte quem esclarece a natureza do seu escrito em 10, 3. Nesse texto, no entanto, Xenofonte não esclarece qual tenha sido a formação de Agesilau. De fato, não era preciso. Para o tema da *paideia* e dos costumes espartanos, Xenofonte, sabemos, dedicou outro de seus escritos, *A Constituição dos lacedemônios*. O retrato que Xenofonte constrói para Agesilau é similar ao elaborado para Ciro. Ambos dispõem das mesmas virtudes e se relacionam com amigos e inimigos de modo semelhante. A *Ciropédia*, contudo, é especial. Aqui, os episódios que ilustram as qualidades de Ciro são mais bem desenvolvidos. Por outro lado, no *Agesilau*, a figura do narrador é proeminente. Essa especificidade faz de Xenofonte, por vezes, mais assertivo do que em outras obras. No *Agesilau*, ele diz diretamente que considera o registro dos feitos o melhor modo de elaborar um elogio. É pelas obras, considera, que conhecemos a nobreza de sentimentos de um homem (cf. Xenofonte. *Agesilau*. 1, 6). De qualquer forma, porque Agesilau também mereceu um retrato xenofônico, não poderia deixar de ser retratado como um homem *enkratês*. Agesilau, como Ciro, dominava os apetites do corpo. Ademais, o rei espartano, como o persa, distribuía entre os amigos e aliados as suas riquezas — cf. Idem, *ibidem*. 4, 1-6; 5, 1; 5, 4-5; 9-3-4; 11-8-9.

<sup>364</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 3, 6-7.

<sup>365</sup> Esse companheiro é o medo Araspas — cf. Idem, *ibidem*. V, 1, 2.

somente se os presentes fossem restituídos a quem, antes, os oferecera<sup>366</sup>. O procedimento do menino e do jovem Ciro reproduzem em pequena escala a lição, sobre a arte de governar, que Simonides pretendeu transmitir ao tirano, em *Hierão*: distinguir aqueles que bem desempenhavam as suas tarefas. Lembremos alguns elementos da lição. O governante precisa fazer dos súditos ou dos cidadãos, aliados. O meio para tanto é reconhecer-lhes a ação virtuosa; distingui-los pela prática bem sucedida de suas tarefas. Ora, o menino Ciro, vimos, não distribui as porções de carne de forma aleatória. Ele escolhe os que pretende distinguir. Retribui o presente recebido e gratifica os diligentes, os fiéis e os respeitosos. Na ocasião, era ainda um menino; não dispo de grande poder, não podia oferecer honrarias consideráveis. Mas com os recursos possíveis a uma criança, não deixa de distinguir os bons servidores. Ao longo dos anos que permanece na Média, a ligação com o avô se estreita. A afeição e a confiança entre ambos cresce. O bom relacionamento entre avô e neto é conhecido. O jovem Ciro se vale deste bom relacionamento para beneficiar os amigos. Xenofonte nos conta que, ao decidir permanecer na Média, o menino lança-se em interação com aqueles de sua idade. Ganha-lhes a amizade, frequenta-lhes a casa e conquista a confiança dos pais dos seus companheiros. Intervém junto ao avô em prol destas famílias, quando solicitado. Diante de novos recursos, o jovem Ciro pode, então, proporcionar melhores benefícios e distinções<sup>367</sup>. Se, por um lado, a relação entre o avô e o neto, tal como descrita por Xenofonte, nos leva a considerar a construção de um afeto sincero, por outro, esta relação coloca o menino em uma posição privilegiada. Ciro, menino e jovem, sabe tirar proveito do privilégio da posição, já que dela se vale para fazer amigos e aliados. Na vida adulta, já governante, estabelecido na Babilônia, poderá beneficiar e honrar os que se destacaram em suas tarefas, oferecendo-lhes, por exemplo, até mesmo domínios nos quais serão, eles próprios, os governantes.

Poderíamos considerar haver uma certa ambiguidade na relação entre Astíages e Ciro. À confiança e ao afeto construídos na relação com o avô, Ciro dá uma utilidade prática. O mesmo raciocínio poderia se aplicar ao procedimento de Ciro para com os servidores e os companheiros. Não haveria, então, lugar para o reconhecimento genuíno do mérito individual? Todas as distinções, presentes e honrarias distribuídas por um governante, ou por um futuro governante, como é o caso do menino e do jovem Ciro, teriam por alvo exclusivamente a conquista de aliados? Consideremos o contido em outros textos xenofônicos. No *Hierão*, Simônides explica que o que diferencia os homens comuns

---

<sup>366</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 4, 26.

<sup>367</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 1.

dos homens de valor é o amor às honras, a φιλοτιμία<sup>368</sup>. A distinção é importante. No *Hierão*, ela é uma das premissas a partir da qual Simônides desenvolve o argumento conforme o qual cabe ao governante distribuir as honrarias almeçadas pelos homens. Mas, a distinção também indica uma espécie de breve antropologia xenofônica. O que diferencia o homem dos demais seres vivos é o amor por honras. Como os demais seres vivos, o gênero humano, os *ánthropoi*, sentem o desejo de comidas e de bebidas, de sono e de sexo. Há entre os homens, contudo, alguns poucos que buscam também algo distinto: as honras. Estes, e somente estes, podem ser considerados varões, no sentido de homens de valor, *ándres*. Esta busca exige que o homem esteja inserido em uma comunidade. As honras são concedidas pelo outro ou por uma coletividade. Elas são, ainda, oferecidas mediante uma certa condição. Há que merecê-las. Para tanto é necessário provar o quão valoroso se é. Eis a razão pela qual Hierão diz delas não desfrutar. As honras que lhes são concedidas fundam-se no medo causado pelo grande poder do qual o tirano é detentor e não no valor do tirano. Aqueles que aspiram às honras devem agir de tal forma que as possam conquistá-las. Esta é a convicção de Xenofonte. Por amor à honra, os homens podem mesmo colocar-se em situação de perigo. O comandante militar deve ser capaz de identificar, entre os soldados, aqueles que amam as honras. Estes são o que devem compor a linha de frente da tropa. Movidos pelo desejo de honrarias, combaterão o inimigo com vigor<sup>369</sup>. Foi o amor pela honra que fez Autólico, no *Banquete* xenofônico, suportar o treino árduo que o levou à vitória no Pancrácio<sup>370</sup>. Para o Sócrates de Xenofonte, tendo em vista as honras, é que teriam os atenienses empreendido tantas conquistas<sup>371</sup>. Os homens que se destacam em busca de reconhecimento são justamente os que o governante não pode deixar de distinguir. As honras merecidas devem ser concedidas. A ação valorosa deve ser reconhecida. E se ao reconhecer o valor de um homem, o governante ganha um aliado, a adequação de seu procedimento é reforçada. Lembremos que o Sócrates de Xenofonte ensina quais os critérios

---

<sup>368</sup> Xenofonte. *Hierão*. 7, 3.

<sup>369</sup> Idem. *Memoráveis*. III, 1, 10. Cf., também, Idem, *ibidem*. III, 5, 3.

<sup>370</sup> Idem. *Banquete*. 8, 37.

<sup>371</sup> Idem. *Memoráveis*. III, 3, 13. A φιλοτιμία, no entanto, pode se revelar, em Xenofonte, um elemento potencialmente perturbador da ordem cívica, como observa Seager — cf. SEAGER, Robin. *Xenophon and Athenian Democracy Ideology*. In: *The Classical Quarterly, New Series*. v. 51, n. 2. 2001, p. 392-394. Nas *Memoráveis*, por exemplo, Xenofonte descreve Crítias e Alcibíades como, dos atenienses, os que mais amavam às honras — cf. Xenofonte. *Memoráveis*. I, 2, 14. Movidos por esse amor, Crítias e Alcibíades teriam orientado suas ações apenas com vistas à obtenção de fama individual. Por isso, se necessário, em prejuízo do interesses coletivos. Eis uma das razões pela qual teriam causado grandes males à cidade. Esse potencial perturbador apresentado pela φιλοτιμία, contudo, não impede Simônides de a tomar como uma das características definidoras dos homens de valor. O mesmo tipo de homens que merecerão o apreço do Sócrates xenofônico, por exemplo, no *Banquete*, 8, 41. Em Xenofonte, os perigos relativos φιλοτιμία parecem mesmo estar postos. Porém, ela pode ser também um importante elemento regulador da ordem civil, desde que o poder de conceder as honras seja atribuído a cidade ou, no caso da *Cirópedia* e do *Hierão*, ao governante.

para a busca dos amigos. Deve-se cultivar apenas o amigo virtuoso, aquele que não é escravo de seus apetites. O escravo dos próprios desejos, vicioso, não pode ser um bom amigo. Ocupado apenas em satisfazer aos desejos do corpo, não encontra ocasião de ser útil ao amigo. O conselho socrático, parece, seria válido para todos os homens. Não há, portanto, por que excluir o governante deste amplo auditório que Sócrates pretenderia alcançar. O aliado, o governante deve mesmo buscar entre os virtuosos. Ao distinguir os melhores, o governante não apenas cria condições para construir uma rede de aliados, como também os seleciona, na medida em que traz para perto de si os virtuosos<sup>372</sup>.

Ademais, para Xenofonte, a aquisição de um amigo virtuoso não tem apenas uma utilidade prática. A utilidade é ainda moral. Critias e Alcibiades preferiram o caminho do vício. A escolha, em alguma medida, se deveu ao afastamento da figura socrática. Enquanto estiveram sob a influência de Sócrates, ambos agiram conforme a virtude. A virtude moral, que se reflete nas ações, exige um treino constante. Por certo aplicar-se neste treino implica em esforço individual. Contudo, o exemplo é fator fundamental para o treino moral. Na educação persa, Xenofonte destaca que a escolha dos mestres de crianças e de jovens era criteriosa. Os mestres tinham de ser, eles próprios, modelos de virtude. Se é o caso de estimular a virtude nos soldados, o comandante deve fazer-se exemplo de excelência. Se for ocasião de induzir os súditos ou os cidadãos à virtude, o governante deve ser, deles, o mais virtuoso. Ao lado de homens virtuosos é que se aprende a virtude. Para ilustrar esta sua convicção, o Sócrates xenofônico, no *Banquete*, cita Teógnis:

Enquanto dos bons aprenderá o que é bom, se, pelo  
[contrário, te misturares  
aos maus, perderás até o entendimento que tens.<sup>373</sup>

Nesse sentido, é significativo o interesse de Xenofonte por alguns aspectos dos modelos de educação persa e espartano. Antes de iniciar a descrição do modelo persa de formação do homem, Xenofonte destaca que as leis da Pérsia possuíam um conteúdo especial, diverso do teor das leis de outras cidades<sup>374</sup>. A formulação que antecede a narração do modelo espartano de educação é similar.

---

<sup>372</sup> Xenofonte registra que Agesilau trazia para seu convívio privado apenas os bons. Agesilau, também, portanto, selecionava entre os bons os amigos e os aliados — cf. Xenofonte. *Agesilau*. 11, 4. Acrescente-se que, embora Xenofonte não se alongue na exposição dos meios usados por Agesilau para ganhar a estima dos homens, repetidas vezes salienta que o rei espartano era amado pelos familiares, amigos e aliados, e respeitado pelos inimigos — cf. Idem, *ibidem*. 6, 8; 8, 1-2; 11, 13.

<sup>373</sup> Xenofonte. *Banquete*. 2, 4. Esses versos são também citados pelo Sócrates platônico no *Ménon*, 95d. Tradução Ana Elias Pinheiro.

<sup>374</sup> Idem. *Ciropédia*. I, 2, 2.

Os costumes espartanos eram tais que se diferenciavam dos existentes em outras cidades<sup>375</sup>. A descrição dos costumes espartanos, na *Constituição dos lacedemônios*, é toda construída em vista desta ressalva. Se as demais cidades dispunham de certos costumes para a educação dos meninos, Licurgo dispusera diferentemente para os espartanos. Se as demais cidades instituíram certas práticas relativas aos matrimônios, Licurgo estabeleceu de modo diferente para os espartanos. O que torna os costumes de persas e de espartanos distintos das demais cidades é também algo que é comum a persas e a espartanos. De certo, seria exagero dizer que Xenofonte transpõe de todo o modelo de educação espartano para o mundo persa. Há especificidades descritas como próprias de cada um desses povos. Mas as semelhanças são inegáveis. Entre elas, algumas especialmente nos interessam.

As leis persas estabeleciam um sistema público de educação. Essa educação era pública porque de responsabilidade do reino. Ela não era gratuita e não se estendia a todos os persas. Ao contrário, Xenofonte diz que na Pérsia existiam cento e vinte mil pais de família. A todos eram deferidas honras e distinções. Aos filhos destes pais de família, e somente a eles, era permitido o ingresso na educação pública. Mas dela participavam, efetivamente, apenas aqueles cujos pais pudessem custear os estudos. Destes, aqueles que avançassem até um determinado nível no processo educativo poderiam, enfim, ocupar cargos públicos<sup>376</sup>. Portanto, a educação entre os persas distinguia os melhores. Ademais, o processo de formação findava apenas com a morte do indivíduo. Na praça Liberdade, na qual estavam instalados os locais de ensino, crianças e homens feitos eram obrigados a comparecer diariamente, ao amanhecer. Os adolescentes lá permaneciam em período integral e pernoitavam armados ao redor dos prédios públicos. Os mais velhos compareciam em dias marcados. Os casados eram a exceção. A presença era obrigatória somente se convocados. A maturidade não excluía o homem, de todo, da obrigação do treino físico e moral<sup>377</sup>. Na classe dos meninos, os persas permaneciam até os dezesseis ou dezessete anos de idade<sup>378</sup>. Na classe do jovens, permaneciam por dez anos<sup>379</sup>; na dos homens feitos, por vinte e cinco anos<sup>380</sup>; na dos anciões, deixavam-na com a morte. A estrutura de ensino, entre os espartanos, era similar. A

---

<sup>375</sup> Xenofonte. *A Constituição dos lacedemônios*. 1, 2.

<sup>376</sup> Idem. *Ciropédia*. 1, 2, 5.

<sup>377</sup> Idem, *ibidem*. 1, 2, 4.

<sup>378</sup> Idem, *ibidem*. 1, 2, 8.

<sup>379</sup> Idem, *ibidem*. 1, 2, 9.

<sup>380</sup> Idem, *ibidem*. 1, 2, 13.



educação era também responsabilidade da cidade. Apenas aqueles que dela participavam tinham os seus direitos civis reconhecidos<sup>381</sup>. Xenofonte não é tão preciso (como é na *Ciropédia*) quanto ao período em que os espartanos permanecem em cada fase do processo de formação. Contudo, em Esparta, há também uma classe de meninos e uma classe para os jovens. E o cumprimento das virtudes cívicas era também obrigatório para todos os cidadãos, ao longo da vida. Interessa-nos o fato de que em ambos os povos o que temos é uma comunidade de homens virtuosos. A ideia é especialmente marcada em Esparta, se considerarmos algumas das instituições promovidas por Licurgo. Os banquetes eram públicos. Deles participavam espartanos de diferentes faixas etárias. Os bens, os escravos, os cachorros de caça poderiam ser de uso comum. E as crianças poderiam ser repreendidas por quaisquer cidadãos espartanos, ainda que esses não fossem seus pais ou mestres. A educação das crianças, em alguma medida, era responsabilidade de todos. Esses costumes obrigavam a uma certa convivência em comunidade. Desse modo, a virtude praticada por um cidadão impunha aos demais a necessidade da prática da mesma virtude. Por um lado, no exemplo dos mais velhos, as crianças e os jovens aprendiam quais ações eram consideradas legítimas e quais eram motivo de censura. Por outro lado, para que uma comunidade de tal modo organizada fosse viável, era responsabilidade do cidadão cultivar em si as virtudes cívicas e manter o corpo em constante exercício, mas também exercer, pelo exemplo de virtude que representava, um certo controle social das ações dos demais cidadãos<sup>382</sup>. O interesse de Xenofonte em destacar, em Esparta e na Pérsia, instituições responsáveis pela construção de comunidades de homens virtuosos indica, também, essa sua convicção conforme a qual a virtude é aprendida ao lado de homens virtuosos. É moralmente útil, portanto, fazer-se acompanhar de um amigo virtuoso.

O exemplo, contudo, não é suficiente para garantir nos homens a ação conforme a virtude. É necessário o treino — lembremos. Como então estimular os homens ao exercício da ação virtuosa? Retomemos a lição do *Hierão*. No texto, Simonides sugere, também, aliar o amor pelas honras ao amor pela disputa. Os súditos devem ser estimulados a disputar por honrarias e distinções. Não basta premiar os melhores. É necessário criar condições para que os homens queiram oferecer à cidade as suas melhores habilidades. Aqui, a sugestão tem por objetivo, sabemos, o aumento dos

---

<sup>381</sup> Xenofonte. *A Constituição dos lacedemônios*. 10, 7.

<sup>382</sup> O modo como Xenofonte constrói *A Constituição dos lacedemônios* nos permitiria dizer que, na Esparta por ele retratada, os costumes instituídos por Licurgo fariam da prática virtuosa não apenas uma prática desejável, mas obrigatória, compulsória. Essa nossa afirmação segue de perto a interpretação de Jaqueline Bordes à *Constituição dos lacedemônios* (cf. BORDES, Jaqueline. *Politeia*. Paris: Belles Lettres, 1982. Capítulo II - *A Politeia Lacedemônica de Xenofonte*. p. 165-181). Se assim for, podemos cogitar a hipótese de que, em Xenofonte, a prática da virtude pode mesmo ser imposta, se aquele que a impõe for um homem bom.

rendimentos da cidade e a prosperidade dos súditos. Lembremos que Simônides sugere a instituição de prêmios para aqueles que se destacarem nas atividades militares, mas, também, nas atividades agrícolas e comerciais. O bom governante, portanto, deve compreender certos aspectos da natureza humana e deles se valer adequadamente no exercício do poder. Ciro fora habituado a rivalizar com os seus pares em virtudes e habilidades. Ciro fora formado no método sugerido por Simônides, para tornar melhores os homens. Assim, adiante, quando comandante militar, poderá reproduzi-lo no adestramento de seu exército. Ciro cria prêmios e competições entre os seus soldados<sup>383</sup> com dois objetivos. O primeiro deles é assegurar o constante treino militar. Durante uma expedição militar, nem sempre é a ocasião do combate. Há longos caminhos a percorrer e dias sucessivos de espera. Se não estão ocupados em pilhar ou com os preparativos para a batalha, Ciro os mantém em contínuo exercício militar, instituindo variadas atividades competitivas. O segundo objetivo é estimular o melhor desempenho possível durante as batalhas. Aqueles que se destacassem em suas tarefas na guerra seriam premiados e distinguidos.

Contudo, a lição de Simônides não é sempre de fácil execução. Para Xenofonte, eis a oportunidade de ilustrar as habilidades de Ciro. Nos capítulos dois e três do livro segundo da *Ciropédia*, é a ocasião de estabelecer os critérios para a distribuição dos despojos de guerra por vir. Ocorre que o exército comandado por Ciro era composto por homens de diferentes camadas sociais. Da Pérsia, trouxera mil dos homens conhecidos como *homótimoí* (ὁμότιμοι), os iguais em honras<sup>384</sup>. Os *homótimoí* eram os filhos dos nobres persas, cujas pais possuíam recursos suficientes para custear os gastos da educação pública persa. Portanto, esses homens haviam sido treinados na arte da guerra e nas demais matérias das quais Ciro também fora discípulo. Mas Ciro trouxera também outros trinta mil homens, escolhidos de entre o povo persa. Ao contrário dos *homótimoí*, esses trinta mil homens não haviam recebido a educação persa. Como dividir de forma justa os despojos de guerra entre homens que não são iguais em honras e em valor? Os *homótimoí* não ficariam satisfeitos com igual quinhão ao daqueles sem formação. Os homens do povo, por sua vez, queriam ver os bens divididos igualmente entre todos. Assim, ao invés de impor uma sua decisão, Ciro prefere induzir os homens à solução por ele considerada adequada. A estratégia de convencimento se realiza em dois passos. Em II, 2, Ciro recebe em sua tenda vários de seus oficiais para um banquete. E inicia as conversações perguntando se a educação torna melhores os homens para o convívio e para a

---

<sup>383</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. II, 1, 20-24.

<sup>384</sup> Idem, *ibidem*. I, 5, 5.

guerra<sup>385</sup>. A opinião inicial é a de Histaspas, um dos convivas<sup>386</sup>. Histaspas defende a tese segundo a qual a formação torna os homens melhores para o convívio. Oferece exemplos. Segue-se a opinião de um outro oficial, cujo nome não é citado<sup>387</sup>. Este observa que o homem sem formação mais dificilmente compreende o conteúdo das ordens de seus superiores. Logo, a formação tornaria os homens também melhores para a guerra. Adiante, Crisantas, outro dos convivas, quer compreender as razões de Ciro para o debate proposto. O tema parecia não merecer debate. Todos concordavam que a educação faz dos melhores melhores para o convívio e para a guerra. Ciro, finalmente, esclarece os seus propósitos. Ele pretende que o exército vote os critérios para a divisão dos despojos<sup>388</sup>. Crisantas não compreende. Por que não apenas anunciar a decisão? Ciro explica. Considerando a natureza da questão, os soldados, todos, devem aderir à ideia de que é adequado distinguir os melhores<sup>389</sup>. Crisantas teme. Como convencer os homens a não preferir a divisão em partes iguais? Ciro revela a estratégia. Não há que estabelecer uma oposição entre *homótimoi* e homens do povos, mas sim entre os bons e os maus, entres aqueles que bem desempenham as suas funções e os ineptos. Se este for o parecer de Ciro e dos oficiais, os soldados serão levados a votar nesse sentido<sup>390</sup>. No dia seguinte, em II, 3, Ciro ordena a convocação de todos os soldados e põe em prática o estratagema. Ciro e, depois, Crisantas discursam<sup>391</sup>. Defendem distinguir com os despojos os bravos dos covardes. É então a vez de Feraulas se pronunciar<sup>392</sup>. A história de Feraulas conhecemos. Eis a oportunidade na qual ele relata a sua trajetória formativa da meninice. Sem os ensinamentos da educação pública dos persas, aprendeu o necessário, tal como os animais. Sem mestres, aprendeu sozinho a defender-se e a guerrear. Não pela formação, mas pela necessidade, aprendeu a controlar os apetites do corpo. Contudo, ainda assim não via razões para não rivalizar em virtudes com os *homótimoi*. Dos bens obtidos em batalha, queria apenas o que estivesse de acordo com o seu próprio mérito. O estratagema de Ciro fora bem sucedido. Os persas do povo aceitariam apenas o atribuído pelo mérito. Havia, no entanto, uma condição, Ciro teria de ser o

---

<sup>385</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. II, 2, 1.

<sup>386</sup> Idem, *ibidem*. II, 2, 2-5.

<sup>387</sup> Idem, *ibidem*. II, 2, 6-9.

<sup>388</sup> Idem, *ibidem*. II, 2, 17-18.

<sup>389</sup> Idem, *ibidem*. II, 2, 19.

<sup>390</sup> Idem, *ibidem*. II, 2, 20-21.

<sup>391</sup> Idem, *ibidem*. II, 3, 2-6.

<sup>392</sup> Idem, *ibidem*. II, 3, 7-15.

juiz<sup>393</sup>. Com o estratagema, Ciro assegurou para si o respeito de *homótimoi* e dos persas do povo. O príncipe não apenas sabia se fazer amado, como também sabia lidar com as emoções de seus comandados. Eis uma das habilidades necessárias ao governante e ao comandante militar. Consideremos, então, os elementos que compõem o retrato do comandante militar Ciro.

## O COMANDANTE MILITAR

Ciro foi formado na arte militar. Na *Ciropédia*, podemos acompanhar alguns elementos da formação militar por ele recebida, assim como o seu desenvolvimento nesta arte. Na Pérsia, contamos Xenofonte, o treino militar ganhava maior relevo na juventude. Aos dezesseis ou dezessete anos, era o momento de deixar a classe das crianças e ingressar na dos jovens<sup>394</sup>. A rotina se modificava. Durante o dia, os jovens permaneciam à disposição das autoridades para o desenvolvimentos de tarefas variadas, todas que pudessem exercitar, em especial, a força e ligeireza, como buscar criminosos e caçar ladrões. Durante a noite, pernoitavam em torno dos edifícios públicos. O objetivo era triplo. A atividade visava a guardar a cidade, estimular o treino na temperança, mas, também, redobrar a vigilância sobre os jovens<sup>395</sup>. As especificidades desta faixa etária, diz Xenofonte, exigiriam cuidados maiores. Na *Ciropédia*, Xenofonte não explica quais sejam estas especificidades. Esclarece-as, contudo, na *Constituição dos lacedemônios*. Entre os espartanos, muitas também eram as tarefas impostas aos jovens, de tal modo que a ocupação fosse contínua. A razão destas providências tinha origem na convicção de que a entrada na juventude é a ocasião em que, nos jovens, aflora o orgulho e a insolência e na qual o desejo pelos prazeres, neles, se manifesta de modo mais intenso<sup>396</sup>. Para controlar estes novos e intensos anseios, persas e espartanos consideraram necessário dispensar atenção especial aos jovens. Mas, na Pérsia e em Esparta, a atividade que se destaca para o treino militar é a caça. Quando saía para as caçadas, o rei persa, por exemplo, levava consigo metade da guarda de jovens. Os que permaneciam na cidade, ocupavam-se de tarefas preparatórias para a caça e para a guerra, aprendidas na meninice; em especial, treinavam o lançamento de dardos e flechas<sup>397</sup>. Aqueles que participavam das caçadas, enquanto caçavam, não comiam, não bebiam e não dormiam. As caçadas tinham duração variada.

---

<sup>393</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. II, 3, 16.

<sup>394</sup> Idem, *ibidem*. I, 2, 8.

<sup>395</sup> Idem, *ibidem*. I, 2, 9.

<sup>396</sup> Idem. *A Constituição dos lacedemônios*. 3, 1-2.

<sup>397</sup> Idem. *Ciropédia*. I, 2, 12.

Dias sucessivos poderiam ser dedicados à atividade. Se fosse preciso deixar de almoçar no encalço de uma fera, jantava-se apenas. Nestas ocasiões, comiam o equivalente a uma única refeição. O sono também deveria ser dominado, ou porque a caçada exigia longas vigílias ou o cedo despertar. O frio e o calor tinham de ser suportados. Marchas e corridas eram empreendidas. Para abater os animais, era preciso lançar dardos e flechas com acerto<sup>398</sup>. Deste modo, portanto, acostumavam-se às adversidades das expedições militares e desenvolviam as habilidades que nestas expedições seriam necessárias.

Ciro, portanto, como os demais persas, foi preparado para a guerra na atividade da caça<sup>399</sup>. Mas, para mostrar o desempenho do príncipe nesta atividade, Xenofonte relata as caçadas de Ciro na Média. Sob os cuidados do avô, o jovem não deixava de exercitar-se na caça. Fazia-o nos parques do avô. Ciro, no entanto, esgotara os animais dos parques, perseguindo-os e matando-os<sup>400</sup>. Manifestava, então, o desejo de caçar no brados. Inicialmente, o avô fora contra. Ao perceber a intensidade do anseio do neto, Astíages, enfim, permite. Faz o jovem acompanhar-se do tio e de uma guarda<sup>401</sup>. Durante a caçada, Ciro mostra interesse em saber que animais caçar e que animais evitar. Ouve atento os conselhos sobre os terrenos perigosos a acautelar-se. Mostra-se, portanto, ocupado em aprender<sup>402</sup>. Ocorre que vê uma corsa saltar. Esquece os ensinamentos recentes. Sai à galope em busca do animal. Não se atém ao terreno, concentra-se apenas no caminho de fuga da corsa. O cavalo cai sobre os joelhos. Ciro mantém-se sobre a sela. O animal logra erguer-se. A perseguição continua. Ao atingir a planície, Ciro lança o dardo e atinge o animal. Rejubila-se. O tio e a guarda aproximam-se do jovem. Censuram-no. Ciro, apeado, ouve pesaroso a censura. Mas, ouve, também, os sons de um outro animal. Volta à montaria. Com novo e intenso ânimo galopa guiado pelo som. Um javali vinha em sua direção. Ciro impõe mais velocidade ao galope. Não desvia do animal. Atira o dardo e acerta o javali entre os olhos, derruba-o, assim, por fim<sup>403</sup>. O príncipe é, mais uma vez, repreendido, primeiro pelo tio, adiante pelo avô. O jovem, afinal, agira de modo temerário<sup>404</sup>. Havia coragem nas ações de Ciro, aquela necessária para enfrentar a besta.

---

<sup>398</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 2, 10-11.

<sup>399</sup> Atividade da qual também se valia Agesilau. Xenofonte registra que o rei dedicava-se, ainda, à criação de cachorros de caça e de cavalos — cf. *Idem*. *Agesilau*. 9, 6.

<sup>400</sup> *Idem*. *Ciropédia*. I, 4, 5.

<sup>401</sup> *Idem*, *ibidem*. I, 4, 5-6.

<sup>402</sup> *Idem*, *ibidem*. I, 4, 7.

<sup>403</sup> *Idem*, *ibidem*. I, 4, 8.

<sup>404</sup> *Idem*, *ibidem*. I, 4, 9-10.

Porém, o jovem arriscara-se sem necessidade, pelo que fora temerário. O avô não queria perder o neto em uma caçada.

O episódio é ilustrativo. Com ele, Xenofonte apresenta alguns dos resultados da formação recebida pelo jovem. É Ciro, dissemos, quem decide permanecer na Média. O avô queria mesmo mantê-lo consigo. A mãe desejava com ele retornar à Pérsia<sup>405</sup>. O avô faz promessas de venturas para garantir a sua permanência<sup>406</sup>. O menino decide. O argumento é simples. As promessas do avô não o retiveram. Na Pérsia, diz, era o primeiro dos de sua classe no uso do arco e do dardo. Era, ainda, o mais desenvolvido nas lições sobre a justiça. Na Média, contudo, teria a oportunidade de aprender novas habilidades. Destaca a equitação<sup>407</sup>. Entre os persas, não havia o hábito da cavalaria, por conta do terreno montanhoso. Na Média, somente, apresentava-se a oportunidade de aprender a arte da equitação. Passos antes ao episódio da caçada meda de Ciro, Xenofonte nos informa os progressos do jovem na equitação. Aprendera a montar com rapidez e destreza e a disparar flechas e dardos da sela. Em breve, não apenas igualou-se aos de sua idade na montaria, como, ainda, os superou<sup>408</sup>. O treino no manejo de armas da meninice persa, aliado ao aprendizado da equitação em terras medas, desenvolveram em Ciro as habilidades necessárias para torná-lo um bom caçador. Ao caçar nos prados não se contentou em alvejar apenas animais inofensivos como as corsas, quis também dar caça às feras, como os javalis. Ainda que tenha sido acusado de temerário, mostrou destreza no manejo das armas e do cavalo e logrou abater os animais.

Ao relacionar a atividade da caça à da guerra, Xenofonte, inicialmente, apenas relaciona as habilidades necessárias à guerra treinadas nas caçadas. Contudo, ao descrever o episódio da caçada meda de Ciro, ilustra como essas habilidades são desenvolvidas na atividade da caça. No episódio, ocupa-se em narrar o desenvolvimento de habilidades técnicas. Nele, vimos Ciro dominar a arte da equitação e bem manejar o dardo. Mas outros elementos, fundamentais para o soldado, presentes no

---

<sup>405</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 3, 13.

<sup>406</sup> Idem, *ibidem*. I, 3, 14.

<sup>407</sup> Idem, *ibidem*. I, 3, 15. Adiante, já durante a expedição militar, Ciro faz um elogio da equitação, mostrando as vantagens da prática para o exército. Na ocasião, Crisantas acrescenta algumas considerações ao discurso de Ciro. Recorre então à figura do centauro. Compara o cavaleiro ao centauro. Este, toma-o como aquele que planeja com a inteligência dos homens, executa as tarefas com as mãos e possui a velocidade do cavalo. O cavaleiro, contudo, argumenta, dispõe de vantagens. Montado, o cavaleiro pode fazer tudo o que faz um centauro; apeado, desfruta de muitas coisas boas inventadas pelo homem, interditas ao centauro pela união natural entre homem e cavalo. Enquanto o centauro conta apenas dois olhos e dois ouvidos, o cavaleiro, montado, verá com quatro olhos e ouvirá com quatro ouvidos — cf. Idem, *Ibidem*. IV, 3, 4-21.

<sup>408</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 4.

episódio, são também estimulados nas caçadas. A atividade da caça é especial, sobretudo, porque infundia nos jovens a coragem<sup>409</sup>, o gosto pela aventura e pela matança<sup>410</sup>. Consideremos o modo como o jovem Ciro relata a aventura, descrita no episódio em questão, aos companheiros de sua idade. Ao narrar a aventura, Ciro compara a experiência de caçar nos prados com a experiência de caçar nos parques do avô. Nos parques, diz, parecia-lhe caçar animais amarrados. O espaço era reduzido e os animais estavam já fracos, mancos ou mutilados. Nos prados, os animais eram fortes e belos, maiores, corriam sem restrições de espaço<sup>411</sup>. Ciro está, assim, cotejando a segurança e o perigo. Nos parques, os terrenos são conhecidos. O caçador não corre o risco de encontrar quaisquer obstáculos que lhe custe a vida. Os animais, fracos, não podem ser, também eles, perigosos. Facilmente, podem ser abatidos. Nos prados, por outro lado, não há segurança. Pode-se escolher dar caça a animais inofensivos, como corças, gazelas e carneiros selvagens. Mas a possibilidade de deparar-se com ursos, javalis, leões e leopardos, animais perigosos, estará sempre presente. A perseguição não poderá possuir extensão definida e os acidentes do terreno são imprevisíveis. O jovem Ciro prefere o perigo. No diálogo com os companheiros manifesta o desejo de voltar a experimentar a incerteza da perseguição e o prazer de atingir a vítima. Vê mesmo na morte algo de belo. Diz considerar mais belos os animais mortos caçados nos prados do que os vivos existentes nos parques. Ao caçar nos prados, Ciro teve a oportunidade de agir conforme a coragem, de experimentar o prazer da perseguição perigosa, da aventura e de viver a alegria de abater um animal. Ao alvejar a corsa, sabemos, ele sente alegria. Ainda que diante da censura, não pôde se conter. Era preciso sentir um pouco mais do prazer causado pelo perigo e da alegria ao matar um animal perseguido; era preciso, uma vez mais, usar da coragem necessária para enfrentar um animal. Estes elementos não são arrolados entre os que a caça exercita para a guerra. Para tematizá-los, Xenofonte prefere ilustrá-los, narrando o modo como eles se manifestaram no príncipe persa.

A analogia entre a caça e a guerra será recorrente na *Ciropédia*. Se, na juventude, a caça é para o jovem o treino para a guerra, na vida adulta a guerra é para o homem uma espécie de caçada ao inimigo. Dois episódios são ilustrativos. No capítulo quarto do livro quinto, o príncipe assírio decide empreender uma grande caçada, em comemoração as suas futuras núpcias. Fora informado de que nas fronteiras entre a Média e a Assíria havia grande quantidade de animais para caça. Para lá, então, partiu com um grande contingente de cavaleiros e peltastas, cuja função seria a de auxiliá-

---

<sup>409</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 2, 10.

<sup>410</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 8 e 11.

<sup>411</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 11.

lo na caça<sup>412</sup>. Pouco antes de dar início à caçada, muda os planos. Resolve saquear a Média<sup>413</sup>. A expedição seria, ainda, uma espécie de caçada, mas, mais proveitosa. Em lugar de abater feras, abateriam o inimigo. Ao invés das carnes das feras, conquistariam as riquezas dos inimigos. O episódio é, portanto, significativo. O príncipe assírio sai para caçar. Ele não deixa de cumprir o seu objetivo. Entre empreender uma caçada e fazer a guerra a diferença é tênue. Os perigos na guerra são mais numerosos, mas, também, maiores são as vantagens. Dispondo de um grande contingente de cavaleiros e de peltastas, o príncipe assírio não vê razões para deixar de mudar o seu objeto de caça.

Adiante, é Ciro quem sai à caça do inimigo. Desta vez, contudo, sabe que a caçada das feras se tornará uma caçada ao inimigo. O objetivo é capturar o rei armênio. Parte em direção aos montes da Armênia sob o pretexto de uma caçada de rotina. Por dois dias, permanece na atividade, abatendo pequenos e grandes animais<sup>414</sup>. Ao final do segundo dia, recebe a notícia da chegada das tropas enviada pelo tio, como reforço<sup>415</sup>. Eis o momento de fazer o cerco a um outro tipo de animal. Atribui a Crisantas, um de seus comandantes, a liderança de metade das tropas e a missão de tomar as montanhas nas quais o rei armênio costumava se refugiar, quando ameaçado. O local era vastamente arborizado, de tal modo que a presença de Crisantas e das tropas estaria oculta<sup>416</sup>. Disfarça soldados de andarilhos. Estes deveriam assegurar o sucesso do artifício. Para tanto, autoriza-os a caçar os armênios com os quais se deparassem. Assim avançando, deveriam, por fim, tomar as serras armênias<sup>417</sup>. Empreendidas estas providências, o cerco estaria completo. Restava a Ciro avançar para o palácio real, junto de outras tropas<sup>418</sup>. Durante uma caçada, os participantes exercem diferentes tarefas. Há os batedores, aqueles que vasculham montes e prados com o intuito de agitar os animais, fazendo-os deixar os esconderijos e sair em fuga. Enquanto os batedores agitam os animais, outros armam redes para capturá-los. Se o fim não for a captura, mas o abate dos animais, os batedores agitam os animais para que os caçadores propriamente os alvejem, com flechas e dardos. Por exemplo, no episódio antes mencionado, o príncipe assírio se fizera

---

<sup>412</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 4, 16.

<sup>413</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 17.

<sup>414</sup> Idem, *ibidem*. II, 4, 20.

<sup>415</sup> Idem, *ibidem*. II, 4, 21.

<sup>416</sup> Idem, *ibidem*. II, 4, 22.

<sup>417</sup> Idem, *ibidem*. II, 4, 23.

<sup>418</sup> Idem, *ibidem*. II, 4, 24.



acompanhar de cavaleiros e peltastas para dispor de batedores, enquanto ele próprio e, possivelmente, alguns companheiros, abateriam os animais. Ao narrar a caçada que Ciro realizava nos montes armênios, Xenofonte descreve o mesmo procedimento. Esta estratégia de caçada, Ciro transpõe para a estratégia de captura do rei armênio. É o príncipe persa quem esclarece o paralelo, ao instruir Crisantes sobre a empreitada. Ciro seria o batedor e Crisantes o armador<sup>419</sup>. Ao avançar para o palácio real, Ciro estaria expulsando a caça de seu esconderijo. Se a caça fugisse, Crisantes, ao tomar as montanhas armênia, obstruiria os caminhos de fuga e asseguraria a captura do inimigo caçado. Nas instruções seguintes, Ciro retoma a analogia<sup>420</sup>. Aconselha Crisantes a evitar os seus hábitos de caça. Crisantes costumava passar as noites em vigília durante as caçadas. Ciro lembra-o de dar repouso aos soldados. Crisantes gostava de seguir pelos caminhos guiado apenas pelo percurso feito pelo animal perseguido. Ciro insiste que ele siga o caminho mais curto até as montanhas. Crisantes galopava livremente no encaço da caça. Ciro recomenda marchar sem pressa. É imprescindível a discrição. Tropas à galope mais facilmente seriam notadas.

O Ciro que agora faz da guerra uma caça ao inimigo não é mais temerário. Xenofonte alude a esta característica do jovem Ciro em duas ocasiões. A primeira ocasião diz respeito ao episódio da caçada meda de Ciro. A segunda, ao episódio do primeiro feito militar de Ciro. Na oportunidade, ele contava quinze ou dezesseis anos de idade. O príncipe assírio, lembremos, decide dar caça aos medas, em lugar das feras. À notícia do saque, Astíages organiza, às pressas, uma pequena tropa e parte para o embate com o inimigo, seguido pelo filho com uma cavalaria. Ciro, por sua vez, surpreende o avô<sup>421</sup>. Ele não fora convocado para a operação, mas surge a cavalo, no campo de batalha, paramentado para a guerra, acompanhado de sua guarda. Sem dar atenção à surpresa do avô, pede informações sobre a posição do inimigo. Recebe-as e acaba por sugerir, então, uma nova estratégia. Recomenda que apenas parte das tropas ataque o inimigo. A outra parte permaneceria junto ao avô, cumprindo a tarefa de impedir o avanço dos assírios sobre o território meda. A estratégia é bem recebida<sup>422</sup>. Ciro, de imediato, alinha-se às tropas responsáveis pelo ataque. Ordenado o embate, Ciro dispara contra o inimigo. No entanto, o que vê Astíages, em seguida, é temeridade no comportamento de Ciro. Ele e os que o acompanhavam logram afugentar o inimigo. Mas, não satisfeitos com êxito, insistem na perseguição dos assírios. Ciro, para a felicidade do avô,

---

<sup>419</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. II, 4, 25.

<sup>420</sup> Idem, *ibidem*. II, 4, 26-29.

<sup>421</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 18.

<sup>422</sup> Idem, *ibidem*. II, 4, 19.

retorna sem ferimentos. Por fim, a vitória meda<sup>423</sup>. Diante da vitória, Astíages tem dúvidas quanto ao modo de proceder com relação a Ciro<sup>424</sup>. Adequado seria elogiá-lo pela sugestão e execução da estratégia responsável pela vitória ou censurá-lo pela temeridade? No caso de Ciro, a temeridade fora sempre recompensada com o êxito. Arriscando-se, ele logrou abater animais, durante a caçada e, adiante, expulsar o inimigo assírio. Afinal, ainda jovem, era já um caçador e um guerreiro habilidoso. A sua temeridade compõe-lhe apenas o retrato da juventude. Xenofonte não deixa de pintá-lo sempre como virtuoso. Mas, o menino Ciro não deixa de apresentar características típicas de uma criança. O jovem Ciro, por sua vez, é também apresentado com os elementos próprios à faixa etária.

Por exemplo, lembremos que as considerações do menino sobre os hábitos dos medas à mesa, levam Astíages ao riso. O rei ri do jeito desenvolto do neto, do uso franco e sem pudores da palavra feito pelo neto. Este modo, por vezes impertinente, pelo qual o menino se expressa, é atribuído a sua condição de criança. Eis a razão pela qual certos gracejos lhes são permitidos. Ao homem feito, à mesa de um rei, não seria adequado censurar os hábitos do anfitrião. O episódio do banquete meda, porque narra a experiência de um persa à mesa do soberano meda, apresenta-se como oportunidade privilegiada para Xenofonte oferecer o cotejo dos hábitos alimentares entre persas e medas. Mostra-se, também, ocasião adequada para enfatizar o modo de vida conforme a *enkráteia* do ainda menino Ciro. Entretanto, a maneira como Xenofonte constrói a narrativa, acaba por torná-la, também, motivo para desenvolver os traços que compõem o retrato da criança que fora Ciro. Xenofonte não faz um simples cotejo de hábitos à mesa entre persas e medas. Ele constrói um episódio no qual um menino persa reage de um modo muito específico à mesa de um meda. O cotejo nos é apresentado, por exemplo, por meio da estranheza do menino diante da fartura à mesa do avô. Para caracterizar a *enkráteia* do menino, Xenofonte não o faz recusar simplesmente os alimentos refinados que lhes são oferecidos. Ele usa da palavra de modo livre, sem censuras, ao perguntar pelas razões que levam o avô a criar tantos obstáculos para se alimentar<sup>425</sup>.

---

<sup>423</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 4, 20-23.

<sup>424</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 24.

<sup>425</sup> É possível considerar que nas palavras do menino Ciro temos, na verdade, o discurso de um adulto. Xenofonte estaria a falar por meio das palavras do menino Ciro? Uma crítica tão elaborada ao modo de vida longe da *enkráteia* poderia ser elaborada por uma criança? Ainda que seja Xenofonte a falar pelo menino Ciro, importa-nos o fato de que Xenofonte quis retratar o menino Ciro como uma criança habituada à vida conforme a *enkráteia*. Xenofonte parece estar convicto de que a formação adequada pode guiar os homens a um certo modelo de vida. O menino Ciro tal como retratado na *Ciropédia* seria exemplo da pertinência dessa sua convicção.

Ainda durante o banquete, outro passo marca o uso livre da palavra que apenas à criança poderia ser permitido. O menino, sabemos, diz preferir alimentar-se apenas de pães e carnes. O quinhão de carne que lhe é oferecido reparte entre os servidores de Astíages. Deixa, porém, de ofertar uma parte a Sacas, escanção do rei. Astíages pergunta ao neto, então, porque deixara ele de premiar também a Sacas. Ciro, de modo vivaz e sem pudores, como era próprio a uma criança, não justifica o seu comportamento. O menino prefere oferecer uma nova indagação ao avô. Pergunta pelas razões que faziam com que Sacas fosse estimado pelo rei. Astíages alude à excelência com que Sacas desempenhava as suas tarefas, servindo com graça e destreza o vinho<sup>426</sup>. Diante da resposta, Ciro pede ao avô permitir que ele próprio, Ciro, sirva o vinho. O menino emula com habilidade o desempenho de Sacas. Ele também quer se fazer estimado pelo rei. Todos riem da atuação exemplar do menino. Os seus comentários, porém, estão por se completar. Ele acrescenta que não apenas emula adequadamente o procedimento de Sacas, como o supera no bom desempenho da tarefa. Não experimentara do vinho, antes de servi-lo ao avô, como fazia o escanção<sup>427</sup>. Astíages quer saber porque assim procedera o neto. Ciro explica. Tinha medo que o vinho estivesse envenenado. Justifica o temor recordando os banquetes passados. Somente o veneno poderia explicar a reação dos convivas após o consumo do vinho. Ciro está a associar as ações realizadas e as palavras ditas pelos convivas em meio a embriagues ao resultado do efeito de um veneno. Sacas, responsável pelo preparo do vinho, deveria ser, portanto, o autor do envenenamento<sup>428</sup>. A consideração dá ensejo, sabemos, às críticas do menino ao consumo desmedido do vinho. Contudo, no passo, Xenofonte nos introduz um menino com certas características, um menino que rivaliza com Sacas pelo amor do avô, que brinca e fala com facilidade. Ciro não falava somente com desenvoltura, como também falava sem censuras. Xenofonte esforça-se, ainda, em mostrar que a verborragia do menino não o tornava inconveniente. Procura mesmo encontrar as causas do comportamento. Talvez a educação o explicasse. Informa-nos que o mestre forçava-o a relatar o que fazia. Talvez o comportamento fosse a manifestação do gosto de aprender. O menino costumava perguntar pela razão de ser de todas as coisas<sup>429</sup>. A especificidade é apresentada de modo positivo. É por meio dela que o menino desenvolve-se na loquacidade. Mas, ela também é o fio condutor que explicita o amadurecimento do menino. Na medida em que cresce e nele se anuncia a barba, a verborragia desaparece. O pudor, finalmente, o alcança. O jovem corava diante de pessoas mais velhas. Falava menos e mais

---

<sup>426</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 3, 8.

<sup>427</sup> Idem, *ibidem*. I, 3, 9.

<sup>428</sup> Idem, *ibidem*. I, 3, 10.

<sup>429</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 3.

calmamente. Na verdade, tornara-se demasiado tímido<sup>430</sup>. Embora quando criança não fosse tido por inconveniente, não convinha a um homem feito falar sem censuras. E, ainda que o acanhamento não o tornasse desagradável — Xenofonte diz que, na juventude, era ele afável nas conversas — não seria vantajoso a um homem feito não contar a habilidade com as palavras. Assim, Xenofonte nos dá a conhecer mais um passo em seu amadurecimento. Após o episódio da caçada meda, sabemos, Ciro relata a aventura aos companheiros. Pergunta-lhes ao final se consideravam que teriam permissão dos pais para acompanhá-lo em novas caçadas. Os companheiros sugerem que a permissão lhes seria dada se Astíages assim o quisesse. Quem poderia interceder em favor dos rapazes, junto a Astíages? Todos concordam que melhor *embaixador* do que Ciro não haveria<sup>431</sup>. O jovem, no entanto, lembra que não era mais capaz de falar ao avô como antes. Teme, inclusive, tornar-se um homem inútil e débil, tamanho era o seu acanhamento. Ciro não seria mais capaz de cumprir o que lhe cabia? Eis a questão posta pelas considerações dos companheiros, frente à resposta de Ciro. O jovem vence a timidez. Busca estimular em si a coragem e, enfim, fala ao avô<sup>432</sup>. Era preciso que Ciro fosse capaz de vencer o acanhamento. Se a chegada do pudor é bem vinda, se Ciro passa a falar de forma comedida, o comedimento, todavia, não poderia torná-lo incapaz de expressar os seus desejos. É necessário, assim, apresentar, em um novo episódio, como Ciro vai superar a timidez.

Se a verbosidade é uma das marcas do retrato do menino Ciro, a temeridade será uma das características do jovem Ciro. A *Ciropédia* retrata o governante perfeito. Este governante, na meninice e na juventude, contava já as virtudes que o tornarão, homem feito, um paradigma. Para tornar crível o retrato do menino e do jovem que se pinta, Xenofonte não poderia deixar de lhe atribuir elementos próprios a cada faixa etária. Porém, mesmo as características que serão superadas, ao serem inicialmente apresentadas, não o são de modo apenas negativo. Ciro falava demais, mas isso lhe dava o treino na loquacidade. Ciro era temerário, porém isso não o impediu de ser bem sucedido em suas empreitadas. Como soldado e comandante, a temeridade da juventude de Ciro dará lugar à ousadia planejada e à criatividade estratégica.

Na *Ciropédia*, veremos Ciro constantemente preocupado em aplicar a melhor estratégia para capturar ou para vencer o inimigo, como no episódio da caçada ao rei armênio. Ciro se mostrará,

---

<sup>430</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 4, 4.

<sup>431</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 12.

<sup>432</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 13.

ainda, engenhoso em aperfeiçoar máquinas e equipamentos de guerra. Por exemplo, uma vez aliado a Tigrane, o príncipe armênio, aos assírios Góbrias e Gadatas, ao suso Abradatas e, sempre com o apoio do tio, Ciro proporá melhoramentos aos carros de guerra. Ademais inventará uma nova máquina de guerra; uma torre puxada por duas quadrigas de bois, capaz de transportar vinte soldados. Recolhera camelos dos amigos e capturara outros. E os fez serem montados por dois arqueiros cada. Xenofonte afirma que os melhoramentos propostos aos carros de guerra e as torres criadas por Ciro foram adotadas por todos os seus sucessores. Os camelos, contudo, assustavam os cavalos dos inimigos, de tal modo que os arqueiros não logravam alvejar quaisquer homens. Assim, deixaram de ser usadas na guerra<sup>433</sup>.

Mas, o Sócrates de Xenofonte, em *Memoráveis*<sup>434</sup>, diz que a estratégia é apenas um dos elementos que compõe a arte militar. Cambises defende a mesma ideia, em *Ciropédia*<sup>435</sup>. No diálogo com Ciro, a caminho da Média, já referido, menciona outros elementos desta mesma arte. O que veremos ao longo da narrativa da *Ciropédia* é um comandante, Ciro, que põe em prática estes elementos. Por exemplo, Cambises adverte o filho de que é dever do comandante ocupar-se com a saúde dos soldados. É necessário dar tratamento aos doentes e aos feridos. A narrativa da expedição militar da *Ciropédia* é diversa daquela que encontramos em *Anabase*. Aqui as condições da retirada são quase sempre adversas. Com frequência é necessário providenciar cuidados para os feridos e para os doentes. Na *Ciropédia*, não há registros da doença dos soldados e raramente é preciso cuidar dos feridos. O exército de Ciro conhece, sobretudo, vitórias. Dois episódios alongam-se em referências aos feridos. O primeiro episódio<sup>436</sup> termina em risos. O episódio menciona ferimentos causados em um treino militar. Xenofonte conta que, certa vez, Ciro convidara um taxiarca e sua companhia para um jantar. Na ocasião, o taxiarca refere-se a um exercício que realizara com a tropa. Dividira a companhia, sob seu comando, em dois grupos. Ao primeiro grupo forneceu armaduras, escudos e pedaços de paus. O segundo grupo, armou-o apenas com torrões de terra. No embate, o grupo armado de torrões logrou, por vezes, alvejar as pernas e os braços dos adversários. Mas, sob a proteção do escudo e da armadura, o primeiro grupo avançou. Os do segundo grupo caíram sob os golpes de pedaços de pau. O embate terminou em risadas. Ao se deparar com os

---

<sup>433</sup> Sobre os melhoramentos e as invenções de Ciro quanto aos equipamentos de guerra, cf. Xenofonte. *Ciropédia*. VI, 1, 19-22, 30, 52-55; VI, 2, 4-8; VII, 1, 47-49.

<sup>434</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. III, 1, 4-6.

<sup>435</sup> Idem. *Ciropédia*. I, 6, 12-14.

<sup>436</sup> Cf. Idem, *ibidem*. II, 3, 17-20.

feridos em sua tenda, para o banquete, Ciro junta-se à risadas. Todos se divertem com a lembrança do exercício, apesar dos ferimentos que ainda traziam. O segundo episódio<sup>437</sup> não se resolve no humor. Tropas assírias haviam cercado Gádatas, aliado de Ciro, e sua tropa. Os soldados feridos, mortos e aprisionados, já se faziam contar. Felizmente, Ciro, acompanhado de parte de seu exército, surge no horizonte. Gádatas e alguns sob sua liderança, enfim, são salvos. No entanto, o comandante dos cadúsios, que estava na retaguarda do exército de Ciro, não participa do ataque aos assírios. A sua função, na ocasião, era mesmo outra. Mas, tomado pelo desejo de realizar um grande feito, decide por uma incursão na direção da Babilônia. É, porém, surpreendido pelo rei assírio e um numeroso exército. O comandante e muitos soldados são mortos; outros são feitos prisioneiros. Aqueles que logram escapar, feridos, alcançam o acampamento de Ciro. O príncipe não fora responsável pela derrota dos aliados. A ambição do comandante cadúsio foi a responsável. No entanto, Ciro cumpre a tarefa de cuidar dos feridos e, pessoalmente, trata dos ferimentos. Recolhe alguns dos soldados feridos em sua própria tenda e durante toda a noite lhes oferece assistência. Os demais, encaminha aos cuidados de outros.

O pai, Cambises, ensinara mais. Era dever do comandante dar tratamento aos doentes e aos feridos, contudo, dever maior era prevenir a doenças<sup>438</sup>. Para tanto, sugere a Ciro ocupar-se da higiene do acampamento. Adiante, Ciro procura realizar o conselho paterno. Oferece bons alojamentos aos soldados. Lembra a eles da importância dos remédios. Leva médicos para a expedição militar<sup>439</sup>. E ao estabelecer-se em sua corte, na Babilônia, estende estes cuidados a todos os súditos. Chama para sua corte médicos reconhecidamente hábeis e instala um sistema de saúde, para cuidar dos enfermos e prevenir as doenças<sup>440</sup>.

O pai o adverte, ainda, em relação aos cuidados com as rendas do exército e com o abastecimento de alimentos da tropa<sup>441</sup>. Os soldados não podem deixar de ser alimentados. Famintos, se revoltarão contra o comandante. Por isso, também, é preciso estar atento aos custos da expedição. Ciaxares teria se comprometido a fornecer os proventos necessários. Cambises adverte. É necessário buscar outras fontes de renda para o caso de os recursos de Ciaxares se mostrarem insuficientes.

---

<sup>437</sup> Cf. Xenofonte. *Ciropédia*. V, 4, 1-6; 15-18.

<sup>438</sup> Idem, *ibidem*. I, 6, 16.

<sup>439</sup> Idem, *ibidem*. I, 6, 15.

<sup>440</sup> Idem, *ibidem*. VII, 2, 24-25.

<sup>441</sup> Idem, *ibidem*. I, 6, 9-12.

Recomenda, por exemplo, a pilhagem. Novas rendas devem ser providenciadas constantemente. Ciro aprendeu a lição. Não há registro na *Ciropédia* de situações nas quais os soldados permaneceram sem alimentos ou sem o soldo. No caso de deslocar a tropa, a primeira ordem de Ciro refere-se aos cuidados com os mantimentos. A preocupação de Ciro com a obtenção de rendas será recorrente<sup>442</sup>. Quando não pode se socorrer dos recursos do tio, recorre aos aliados e à pilhagem<sup>443</sup>.

Cambises lembra ao filho que os soldados não podem permanecer ociosos. Um exército inativo é mais dispendioso: desperdiça os alimentos e não adquire bens. Cambises sugere, assim, não descuidar do treino militar dos soldados. Ciro segue o conselho do pai. Levara consigo também persas do povo. Por isso, ocupa-se em treiná-los adequadamente. E, adiante, instituirá competições e prêmios para estimular o constante exercício físico de todos os soldados. O pai lembra ainda outras lições importantes. Adverte sobre a necessidade de manter obediente o exército<sup>444</sup>. A lição era já conhecida de Ciro. Aos meninos, na Pérsia, conta Xenofonte, além da *enkráteia* era ensinada a obediência<sup>445</sup>. O pai, contudo, esclarece que Ciro era experiente apenas no meio de obter a obediência imposta. Aprendera a obedecer ao pai, aos mestres e à lei; aprendera, enfim, a obedecer a autoridade. Mas, agora, era preciso aprender o caminho para obter de seus homens a obediência espontânea. Somente a ela adeririam os homens na adversidade<sup>446</sup>. Cambises argumenta que os homens obedecem àqueles que consideram saber mais do que eles. Os doentes obedecem às prescrições dos médicos porque consideram que estes sabem mais sobre a saúde e a doença do que eles. Os marinheiros obedecem aos pilotos porque pensam que o piloto conhece melhor do que eles o caminho da viagem<sup>447</sup>. Ciro deve fazer crer aos subordinados ser mais sábio do que eles. Como convencer os soldados de que o seu comandante os supera em sabedoria? Eis a pergunta de Ciro ao

---

<sup>442</sup> Cf., por exemplo, Xenofonte. *Ciropédia*. II, 4, 9-12.

<sup>443</sup> Cf. por exemplo, Idem, *ibidem*, VI, 1, 24; VI, 3, 3-4.

<sup>444</sup> Idem, *ibidem*. I, 6, 19.

<sup>445</sup> Idem, *ibidem*. I, 2, 8; I, 6, 20.

<sup>446</sup> Idem, *ibidem*. I, 6, 21.

<sup>447</sup> Cambises repete o conteúdo da lição do Sócrates de Xenofonte, em *Memoráveis*, III, 6, 16-18; III, 9, 10-11. Os homens se deixam guiar por aquele que mostra proficiência em uma determinada arte. Para ilustrar o seu ponto de vista, Cambises usa os mesmos argumentos dos quais se valeu Sócrates, em *Memoráveis*, III, 9, 10-11. O repertório de exemplos de Sócrates é, apenas, mais amplo (cf. também p. 75-77 do capítulo 2). No entanto, nas *Memoráveis*, a lição diz respeito à arte política e não ao comando militar. Ocorre que à arte política é subordinada o comando militar. Ademais, ambas possuem um importante ponto comum: dizem respeito à difícil tarefa de liderar os homens. Não é por acaso, portanto, que veremos Ciro colocar em prática, primeiro no comando militar, os conselhos que Simônides oferece a Hierão sobre a arte política.

pai. Cambises responde. Só há um meio de parecer o mais sábio: ser de fato o que aparenta ser<sup>448</sup>. Ora, essa é também a lição socrática<sup>449</sup>. Não há um caminho curto para a virtude. A virtude de um homem só pode ser reconhecida se ele for, de fato, virtuoso. Não é possível sustentar a fraude. Do mesmo modo, o único meio de ter uma habilidade reconhecida é sendo mesmo habilidoso. Se Ciro quer a obediência de seu exército, deve apressar-se em adquirir todos os conhecimentos necessários ao comando militar. Ciro, uma vez mais, não descuida da lição. Não há deserções ou rebeliões no exército de Ciro. Os seus homens jamais se levantaram contra ele. E ao longo da expedição, ganhará mesmo novos e fiéis aliados.

Ciro sabia, ainda, exortar os homens à batalha e à vitória. São vários os discursos registrados nos quais vemos Ciro encorajar o seu exército. Como nos discursos feitos pela personagens Xenofonte, na *Anabase*, Ciro ocupa-se em enfatizar que os deuses lhes são favoráveis e em salientar as desvantagens do inimigo, ainda que, eventualmente, o adversário esteja em vantagem real.

Sobre o comando militar, Ciro é lembrado pelo pai de mais uma lição, aquela que concerne à piedade. O governante perfeito de Xenofonte é também pio.

## O PÍO

Ciro era piedoso. Na *Ciropédia*, conhecemos o que ele entende ser a prática da piedade. A ocasião é aquela da conversa entre Ciro e Cambises. A conversa, como dissemos, é uma rememoração de diálogos passados, nos quais Cambises ensinara algo ao filho. Sobre a piedade, várias foram as lições. Estas lições seguem de perto as considerações do Sócrates xenofôntico sobre o tema. Ciro põe em prática a piedade do Sócrates de Xenofonte. Por exemplo, Cambises ensinara ao filho que vivem melhor os homens que reconhecem os que os deuses lhe deram do que os que ignoram estes presentes. Cambises, no entanto, não explica por que razão vivem melhor os homens capazes de reconhecer os presentes dos deuses<sup>450</sup>. Esta explicação, parece-nos, encontramos em *Memoráveis*. Aqui, antes, Sócrates ensina quais sejam os presentes dos deuses aos homens. Na ocasião, o diálogo se dá entre Sócrates e Aristodemo. Sócrates sabia que Aristodemo não oferecia preces e sacrifícios aos deuses e não se valia da adivinhação. Aristodemo zombava mesmo daqueles que recorriam aos

---

<sup>448</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 6, 22.

<sup>449</sup> Cf. Idem. *Memoráveis*. I, 7. Agesilau pautava suas ações pelo mesmo princípio — cf. Idem. *Agesilau*. 11, 9.

<sup>450</sup> Idem. *Ciropédia*. I, 6, 5.



deuses<sup>451</sup>. Sócrates, assim, considera adequado lembrar a Aristodemo dos presentes dos deuses aos homens. Foram os deuses que proveram os homens de olhos para ver, de ouvidos para ouvir, de narinas para sentir os odores, da língua para distinguir o doce do amargo. Em sua bondade, os deuses proveram os homens de pálpebras para proteger os olhos da luz intenso, de cílios para proteger os olhos do vento e do suor que escorre pela testa. A inteligência divina proveu os homens de dentes cortantes e outros capazes de triturar os alimentos. A boca, por meio da qual recebemos os alimentos que nos agradam, a fez localizar-se próxima aos olhos e as narinas. Os canais pelos quais pomos as dejeções, que nos repugnam, localizou-os distante do olhos e das narinas<sup>452</sup>. Aos homens, os deuses concederam a habilidade de manterem-se de pé, de tal modo que podemos ver mais longe e melhor nos guardarmos dos perigos. Presentearam-nos, também, com as mãos, permitindo-nos realizar inúmeras tarefas impossíveis aos demais animais. A língua do homem é, ainda, a única cujos movimentos lhe permite a habilidade de comunicar-se pela fala. Os prazeres do amor, aos demais animais, a divindade permitiu gozar em uma só estação do ano. Ao homem foi concedido dele sempre desfrutar<sup>453</sup>. Dotaram o homem da habilidade de prevenir-se do frio e do calor, da fome e da sede, a habilidade de curar as doenças, de restabelecer a força do corpo pelos exercícios e a habilidade de recordar o que viu, ouviu e aprendeu. Para os homens, os deuses providenciaram não apenas o corpo, mas, também, a alma, a mais perfeita delas, porque capaz de reconhecer a existência dos deuses<sup>454</sup>. Os deuses são os artistas mais dignos de admiração. Enquanto Homero merece ser admirado pela excelência na épica, Melanípedes no ditirambo, Sófocles na tragédia, Policleto na estatuária e Zêuxis na pintura, os deuses merecem ser admirados pela excelência com que fizeram do homem um ser animado e inteligente<sup>455</sup>. A grandeza da divindade não se apresenta apenas nos presentes dados ao homem. É dela atributo tudo ver e ouvir simultaneamente, estar em toda parte e de tudo ocupar-se<sup>456</sup>. Ou, como quer Cambises, os deuses, porque são eternos, tudo sabem sobre o passado, o presente e o futuro<sup>457</sup>. Os homens que reconhecem os presentes que lhes deram os deuses, reconhecem, deste modo, o seu poder. Sabem, portanto, que as ações solitárias, se não são visíveis aos homens, são conhecidas pelos deuses. Logo, aquele que reconhece o poder dos

---

<sup>451</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. I, 4, 2.

<sup>452</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 5-6.

<sup>453</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 11-12.

<sup>454</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 13.

<sup>455</sup> Idem, *ibidem*. I, 4, 3-4.

<sup>456</sup> Idem, *ibidem*. I, 1, 19; I, 4, 18.

<sup>457</sup> Idem. *Ciropédia*. I, 6, 46.

deuses procurará se abster da ação ímpia e injusta e de tudo o que for reprovável<sup>458</sup>, e viver conforme a virtude. E para o Sócrates de Xenofonte, sabemos, a vida guiada pela virtude se confunde com o bem viver.

É possível, portanto, que a explicação socrática esclareça o sentido da afirmação de Cambises. De fato, as demais considerações de Cambises a respeito da piedade assemelham-se às exortações do Sócrates das *Memoráveis*. Nesse texto, Sócrates alude às matérias sobre as quais se deve consultar os deuses. Há que consultar os deuses somente sobre aquelas coisas cujo resultado é incerto<sup>459</sup>. Por exemplo, aquele que semeia a terra, não sabe quem se beneficiará dos frutos que obtiver. Aquele que constrói uma casa, não sabe quem nela habitará. O político não sabe se convém à cidade o modo como governa. O recém-casado não sabe se desposou uma mulher que o fará feliz ou que lhe trará desgostos<sup>460</sup>. Em todos os assuntos, arquitetura, metalurgia, agricultura, política, cálculo, administração e arte militar, há elementos cuja inteligência humana fora habilitada pelos deuses a aprender<sup>461</sup>. Assim, não há porque consultar os deuses sobre se devemos confiar o carro ao cocheiro hábil ou inapto, se devemos entregar o navio ao bom ou ao mau piloto<sup>462</sup>. A inteligência humana é capaz de saber que o melhor guia para o carro é o cocheiro hábil e que o melhor comandante para o navio é aquele que sabe pilotar. É esse também o conselho de Cambises ao filho<sup>463</sup>. Aos deuses não é legítimo solicitar o que a inteligência e o esforço do homem podem providenciar ou prever. Eis o critério para discernir, ainda, que bens devem ou não ser solicitados aos deuses. Ciro aprendeu a lição e sabe que aquele que não sabe montar não pode pedir a vitória no embate entre cavalarias. Aquele que não aprendeu a atirar flechas, não pode esperar que os deuses lhe concedam a vitória no combate entre arqueiros. Ao que não sabe pilotar, não cabe pedir aos deuses boa viagem. Ao que nada conhece da arte da agricultura, não é lícito pedir boa colheita<sup>464</sup>. Em ambos os textos, portanto, a ideia que se defende é aquela segundo a qual dos deuses, os homens não podem esperar aquilo que cabe à competência humana realizar. Sobre o que não é dado aos homens conhecer, é lícito

---

<sup>458</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. I, 4, 19.

<sup>459</sup> Idem, *ibidem*. I, 1, 6-7.

<sup>460</sup> Idem, *ibidem*. I, 1, 8.

<sup>461</sup> Idem, *ibidem*. I, 1, 7.

<sup>462</sup> Idem, *ibidem*. I, 1, 9.

<sup>463</sup> Idem. *Ciropédia*. I, 6, 23.

<sup>464</sup> Idem, *ibidem*. I, 6, 5-6.

consultar os deuses. O que apenas com recursos humanos não podem realizar os homens, é legítimo pedir aos deuses. Aquele que procede de modo distinto, age com impiedade.

Cambises tomou providências para fazer de Ciro independente no que diz respeito à adivinhação. Encaminhou-o para junto daqueles que pudessem ensiná-lo a interpretar sozinho os sinais divinos. Deste modo, Ciro não correria o risco de ser enganado por quaisquer arúspices ou de, na ausência de intérpretes, desconhecer o conselho dos deuses<sup>465</sup>. O cuidado de Cambises era necessário. Lembremos o exemplo de Xenofonte, na *Anabase*. Ele fora traído por um arúspice. Na verdade, na ocasião o intérprete não lera de modo equivocado os sinais dos deuses, mas fizera correr a notícia de que Xenofonte consultara os deuses sobre matéria diversa daquela sobre a qual, de fato, versara a consulta<sup>466</sup>. Claramente, Cambises faz Ciro buscar independência na interpretação dos sinais divinos. Independência similar àquela representada por Sócrates. É certo que o caso de Sócrates é especial. Ele contava com um *daimon* que lhe dava sinais. Retomemos as considerações de Xenofonte sobre a piedade socrática em *Memoráveis*. Entre as acusações que levaram à condenação de Sócrates à morte por cicuta estava a de introduzir novos deuses no quadro de divindades da cidade<sup>467</sup>. Xenofonte o defende da acusação, no primeiro capítulo do livro inicial das *Memoráveis*. Para tanto apresenta dois principais argumentos. O primeiro argumento busca mostrar que Sócrates era piedoso. Sócrates realizava sacrifícios aos deuses em casa, mas, também, em altares públicos. Ele recorria, ainda, abertamente, como tantos outros atenienses, à adivinhação. A piedade, Sócrates praticava publicamente<sup>468</sup>. O segundo argumento procura fazer uma associação entre o *daimon* socrático e a prática da adivinhação. O *daimon* socrático é apresentado apenas como um outro modo de conhecer o conselho divino. Há aqueles que recorrem ao voo das aves, Sócrates dispunha de seu *daimon*<sup>469</sup>. Na *Apologia* xenofônica, Sócrates refere a mesma associação. Todos, enfim, recorrem às vozes. O que seriam os gritos dos pássaros e os trovões senão vozes? É pela voz que a Pítia nos dá a conhecer a vontade do deus<sup>470</sup>. Se alguns ouvem a voz dos pássaros, outros preferem a do trovão. Há, ainda, os que ouvem a voz da sacerdotisa de Delfos e Sócrates, por sua vez, toma suas decisões com base na voz de seu *daimon*. Mas Sócrates não precisa de intérpretes. O *daimon*

---

<sup>465</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 6, 2.

<sup>466</sup> Cf. Idem. *Anabase*. V, 6 (ver, também, p. 50-52 do capítulo 1).

<sup>467</sup> Idem. *Memoráveis*. I, 1, 1. Ver, também, Idem. *Apologia a Sócrates*. 10 e 12.

<sup>468</sup> Idem. *Memoráveis*. I, 1, 2; cf., também, Idem, *ibidem*. I, 3, 1 e 3. Ver, ainda, Idem. *Apologia a Sócrates*. 11-12.

<sup>469</sup> Idem. *Memoráveis*. I, 1, 2-4.

<sup>470</sup> Idem. *Apologia a Sócrates*. 12-13.

socrático era já o sinal e a voz do interprete. Ciro não possui um *daimon*, mas emula a independência socrática na medida em que é capaz de interpretar o sinal divino, sem o auxílio de quaisquer arúspices. Ciro ouve o grito dos pássaros e a voz do trovão; Ciro recorre às entranhas das vítimas. Desses sinais, contudo, é o intérprete.

Aos conselhos do pai, segue-se a prática da piedade. Ciro constantemente sacrifica aos deuses. Antes de partir em expedição militar para a Média, verifica se os deuses lhes são propícios<sup>471</sup>. Oferece então sacrifícios. Na fronteira entre a Pérsia e a Média, Ciro e o pai realizam preces aos deuses persas. Pediam escolta divina na transposição da fronteira. Ultrapassada a linha fronteira, realizam novas preces. Desta vez, aos deuses medas, para que os recebessem de forma benevolente<sup>472</sup>. Como na *Anabase*, também na *Ciropédia*, o exército segue na medida em que os deuses se mostram propícios aos objetivos que se pretende alcançar. Por exemplo, durante a expedição militar (capítulos 2 ao 7), se é o tempo de atacar o inimigo, consultam-se os presságios divinos<sup>473</sup>. Para selar pactos de alianças, busca-se na divindade a testemunha<sup>474</sup>. Por ocasião de banquetes e celebrações, sacrifica-se aos deuses<sup>475</sup>. Registram-se, ainda, os sacrifícios realizados como agradecimento<sup>476</sup>. Já estabelecido na Babilônia, para mostrar quão piedoso era, Ciro estabelece uma congregação de magos. Os deuses lhe haviam concedido grande fortuna e ventura, por isso grande também era sua gratidão e respeito para com a divindade. Com os magos, entoava hinos a todos os deuses, ao amanhecer. E, com frequência, imola aos deuses as vítimas que os magos lhe indicavam<sup>477</sup>.

O modo como Ciro expressa a sua piedade segue de perto a concepção do Sócrates xenofônico sobre o tema. E revela, por isso, a consciência da precariedade da condição humana. Sem o auxílio divino, os homens nada podem. Se os deuses não lhes forem favoráveis, a desventura é certa. Esse elemento é importante. Para o êxito no caminho da virtude, dissemos, dois elementos aparecem como fundamentais, em Xenofonte. O desenvolvimento pleno do homem, na virtude, depende da

---

<sup>471</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 6, 1.

<sup>472</sup> Idem, *ibidem*. II, 1, 1.

<sup>473</sup> Idem, *ibidem*. II, 4, 19; III, 3, 21-22; III, 3, 34-35; III, 3, 57; IV, 3, 1; VI, 4, 1; VI, 4, 12-13; VII, 1, 1.

<sup>474</sup> Cf., por exemplo, Idem, *ibidem*. IV, 3, 5.

<sup>475</sup> Cf., por exemplo, Idem, *ibidem*. II, 3, 1.

<sup>476</sup> Idem, *ibidem*. IV, 5, 14; V, 3, 4; VII, 5, 32; VII, 5, 35.

<sup>477</sup> Idem, *ibidem*. VIII, 1, 23.

*physis*, referida a uma alma e a um corpo bem constituídos, e da boa *paideia*. Mas, nenhum homem, por melhor que seja a sua *physis* e por mais adequada que tenha sido a sua *paideia*, será bem sucedido no comando dos homens se não dispuser do auxílio da divindade. Por isso, o governante paradigmático de Xenofonte não pode, como fizera Creso, descuidar do adequado respeito aos deuses<sup>478</sup>.

## O PRÍNCIPE E O HUMOR

Ao longo da apresentação dos elementos que compõe o retrato xenofônico de Ciro, apontamos já alguns episódios nos quais a presença de espírito do príncipe e o seu humor são registrados. Em muitos dos retratos de homens paradigmáticos construídos por Xenofonte, atribui-se ao retratado a capacidade de gracejar e o humor. Xenofonte não explica diretamente a razão pela qual considera ser o humor característica necessária a ser cultivada pelos homens. Alguns episódios indicam que essa característica auxiliaria o homem a ser agradável aos demais. Talvez, então, para Xenofonte, o humor fosse também meio de tornar melhores os homens, porque os tornaria mais habilitados para o convívio social. Outros episódios, contudo, parecem indicar que a habilidade de gracejar seria válida em si mesmo, na medida em que seria mais feliz o homem capaz de rir de si mesmo ou de brincar diante da adversidade. De qualquer modo, os textos de Xenofonte parecem oferecer uma defesa do riso e do humor. Ele se esforça em mostrar que em meio às brincadeiras e aos jogos, podem os homens discutir temas de grande importância. Outras vezes, Xenofonte ilustra como a pessoa cujo retrato delineia fazia do humor e do gracejo instrumentos de exortação à virtude<sup>479</sup>. Consideremos alguns exemplos.

O *Banquete* de Xenofonte acrescenta um traço especial ao retrato xenofônico de Sócrates. Nesse texto, Sócrates é um homem com humor. Aqui, Xenofonte se propõe a rememorar as brincadeiras e os gracejos de homens excelentes. De fato, é o que temos no texto. No *Banquete*, os episódios se justapõem, e às brincadeiras e às apresentações dos artistas são intercaladas considerações, por vezes breves, outras vezes longas, sobre temas como a formação das mulheres, o domínio dos apetites do corpo, o amor, a justiça, a coragem, o belo. E é nesse contexto que Xenofonte vê

---

<sup>478</sup> Agesilau, por sua vez, segue também os passos da piedade do Sócrates de Xenofonte — cf. Xenofonte. *Agesilau*. 3, 2; 11, 1-2; 11, 8.

<sup>479</sup> Samuel E. Bassett, em seu artigo *Wit and humor in Xenophon* (In: *The Classical Journal*. v. 12. n. 9. 1917. p. 565-574), oferece um levantamento mais amplo das passagens, nos textos de Xenofonte, nas quais a habilidade de gracejar, a presença de espírito ou o humor de uma personagem são destacados. A análise dessas passagens levou também Bassett a considerar que o humor é um dos elementos dos homens virtuosos de Xenofonte.

oportunidade especial para explorar o humor socrático. Alguns episódios marcam essa característica. Em um dos episódios, após uma apresentação de dança, Sócrates alude ao seu desejo de aprender a dançar. A manifestação desse seu desejo leva todos aos risos. Sócrates quer saber porque os convivas riem dele. Seria porque a imagem de um homem velho e de barriga avantajada dançando é associado ao cômico ou ao ridículo? Ou seria por conta dos inúmeros benefícios que a dança traz àquele que a pratica? As perguntas são postas por Sócrates. É ele próprio quem refere o tamanho de sua barriga<sup>480</sup> e se diz velho<sup>481</sup>, e ele mesmo é quem, na oportunidade, destaca a importância dos exercícios físicos para a saúde do corpo. Mas o riso causado pela imagem de um Sócrates dançante foi registrado. Em outro episódio, Xenofonte registra um concurso de beleza entre Sócrates e Critobulo<sup>482</sup>. Sócrates não era um homem belo, sabemos. No *Banquete*, é comparado a um Sileno, como os dos dramas satíricos<sup>483</sup>. O autor da comparação é Critobulo. Nesse passo, Xenofonte interrompe o relato do diálogo, para esclarecer que Critobulo descrevia com acerto a aparência física de Sócrates. Adiante, é o próprio Sócrates quem corrobora a descrição<sup>484</sup>. Critobulo, concorrente de Sócrates, por outro lado, era conhecido por sua beleza<sup>485</sup>. A comicidade do episódio está em fazer disputar, em um concurso de beleza, um homem reconhecidamente feio e um homem sabidamente belo. Sócrates aceita a brincadeira e tenta convencer os convivas de que é mais belo que Critobulo. Para tanto, vale-se de um argumento que associa a beleza à utilidade. É belo aquilo que é produzido em conformidade com as necessidades da atividade para a qual é destinado. É nesse sentido que se diz belo um escudo ou uma espada, um boi ou um cavalo<sup>486</sup>. Se assim é, Sócrates diz ser mais belo do que Critobulo. Vejamos. Por exemplo, se os olhos são úteis para ver, os de Sócrates são os mais belos. Esbugalhados, permitem-nos ver o que vai à frente, mas eles veem também para os lados. Se o nariz é útil porque nos permite sentir odores, o de Sócrates é o mais belo, pois suas narinas arrebitadas são capazes de captar os cheiros provindos de todos os lados. Se a boca nos é útil porque nos permite morder, a de Sócrates, maior que a de Critobulo, é a mais bela<sup>487</sup>. Logo, Sócrates seria o mais belo. Naturalmente, Sócrates

---

<sup>480</sup> Xenofonte. *Banquete*. 2, 18.

<sup>481</sup> Idem, *ibidem*. 2, 17.

<sup>482</sup> Idem, *ibidem*. 5, 1-10.

<sup>483</sup> Idem, *ibidem*. 4, 19.

<sup>484</sup> Idem, *ibidem*. 5, 7.

<sup>485</sup> Idem, *ibidem*. 4, 10.

<sup>486</sup> Idem, *ibidem*. 5, 3-4.

<sup>487</sup> Idem, *ibidem*. 5, 5-7.

perde o concurso<sup>488</sup>. De fato, nas *Memoráveis*, Sócrates defende a ideia de que a medida do belo é a utilidade. Algo pode ser feio e belo ao mesmo tempo: belo, porque convém a um determinado fim, e feio porque não é adequado para certa outra finalidade<sup>489</sup>. Mas, diante da beleza de Critobulo, o argumento socrático perde a força. Ao saber do resultado do concurso, Sócrates diz que a beleza de Critobulo afasta o justo dos homens e, por isso, corrompeu os juízes. Xenofonte constrói episódios cômicos, nos quais os argumentos socráticos não podem vencer. Os exercícios físicos podem mesmo ser fundamentais para o bem estar dos homens. Ocorre que, ainda assim, a imagem de um Sócrates dançante leva ao riso. A utilidade pode ser a medida do belo. Porém, a beleza atribuída a Critobulo vence a beleza como utilidade de Sócrates. Importa-nos o fato de que Sócrates participa ativamente das brincadeiras. Ele sabe que a sua imagem associada à dança é capaz de levar ao riso e, por isso, é quem esclarece a razão dos risos. Sócrates sabe-se feio e acaba por tornar impossível a adesão à tese de que a medida do belo é a utilidade. Ora, não são quaisquer olhos que, porque diz os mais úteis, quer que tomem como os mais belos, mas os seus olhos esbugalhados. Ainda que, de fato, pudessem se mostrar os mais úteis, essa utilidade de pouco valeria para fazer belos os olhos, sabia-o Sócrates, se ao invés de bem desenhados fossem eles esbugalhados. Sócrates descreve-se mesmo como um homem feio (para os padrões de beleza dos gregos): olhos esbugalhados, nariz achatado, narinas arrebitadas, boca grande, lábios grossos, barriga avantajada. O Sócrates de Xenofonte é capaz de brincar com a sua aparência física.

Há um terceiro episódio significativo. No capítulo 3, Sócrates propõe aos convivas uma espécie de jogo. Todos devem dizer o que pensam conhecer de mais importante ou o que, em si mesmo, mais lhes causa orgulho. A resposta deve obedecer ao critério da utilidade. Aquilo que cada um considerar saber de mais importante deve ser algo que os torne melhores. Deve ainda torná-los úteis e agradáveis aos homens. O jogo se estende também pelo capítulo 4. Todos respondem. Sócrates diz orgulhar-se de ser um alcoviteiro<sup>490</sup>. O que faz um alcoviteiro afinal? Eis a pergunta socrática<sup>491</sup>. O alcoviteiro ensina àqueles, homens e mulheres, que prostitui, a serem agradáveis aos homens<sup>492</sup>. Para tanto, os ensina a bem vestir; a olhar com amizade; a falar de modo discreto ou descarado,

---

<sup>488</sup> Xenofonte. *Banquete*. 5, 8.

<sup>489</sup> Idem. *Memoráveis*. III, 8, 4-10.

<sup>490</sup> Idem. *Banquete*. 3, 10; 4, 56-64.

<sup>491</sup> Idem, *ibidem*. 4, 56.

<sup>492</sup> Idem, *ibidem*. 4, 57.

conforme a necessidade, e a conversar de tal modo que estimule nos homens a amizade por eles<sup>493</sup>. Nesses passos, Sócrates, aparentemente, compara o seu ofício ao do alcoviteiro. A comparação não seria de todo despropositada. O que faz o Sócrates das *Memoráveis* é tornar melhores os homens, de tal modo que possam ser úteis aos amigos e à cidade. Torna-os, assim, de algum modo, agradáveis aos homens. Contudo, ao final do episódio, Sócrates cede o título de *alcoviteiro perfeito* a Antístenes<sup>494</sup>. Esse possuía uma habilidade ausente em Sócrates. Antístenes era um bom intermediário. Ele teria feito Cálias conviver com Pródico, o sábio. Pródico precisava de dinheiro; Cálias de sabedoria. Por intermédio de Antístenes, Cálias e Pródico puderam ser úteis um ao outro. Antístenes fizera Cálias conhecer, ainda, a Hípias de Elide. Ao lado desse, Cálias aprendera a memorização<sup>495</sup>. Antístenes, todavia, se ofende com o título. Sócrates explica que não há ofensas em suas palavras. Antístenes é mesmo útil para a cidade. Que cidade não gostaria de contar, entre os seus, um homem capaz de reconhecer os homens que podem ser úteis uns aos outros e, ainda, fazê-los então desejar conviver? Este homem poderia promover alianças entre as cidades e corrigir os casamentos<sup>496</sup>. É verdade que o episódio pode revelar uma crítica socrática ao procedimento de Antístenes. Ao longo de suas considerações, Sócrates diz que o homem com a habilidade de tornar agradáveis, uns aos outros, os homens de uma cidade, poderia obter um bom salário<sup>497</sup>. Ao considerar que a sua habilidade renderia riquezas, Antístenes se alegra<sup>498</sup>. Sabemos que Sócrates se recusava a receber quaisquer ganhos em troca de seus ensinamentos<sup>499</sup>. Era um crítico feroz do comércio do conhecimento. Se o ofício de alcoviteiro, nesse sentido estendido usado por Sócrates, implicava benefícios pecuniários, o título teria mesmo de ser cedido a outro. De qualquer modo, o Sócrates de Xenofonte pode brincar com a natureza de seu ofício, ainda que, depois, ceda o título que a si próprio dera. Ele escolhe dizer que a coisa de que mais se orgulha em si é o fato de ser um alcoviteiro. Ele escolhe, portanto, fazer uma anedota sobre si mesmo. E ainda que o objetivo de suas considerações seja o de oferecer uma crítica ao procedimento de Antístenes, o modo que Sócrates escolhe para tanto é o gracejo.

---

<sup>493</sup> Xenofonte. *Banquete*. 4, 58.

<sup>494</sup> Idem, *ibidem*. 4, 61.

<sup>495</sup> Idem, *ibidem*. 4, 62-63.

<sup>496</sup> Idem, *ibidem*. 4, 64.

<sup>497</sup> Idem, *ibidem*. 4, 61.

<sup>498</sup> Idem, *ibidem*. 4, 64.

<sup>499</sup> Idem. *Memoráveis*. I, 2, 6-7; I, 2, 60; I, 6, 12-14.



O *Banquete* xenofôntico é, ainda, ocasião para fazer anedota de certos aspectos da vida de Sócrates. Ao ver moças executarem com destreza passos de dança e de acrobacia, acompanhadas de uma musicista<sup>500</sup>, Sócrates faz uma pequena consideração sobre a formação da mulheres. Ele toma a habilidade das moças como prova de que mulheres e homens possuem igual capacidade de aprender. As mulheres difeririam dos homens apenas na robustez do corpo. Assim, aconselha: aqueles que o desejarem, podem se aplicar no ensino de quaisquer matérias às suas esposas<sup>501</sup>. Diante dessas considerações, Antístenes quer saber por que Sócrates não praticava o próprio conselho. Se o praticasse não teria por esposa, Xantipa, a mais insuportável das mulheres. Sócrates explica. Querendo aprender a conviver com os mais diferentes homens, escolheu para esposa, dentre as mulheres, a mais difícil de conviver. Se se mostrasse hábil no convívio com Xantipa, seria capaz de conviver com quaisquer pessoas<sup>502</sup>. Adiante, um certo procedimento socrático é mencionado. O tom é o da denúncia. O denunciante é Cármides. Como Antístenes, confronta as palavras e as ações de Sócrates. Inicia a denúncia lembrando que Sócrates aconselhava aos amigos a manterem distância das pessoas belas. É esse também, sabemos, o conselho socrático nas *Memoráveis*<sup>503</sup>. E é ainda no *Banquete* que Sócrates fará, capítulos depois, uma apologia do amor da alma, em detrimento do amor do corpo<sup>504</sup>. Cármides continua e afirma, em tom de denúncia, que vira Sócrates, no ginásio, apoiando a cabeça na cabeça de um belo rapaz, de tal modo que o ombro nu de Sócrates tocava o ombro nu do rapaz<sup>505</sup>. O rapaz, cuja beleza já fora referida, era Critobulo. Sócrates se defende. Não nega os fatos. O ocorrido, diz, lhe deixara os ombros doloridos por mais de cinco dias. Dor esta que se estendera ao coração. O perigo, representado pelas pessoas belas, ele próprio, portanto, experimentara. Mas se há que fazer concordes palavra e ação, Sócrates, tendo por testemunha os convivas, proíbe Critobulo de tocá-lo até que lhe cresça a barba<sup>506</sup>. Xenofonte faz Sócrates alvo de anedotas. Essas anedotas põe à prova as palavras de Sócrates. Como poderia ele aconselhar certas práticas se suas ações as negavam? O objetivo de Xenofonte não é mostrar uma contradição entre os ensinamentos e as ações socráticas. Sócrates explica suas ações. Ele ensina com acerto ao aconselhar a distância das pessoas belas. As dores que lhe causaram a experiência

---

<sup>500</sup> Xenofonte. *Banquete*. 2, 8.

<sup>501</sup> Idem, *ibidem*. 2, 9.

<sup>502</sup> Idem, *ibidem*. 2, 10.

<sup>503</sup> Idem. *Memoráveis*. I, 3, 8-15.

<sup>504</sup> Idem. *Banquete*. 8, 12-42.

<sup>505</sup> Idem, *ibidem*. 4, 27.

<sup>506</sup> Idem, *ibidem*. 4, 28.

junto a Critobulo são a prova. Assim, há que proibir o rapaz de tocá-lo. Ele acerta ao ensinar que a mulheres, como os homens, são capazes de aprender. Para si não reservou a tarefa de educar qualquer mulher, mas a mais insuportável delas. Sócrates não se incomoda com as anedotas. Ao contrário, acrescenta-lhes novos elementos. Compara o gênio da esposa ao do mais selvagens dos cavalos<sup>507</sup>. Admite, adiante, o erro ao aproximar-se de Critobulo. Brinca. Para a experiência cria a imagem de uma dor duradoura e profunda. Exagera as consequências do seu *delito*. Sócrates está, portanto, a se valer do humor.

Nas *Memoráveis*, Xenofonte não deixa de todo de registrar a presença de espírito de Sócrates. No capítulo treze do livro terceiro são registrados diálogos curtos entre Sócrates e vários interlocutores. Aos comentários desses interlocutores, Sócrates acrescenta sempre um gracejo. Por exemplo, a um que se queixava comer sem vontade, dizia conhecer um bom remédio: comer menos<sup>508</sup>. A outro que dizia ter em casa apenas água quente para beber, acrescentava que assim, ao menos, não teria de aquecer a água para se banhar<sup>509</sup>. Àquele que temia a longa caminhada até Olímpia, aplacava o temor, explicando que na viagem nada faria que já não fizesse em Atenas. Se um indivíduo, em Atenas, passa o dia caminhando de um lado para outro, ao viajar para Olímpia faria o mesmo: caminharia, pararia para o almoço, caminharia mais um pouco, pararia para o jantar e, desse modo, como se em Atenas estivesse, em cinco ou seis dias, estaria em Olímpia<sup>510</sup>.

Em outros textos, Xenofonte também registra episódios marcados pelo humor. Teramenes, nas *Helênicas*, é condenado à morte por cicuta, pelo Conselho dos Trinta. Ao ingerir o último gole do veneno, graceja e diz: Seja isso para o belo Crítias<sup>511</sup>. Este fora o responsável pelo arдил que ensejara a acusação de traição ao governo dos Trinta, contra Teramenes. Acusações que o levaram à condenação à pena capital. Diante da morte iminente, Teramenes encontra ocasião para gracejar. Xenofonte admira a atitude de Teramenes. Por isso, após relato da brincadeira, não deixa de registrar essa sua admiração. Na *Anabase*, os episódios nos quais o humor se faz presente são igualmente registrados. Consideremos dois exemplos. Nos primeiros tempos da expedição, o comando do exército de mercenário gregos está nas mãos do jovem Ciro. Em certa ocasião, o

---

<sup>507</sup> Nas *Memoráveis*, Lâmprocles, o filho mais velho de Sócrates, faz uma comparação similar. O jovem diz considerar a ferocidade da mãe mais grave do que a de um animal — cf. Xenofonte. *Memoráveis*. II, 2, 7-8.

<sup>508</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. III, 13, 2.

<sup>509</sup> Idem, *ibidem*. III, 13, 3.

<sup>510</sup> Idem, *ibidem*. III, 13, 5.

<sup>511</sup> Idem. *Helênicas*. II, 3, 56. Nossa tradução — Κριτίας τοῦτ' ἔστω τῷ καλῷ.

príncipe devia aos soldados três meses de soldo. Lograva alimentar a tropa, mas aborrecia-se com fato de não poder cumprir com a totalidade de suas obrigações. Vale-se então do auxílio de Epiaxa, uma antiga aliada, esposa de Siénesis, rei da Cilícia. Salda assim sua dívida com os soldados e garante-lhes outros quatro meses de soldo. A rainha, no entanto, pede a Ciro mostrar-lhe o seu exército em formação de batalha. O príncipe atende ao pedido de Epiaxa e ordena, por meio de um intérprete, que o seu exército, formado por mercenários gregos e bárbaros, apresente armas e avance. Os gregos cumprem a ordem, aceleram o passo e soltam gritos cada vez mais altos. Os bárbaros que também compunham o exército se assustam com a demonstração dos gregos. Correm. Os gregos riem demoradamente da reação dos bárbaros aliados. As risadas não são motivo de repreensão. Ciro, o jovem, fica mesmo satisfeito do temor que o seu exército mercenário pode infundir<sup>512</sup>. Adiante, é a vez de Xenofonte gracejar. Lembremos que, após a morte dos capitães gregos, o exército de gregos perdeu os seus líderes. É a oportunidade em que Xenofonte se estabelece como uma das liderança dos gregos. Xenofonte torna-se um dos capitães responsáveis pelo exército por meio de três discursos. No último deles, realizado diante de todo o exército grego, busca fazer ver aos soldados que a sobrevivência deles e o retorno à pátria é possível. Procura aplacar-lhes os temores e, para tanto, apresenta possíveis soluções para as eventuais adversidades que virão. E acrescenta um gracejo. Diz estar certo de que o retorno é possível. O seu temor, diferente daquele dos soldados, era outro. Ora, a terra na qual se encontravam era farta de bens à espera de um conquistador. As mulheres persas e as medas eram belas. Receava acostumarem-se os gregos com a abundância de bens e de belas mulheres disponíveis na Ásia. Brinca, dizendo considerar maior o perigo causado pelo desejo de permanecer na Ásia, para desfrutar-lhe os bens, do que os perigos que enfrentariam durante o retorno<sup>513</sup>.

Xenofonte, na *Anabase*, e Teramenes, nas *Helênicas*, são apresentados como homens valorosos. Sócrates é retratado como homem cuja excelência fora paradigmática, tal como Ciro, em *Ciropédia*. E se o retrato xenofônico de Sócrates contava o humor entre os seus caracteres, eis a mesma característica que encontraremos no retrato xenofônico de Ciro. Desde a meninice, o humor animava o seu modo de falar. Basta lembrar os referidos passos do banquete meda, em casa de Astíages. Ciro era, ainda, capaz de rir de si mesmo. Ao permanecer na Média, inicia-se na arte da equitação, atividade antes não praticada. Nos primeiros tempos, é o mais desajeitado de sua turma.

---

<sup>512</sup> Xenofonte. *Anabase*. I, 2, 11-18.

<sup>513</sup> Idem, *ibidem*. III, 2, 24-26.

Diante da falta de jeito, Ciro ri<sup>514</sup>. Determinado como era, conforme o seu retrato xenofônico, prossegue nos exercícios e supera as dificuldades iniciais. O humor, no entanto, acompanha-o em todas as fases da vida. Já nos tempos da expedição militar, Xenofonte registra um banquete, oferecido por Ciro a alguns de seus oficiais, no qual o humor de Ciro é novamente destacado. Xenofonte esclarece qual o seu objetivo com a narrativa do banquete: ilustrar como Ciro tornava agradáveis as refeições que oferecia em sua tenda. Nessas ocasiões, Xenofonte conta que Ciro procurava introduzir assuntos amenos e, outros, que fossem proveitosos<sup>515</sup>. Como no texto do *Banquete*, Xenofonte faz questão de evidenciar que também nos banquetes oferecidos por Ciro, na *Ciropédia*, às brincadeiras, ajuntavam-se temas sérios. O humor não impede os homens de se ocuparem com o cultivo do que é conforme à virtude. Essa parece ser a ideia que Xenofonte busca defender. O banquete em questão é aquele no qual se discutiram os critérios para a distribuição dos despojos entre os soldados. Aqui, as brincadeiras e os risos seguiam como de costume. Contudo, um oficial, Aglaitadas, mostra-se incomodado com as brincadeiras. Considera que aqueles que fazem anedotas não contam verdades, mas histórias com o intuito de se gabarem<sup>516</sup>. Ciro discorda. Defende o riso. Aquele que provoca o riso, se a ninguém agrava e se em nada lucra, deve ser tido por agradável ou espirituoso e não por arrogante ou vaidoso<sup>517</sup>. Portanto, Ciro claramente defende a ideia de que o humor torna os homens mais agradáveis para o convívio social. Aglaitadas, no entanto, oferece novos argumentos. O riso não pode tornar melhores os homens. É por meio do choro que os pais ensinam aos filhos o domínio de si mesmo; pelo choro, os professores ensinam as boas lições e as leis colocam os cidadãos no caminho da justiça<sup>518</sup>. Contra o argumento de Aglaitadas não são apresentados novos argumentos. Aglaitadas será vencido no debate por meio de uma anedota. Histaspas, outro dos oficiais presentes, toma a palavra. Sugere a Aglaitadas deixar a vontade de infundir o choro nos homens ao inimigo. Aos amigos, aconselha, deixar o riso. Alude à reserva de risos que teria Aglaitadas. Dele, amigos ou inimigos, não conheciam risadas espontâneas. Assim, insiste Histaspas, era chegada a hora de franquear aos amigos algumas de suas risadas em reserva. Aglaitadas então desafia Histaspas a fazê-lo rir. Histaspas não aceita o desafio. Recusa-o por meio de nova piada. Refere-se ao mau gênio de Aglaitadas. Diz que mais fácil seria de Aglaitadas obter fagulhas do que risos. Todos os convivas riem das brincadeiras de Histaspas,

---

<sup>514</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 4, 4.

<sup>515</sup> Idem, *ibidem*. II, 2, 1.

<sup>516</sup> Idem, *ibidem*. II, 2, 11.

<sup>517</sup> Idem, *ibidem*. II, 2, 12-13.

<sup>518</sup> Idem, *ibidem*. II, 2, 14.

menos Aglaitadas. Mas ele sorri<sup>519</sup>. Desse modo, Histaspas vence o debate. O sorriso de Aglaitadas é a expressão viva de sua derrota. Adiante, é a vez de Ciro gracejar. Ele notara que um de seus oficiais, Sambaulas, viera acompanhado de um homem excessivamente peludo e feio. Sentaram-se lado a lado. Ciro então resolve perguntar ao seu oficial se ele aderira à moda grega, já que se fazia acompanhar de um belo rapaz<sup>520</sup>. O gracejo consistia no fato de que, se Sambaulas estava a experimentar a pederastia grega, fazia-o na companhia de um homem extremamente feio. Todos os convivas riem do gracejo de Ciro.

Adiante, em VII, 1, Ciro precisava infundir ânimo nos soldados. Um novo combate está próximo. Todos ocupam já o seu lugar na formação do exército. Ciro circula, a cavalo, entre os soldados, pronunciando frases de estímulos. Entre elas, uma, associa a batalha a uma festa comum (ἔργονος). Sugere aos soldados pensar na batalha como em uma festa comum, isto é, um festejo para o qual todos devem contribuir igualmente<sup>521</sup>. Mesmo diante da proximidade da batalha, a sua presença de espírito se manifestava. Se, de um lado, a associação da batalha à festa comum lembra aos soldados que todos devem fazer a sua parte para que a vitória seja possível; por outro lado, aproxima a batalha de uma situação que envolve o prazer e a alegria. Como Teramenes, nas *Helênicas*, e Xenofonte, na *Anabase*, a adversidade não impede Ciro de gracejar. Lembremos ainda do episódio dos ferimentos em decorrência de um treino militar<sup>522</sup>. Referimo-nos ao episódio, já mencionado, nos qual os soldados contam apenas torrões de terra para a sua defesa. O treino não apenas termina em risos, como a lembrança do mesmo renderá novas risadas, desta vez, na companhia de Ciro.

Nos capítulos finais da *Ciropédia*, quando Ciro já está instalado em sua corte na Babilônia, Xenofonte narra outro banquete, promovido por Ciro. É a ocasião para novas brincadeiras. Aqui, já não é o tempo da guerra. A insurreição do rei assírio e de seus aliados contra medas e persas fora debelada. É o tempo de criar uma estrutura para administrar os novos domínios. E é o tempo, também, de casar os oficiais. Ciro então graceja. Diz-se um bom casamenteiro, capaz de escolher adequadamente uma esposa para os presentes. Prova-o. Para Crisantas, por exemplo, sugere uma mulher baixa. Explica a razão de sua escolha. Crisantas era um homem baixo, assim uma mulher alta não lhe conviria. Se alta fosse a sua esposa, Ciro acrescenta, Crisantas teria de dar pulos como um cãozinho para beijá-la. A esposa de Crisantas, sugere ainda o príncipe, deveria ter um nariz

---

<sup>519</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. II, 2, 15-16.

<sup>520</sup> Idem, *ibidem*. II, 2, 28.

<sup>521</sup> Idem, *ibidem*. VII, 1, 12.

<sup>522</sup> Idem, *ibidem*. II, 3, 17-20.

achatado. A razão da escolha, esclarece novamente, devia-se ao fato de Crisantas possuir um nariz aquilino. A um homem de nariz aquilino, conviria apenas um mulher de nariz achatado. A mulher de Crisantas teria ainda de se alimentar de forma moderada, já que o próprio Crisantas comera fartamente na ocasião<sup>523</sup>. Ciro está, portanto, mais uma vez, a gracejar. Desse modo também se fazia agradável aos homens e se mostra apto ao convívio social.

Assim, ao construir o retrato do paradigma de governante, Xenofonte não deixa de lhe atribuir como característica o humor; humor que faz constar de seu próprio retrato em *Anabase*. O homem virtuoso de Xenofonte deve contar entre seus atributos o humor, a presença de espírito e a capacidade de gracejar.

## **O GOVERNANTE**

Ciro era *enkratês*, sabia fazer-se amado, comandava com excelência o seu exército, cultivava a piedade e o humor. Entretanto, o governante que ele será dependerá, ainda, de duas outras lições. A primeira, ele aprende ao lado do pai; a segundo, junto do avô.

## **O QUE CIRO APRENDEU COM O PAI**

Até os dozes e, depois, dos dezesseis aos vinte e cinco anos, Ciro cumpre as etapas da formação persa. As leis da Pérsia, sob as quais fora educado Ciro possuíam um conteúdo distinto daquele corrente em outras cidades, segundo Xenofonte<sup>524</sup>. A afirmação é importante. A formação de Ciro dependeu do que dispunham as leis da Pérsia sobre os costumes e sobre a educação. Estas leis e não as de outras cidades foram as responsáveis por engendrar um governante paradigmático. O seus conteúdos, portanto, merecem atenção. As leis persas eram especiais porque tornavam os cidadão incapazes de uma ação má ou desonrosa<sup>525</sup>. Assim, ao lado da *enkráteia* e da obediência aos superiores, a justiça era conteúdo fundamental a ser aprendido pelas crianças<sup>526</sup>. Os professores demoravam-se no julgamento de quaisquer contendas entre as crianças. Tais ocasiões eram tidas como novas ocasiões para o ensino da justiça. Aquele que havia agido injustamente era punido

---

<sup>523</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. VIII, 4, 18-21.

<sup>524</sup> Idem, *ibidem*. I, 2, 2.

<sup>525</sup> Idem, *ibidem*. I, 2, 3.

<sup>526</sup> Idem, *ibidem*. I, 2, 6-7.

severamente, como também aquele que noticiara falsamente uma injustiça. O que Xenofonte chama de injustiça, aqui, é algo bastante concreto, ele se refere a furtos, roubos, violências, fraudes e ultrajes. Destas injustiças, a ingratidão era punida com o maior rigor<sup>527</sup>.

Os episódios nos quais Xenofonte insere Ciro no sistema de educação persa são breves e raros. A exceção se refere ao episódio da lição de justiça<sup>528</sup>. É na Média que o menino Ciro relata a lição aprendida de seus mestres persas. Na ocasião fora nomeado para decidir os conflitos entre os de sua classe. O conflito que se lhe apresentava referia-se a um roubo. Um menino, de alta estatura, portava uma capa que lhe ficava curta. Decidiu, então, tirar a de um outro menino, de estatura mais baixa, cuja capa ficava-lhe comprida. Ao julgar a pendência, Ciro decide que cada um dos menino deveria ficar com a capa que melhor lhe servia. O mestre discordou da decisão de Ciro. O príncipe foi punido por mal julgar o conflito. A razão do erro foi explicada. No conflito, havia dois elementos a considerar: primeiro, a conveniência. Era conveniente que cada qual portasse a capa conforme o seu tamanho. O segundo elemento, no entanto, é mais importante. É legítimo portar a capa aquele que a comprou ou a mandou fazer. Aquele que dela se apoderou pela violência, age à margem da lei, portanto, age injustamente. Na Pérsia, o justo é claramente o convencionado pela lei. Agir conforme a justiça é, logo, agir de acordo com a lei. Na escola de justiças, as crianças persas aprendiam, assim, a obediência civil.

Assim, ao lado do pai, Ciro aprendera a identificar o justo com o disposto pelas leis. Mas Ciro aprenderá novas lições sobre a justiça. A caminho da Média, para a sua primeira expedição militar, o pai rememora lições sobre a piedade e sobre a arte militar e, finalmente, ensina algo novo ao filho. Nessa altura do diálogo, Ciro quer saber como levar vantagem ao inimigo. A pergunta é de difícil resposta — adverte o pai<sup>529</sup>. Há que dissimular, enganar, trair, roubar, trapacear — esclarece o pai. Ciro não compreende o conselho paterno. Há que ser, então, injusto? O pai explica. Para ser justo realmente e agir o mais conforme a lei, Ciro deve ser justo com os amigos e com os cidadãos, mas também causar aos inimigos os maiores prejuízos<sup>530</sup>. Ciro considera-se incapaz de realizar o que lhe pede o pai; não aprendera as injustiças. O que faz o pai é mostrar que Ciro fora ensinado a cometer

---

<sup>527</sup> Nas *Memoráveis*, Sócrates assevera: na medida da ingratidão está o quão injusto é um homem (cf. Xenofonte. *Memoráveis*. II, 2, 1-3).

<sup>528</sup> Cf. Idem. *Ciropédia*. I, 3, 16-17.

<sup>529</sup> Idem, *ibidem*. I, 6, 27.

<sup>530</sup> Essa lição Agesilau também conhecia. Os amigos, beneficiava; os inimigos, destruía — cf. Idem. *Agesilau*. 6, 5-7; 11, 3-4; 11, 10; 11, 12.

injustiças<sup>531</sup>. Na caça, aprendera a enganar os animais, a criar para eles armadilhas, a somente lutar com os animais mais fortes se houvesse alguma vantagem. Desse modo, fora ensinado a enganar animais e não homens. Mas, porque sabia enganar os animais, saberia, se necessário, enganar o inimigo. Aprendera a lançar flechas e dardos. Fora ensinado a visar alvos, não homens. Contudo, se sabia acertar alvos, saberia, adiante, alvejar o inimigo. A criança e o jovem não devem saber com que objetivo lhes são ensinadas determinadas práticas. Cambises explica a razão dos cuidados<sup>532</sup>. Diz que havia na Pérsia, no tempos dos ancestrais, um homem que ensinava ser conforme a justiça mentir e não mentir, enganar e não enganar, trair e não trair. Ensinava, ainda, quais destas condutas era legítima para com os amigos e quais deveriam ser aplicadas ao inimigos. Entretanto, alguns dos meninos, porque haviam já aprendido que podia ser lícito mentir, enganar e trair, usavam das injustiças para com os amigos. O modelo de educação mostrou-se incapaz de tornar melhores os homens. Ele fora então proibido. Aos meninos e aos jovens, quis a lei, só era permitido ensinar a não mentir, a não enganar e a não trair. Na vida adulta, no entanto, era permitido ensinar aos homens todas as lições de justiça<sup>533</sup>.

Ciro aprende com o pai o que Eutidemo aprendera de Sócrates nas *Memoráveis*. Em IV, 2, Sócrates ensina a Eutidemo que a mesma ação pode ser justa ou injusta, em vista do fim almejado. Enganar é uma ação injusta, mas pode ser justa se praticada contra o inimigo. Pode ser ela, uma vez mais, uma ação justa, ainda que praticada contra o amigos, se o fim for salvar-lhe a vida<sup>534</sup>. A lição, Xenofonte já sabia e a praticará quando necessário durante a retirada do exército de mercenários gregos, narrada na *Anabase*. Engana os inimigos, quando necessário, por isso, agia conforme a justiça; batia

---

<sup>531</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. I, 6, 28-29.

<sup>532</sup> Idem, *ibidem*. I, 6, 30-34.

<sup>533</sup> Marcel Bizos, tradutor da versão francesa da *Ciropédia*, pela Les Belles Lettres, em nota, vê no episódio uma transposição da educação espartana para o mundo persa (cf. p. 50, do Tomo I). Para Bizos, o episódio se relaciona ao contido na *República dos Lacedemônios*, 2, 7. Nesta passagem, Xenofonte se refere ao ensino da prática do furto, por ocasião da formação dos jovens espartanos (prática por nós já referida na nota 46, da p. 29, do capítulo 1). A comida dos jovens espartanos em formação era racionada. Desse modo, para que não sofressem demasiado com a fome, esses jovens eram estimulados ao furto. Por meio da atividade, eram incentivados a elaborar truques e engodos, de tal maneira que lograssem o furto e não fossem descobertos. Xenofonte vê na atividade uma preparação para a guerra. Se, de fato, o episódio narrado por Cambises, na *Ciropédia*, for uma referência de Xenofonte à prática espartana, estaríamos, talvez, diante de uma crítica xenofônica a um dos costumes que teria sido implantado por Licurgo, em Esparta. Crítica esta ausente na *República dos lacedemônios*. Aqui, Xenofonte apresenta o costume sem, no entanto, julgar-lhe a adequação ética. Por outro lado, na *Ciropédia*, Cambises esforça-se em mostrar ao filho o quão inadequada fora a experiência de ensinar as crianças a enganar e a mentir. Nessas considerações, então, poderíamos identificar a crítica de Xenofonte.

<sup>534</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. IV, 2, 12-20. Em outras passagens das *Memoráveis*, Sócrates argumenta novamente em favor da ideia de que age conforme virtude aquele que faz bem aos amigos e mal aos inimigos — cf., por exemplo, Idem, *ibidem*. II, 1, 28; II, 2, 2; II, 3, 14; II, 6, 35.



em seus soldados, se estes se recusavam a seguir. Não lhes permitia preferir a morte; desse modo, agia conforme a justiça, porque agia duramente contra o amigo para lhe assegurar a vida.

Ao lado do pai, sobre a justiça, Ciro aprendeu duas importantes lições. Primeira, o justo é o convencionalizado pela lei. A força da lei condiciona também o governante. Cambises governava na medida da lei. Era ele o primeiro a mostrar sua obediência ao estabelecido pela lei. A segunda lição esclarece que a ação conforme a justiça pede a ação injusta contra o inimigo. Há, contudo, uma terceira lição de justiça a ser aprendida. Desta vez, o mestre será Astíages.

### **O QUE CIRO APRENDEU COM O AVÔ**

Na estadia na Média, Ciro aprende a arte da equitação. A atividade será importante para sua formação militar. Mas ele aprende algo mais. A principal lição que de lá traria consigo fora anunciada por ocasião da partida da mãe. Retomemos o episódio. Mandane deseja retornar para o marido. E precisa convencer o filho a acompanhá-la. Ciro já manifestara o seu desejo de permanecer na Média para o aprendizado da equitação. A mãe insiste na partida do filho. Argumenta. Como Ciro aprenderá sobre a justiça longe das escolas persas que ensinam a matéria? O menino apresenta a solução. De um lado, afirma ser o primeiro da turma na matéria. O único erro cometido relata de imediato. Referimo-nos ao episódio da lição de justiça acima mencionado. Ciro está a dizer, portanto, que compreendera que a justiça equivale ao convencionalizado pela lei. O que os persas poderiam lhe ensinar sobre a justiça, considera já saber. De outro lado, encontra para as eventuais novas lições de justiça um professor: o avô<sup>535</sup>. Para o que mais tivesse de aprender sobre justiça, afirma, teria no avô o mestre. Ao ouvir tais considerações, Mandane faz uma advertência. Explica ao filho que persas e medos davam ao justo conteúdos distintos. Na Média, Astíages era o soberano absoluto. Na Pérsia, Cambises era o primeiro servo da cidade. Os persas aceitavam apenas a autoridade da lei. Os medas viviam sob o arbítrio do rei. Se na Pérsia, adiante, Ciro quisesse impor a tirania, seria punido. O menino aplaca os receios da mãe, lembrando quão eficiente tirano era o avô. Este acostumara os medos a viver com menos do que ele. Aquele habituado a deste modo controlar os súditos, saberia afastar a ambição do neto. Os argumentos do menino parecem aplacar os temores da mãe. Mandane parte e Ciro permanece na Média. Mas, de fato, o que Astíages poderia ensinar sobre o justo ao neto? Podemos supor que tais lições teriam por conteúdo algo compatível a sua prática de justiça. Na *Ciropédia*, Xenofonte não apresenta quaisquer avaliações

---

<sup>535</sup> Cf. Xenofonte. *Ciropédia*. I, 3, 18.

sobre a forma como Astíages exercia o poder. Do mesmo modo, não menciona o quão bem sucedido era o seu governo. Não sabemos, ainda, se os súditos de Astíages prosperavam e o quão amado ou temido era o rei. Sobre o governo de Astíages sabemos apenas que era uma tirania. E como tirano, Astíages estava acima das leis. Eis o que Ciro aprende no convívio com Astíages: ele aprende a ser ele próprio o juiz e a lei.

Na análise da retirada da *Anabase*, propusemos uma associação entre o exército e uma cidade itinerante. Destacamos que as decisões importantes eram tomadas pelo conjunto dos estrategos. E os homens, em diferente níveis hierárquicos, tinham de prestar contas aos demais. Nesse sentido, o capítulo oitavo do quinto livro é significativo. Na ocasião, três capitães são condenados à multas; dois deles por apropriação indevida de valores e o terceiro por falta de cuidado no exercício de seu comando. É nessa oportunidade também que Xenofonte é acusado de maltratar soldados. Ao fim, sabemos, Xenofonte logra demonstrar a injustiça da acusação que lhe impuseram. Na *Ciropédia*, no entanto, as decisões sobre os mais variados aspectos da expedição militar são tomadas por um só homem. Ciro é o único a decidir. A exceção refere-se ao episódio da definição dos critérios para a distribuição dos despojos de guerra entre os soldados<sup>536</sup>. Entretanto, mesmo aí, o episódio, na verdade, narra um estratagema de Ciro para alcançar a adesão consensual de todos os soldados à solução que ele considerava mais conveniente para a questão. Ademais, por fim, temos que caberá ao arbítrio de Ciro decidir sobre o destino dos despojos. O episódio é importante. Nas *Memoráveis*, Sócrates apresenta a sua relação das formas de governo possíveis<sup>537</sup>. Entre elas destaca a monarquia e a tirania. Ambas se referem à formas de governo nas quais o poder é exercido por um só. Dois elementos as diferenciam uma da outra. Primeiro: na monarquia, o governante é aceito pelos homens; na tirania, o governante é imposto. Segundo: na monarquia, o poder é exercido na conformidade da lei; na tirania, o poder é exercido segundo o alvedrio do governante. Xenofonte não esclarece qual seja a forma de governo sob a qual Ciro exerce o poder. Para Xenofonte, sabemos, a medida do bom governo é mesmo o governante e não propriamente a forma pela qual ele governa. Mas, ainda assim, poderíamos nos perguntar qual seria a forma do governo de Ciro. É certo que é o governo de um só. Resta saber se Ciro seria um monarca ou um tirano. Não seria o episódio da definição dos critérios para a distribuição dos despojos o modo pelo qual Xenofonte está a nos indicar que Ciro era um governante aceito pelos homens? Claro, na Pérsia e na Média a sucessão do poder era hereditária. Ciro se torna governante da Pérsia porque sucedera ao pai,

---

<sup>536</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. II, 2, 1-9, 17-21; II, 3, 2-16.

<sup>537</sup> Idem. *Memoráveis*. IV, 6, 12-13.

Cambises<sup>538</sup>. Na Média, é desejo de Ciaxares fazer do sobrinho o sucessor<sup>539</sup>. Em ambos os casos é o sangue fator decisivo para a sucessão. Os demais domínios, Ciro conquista. Em alguns casos, portanto, impõe-se aos homens como governantes. Assim, Ciro é governante por sucessão de sangue, mas também é governante porque toma o poder. Contudo, Xenofonte parece querer fazer de Ciro também governante aceito pelos homens. É verdade que o episódio mencionado não é relativo ao exercício do poder político, mas, sim, ao exercício do poder militar. De todo modo, no episódio, os homens aceitam viver sob o arbítrio de um único homem: Ciro. Quanto ao exercício do poder político propriamente, Xenofonte nos informa que Ciro não temia quaisquer atentados por parte dos que submetera, como também não temia as pessoas poderosas<sup>540</sup>. Não havia razões para temê-los. Ciro sabia beneficiar a estes e àqueles. Ocupava-se em satisfazer as necessidades dos submetidos e sabia fazer-se amigo dos poderosos. No primeiro capítulo do livro oitavo, Xenofonte se dedica a resumir o modo como Ciro se relacionava com os súditos. No capítulo seguinte, o segundo do livro oitavo, ocupa-se em exemplificar a maneira como Ciro tornava em aliados e amigos as pessoas poderosas. Nesses capítulos, Xenofonte atribui a Ciro as qualidades que, antes, repetidas vezes, já lhe atribuíra ao longo da narrativa da *Ciropédia*, ilustrando-as episódio após episódio. A recorrência com que Xenofonte afirma que Ciro sabia se fazer querido por súditos, amigos e aliados leva-nos a considerar que Xenofonte parece defender a ideia de que Ciro fora um governante aceito pelos homens. Assim, talvez, então, possamos interpretar o episódio sobre os critérios para a distribuição do botim de guerra como ilustrativo da aceitação plena do comando de Ciro, seja no âmbito militar, seja no âmbito político. O fato é que o governo de Ciro parece apresentar-se como um desafio à classificação das formas de governo propostas por Sócrates, nas *Memoráveis*. O seu poder ora é fruto do sangue, ora da violência, ora da aceitação dos homens. Nesse sentido, se levarmos em conta o primeiro elemento que diferencia as tiranias das monarquias, isto é, se o poder é imposto ou aceito pelos homens, Ciro seria um monarca, mas também um tirano. Se recorrermos ao segundo elemento que diferencia as tiranias das monarquias, ou seja, se o poder é exercido conforme a vontade da lei ou a do governante, podemos, então, ainda perguntar se Ciro exercia o poder segundo a lei ou na medida de sua vontade.

---

<sup>538</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. VIII, 5, 26.

<sup>539</sup> Idem, *ibidem*. VIII, 5, 19. Ciro recebe a filha de Ciaxares, sua prima, em casamento. Como dote, Ciaxares lhe oferece toda a Média.

<sup>540</sup> Idem, *ibidem*. VIII, 1, 46-48.

Com o pai, Ciro aprendeu a associar o justo à lei. Essa também é a lição socrática<sup>541</sup>. Nas *Memoráveis*, Sócrates explica a razão pela qual considera que o justo é o disposto pela lei. Na ocasião, o seu interlocutor é Hípias de Elide. Hípias não entende porque Sócrates associa o justo ao dispositivo legal. Ele argumenta referindo-se às constantes mudanças nas leis. Tais mudanças seriam indícios de que o justo não está na lei. Se estivesse, as leis não teriam de ser alteradas. Em resposta, Sócrates apresenta dois argumentos de natureza distinta. O primeiro argumento é uma avaliação sobre a vida prática<sup>542</sup>. De fato, as leis são alteradas, diz, como à guerra, segue-se a paz. O soldado não pode deixar de guerrear, porque adiante haverá a paz. Do mesmo modo, o cidadão não pode deixar de obedecer à lei, porque ela poder vir a ser modificada. O segundo argumento é mais elaborado e envolve três premissas<sup>543</sup>. Premissa 1: Há leis não escritas. É prova o fato de que, em toda parte, certas leis são respeitadas sem contestação. Por exemplo: em toda parte é lei respeitar os deuses; respeitar os pais; não se unirem sexualmente os pais com os filhos e os filhos com os pais; retribuir com o bem àquele que nos faz o bem. Premissa 2: Os deuses são os legisladores das leis não escritas. Duas são as provas. Prova 1: a primeira lei não escrita é aquela que estabelece o respeito aos deuses. Prova 2: as transgressão das leis não escritas implica já na punição pela transgressão. Por exemplo: os pais que se unem sexualmente com os filhos ou os filhos que se unem sexualmente com os pais geram filhos deficientes. Aqueles que não retribuem o bem com o bem são odiados pelos amigos. Ter filhos deficientes é uma desventura. Ser odiado pelos amigos é uma desventura. Somente o mais sábio dos legisladores poderiam criar uma lei cuja transgressão leva imediatamente à punição. Um tal legislador não poderia ser outro senão uma divindade. Premissa 3: A divindade estabelece apenas leis justas. Para essa premissa não há uma demonstração no texto xenofôntico. Assim, se há leis não escritas, se a autoria dessas leis cabe aos deuses e se os deuses estabelecem apenas leis justas, agrada aos deuses, segundo Sócrates, que o justo se identifique com o que é legal. O justo, portanto, confunde-se com a lei.

O Sócrates de Xenofonte não apenas identifica o justo ao legal, como também vê na obediência às leis meio para tornar a cidade melhor em tempos de paz e poderosa na guerra. Para Sócrates, a obediência às leis é a única alternativa possível para o convívio feliz entre os homens. Há que perguntar assim o que, afinal, é a lei? Em outro passo das *Memoráveis*, esse será o tema em

---

<sup>541</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. IV, 4; IV, 6, 5-6.

<sup>542</sup> Idem, *ibidem*. IV, 4, 14.

<sup>543</sup> Idem, *ibidem*. IV, 4, 19-25.

questão<sup>544</sup>. O objetivo de Xenofonte, na passagem, é mostrar como Alcebíades fora virtuoso enquanto estivera próximo a Sócrates. Na oportunidade, o jovem Alcebíades contava cerca de 20 anos e, sob a influência socrática, procurava instruir-se sobre o tema da política na companhia dos que mais se destacavam na atividade. Eis a razão porque, em certa ocasião, Alcebíades investiga o que seriam as leis. Para tanto, busca o conselho de Péricles. Ao final do diálogo, os interlocutores chegam à conclusão de que as leis são as determinações que o poder da cidade aprova e promulga por meio da persuasão e não da violência. Assim, no caso de uma democracia, a lei é a decisão que uma maioria aprova e promulga, se o que foi decidido o foi pela persuasão. Se determinado pela imposição, isto é, pela violência, tem-se, na verdade, a negação da lei. Do mesmo modo, em uma oligarquia, a lei é a decisão aprovada e promulgada por poucos, desde que o decidido o tenha sido pela persuasão. E será lei, ainda, o decidido pelo tirano, se, para tanto, houve o uso da persuasão. Toda determinação imposta pela violência é, enfim, negação da lei. Alcebíades, portanto, enquanto ainda discípulo virtuoso e esforçado de Sócrates, em um diálogo que teria tido com Péricles, chegou à conclusão de que também o tirano pode estabelecer leis legítimas. Este ponto suscita algumas considerações. Se o justo se identifica ao que é legal, o Sócrates xenofôntico consideraria válido afirmar que o tirano pode instituir o justo? Ao narrar esses diálogos, Xenofonte estaria sugerindo existir dois tipos de tiranos? Haveria o tirano que toma o poder pela força e, ainda pela força, exerce o poder; e o tirano que alcança o poder pela violência, mas, uma vez no poder, o exerce pela persuasão?

Retomemos a análise do episódio da definição dos critérios para a distribuição dos despojos de guerra. Ao final da assembleia de soldados, temos o estabelecimento de uma decisão, fruto da deliberação de todo o exército. Essa decisão foi obtida por meio da persuasão. Três discursos são os responsáveis por levar os soldados à decisão final — o de Ciro, o de Crisantas e o de Feraulas. Podemos dizer, assim, que estamos diante de uma regra estabelecida no mesmo molde daquele descrito no diálogo entre Alcebíades e Péricles para o estabelecimento da lei. Contudo, consideremos o conteúdo dessa regra. Ela determina que os bens obtidos na guerra seriam distribuídos aos soldados, na medida do mérito individual de cada um, conforme o arbitrado por Ciro. Logo, os soldados elaboraram uma regra que, na verdade, faz da vontade de Ciro a regra. Ou, se quisermos, Ciro persuade os soldados a instituírem uma regra que estabelece que a única regra válida é a sua vontade. Lembremos que a convocação da assembleia é apenas um artifício para fazer os soldados aderirem à posição de Ciro sobre os critérios para a divisão dos bens obtidos em guerra.

---

<sup>544</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. I, 2, 40-46.

Não estaríamos, então, diante de um tirano que, pela persuasão, estabelece uma determinação? Nesse sentido, o tirano, portanto, institui uma regra, ou mesmo uma lei, que, porque é a regra ou, porque é a lei, é o justo. Seria assim Ciro um tirano?

Ao longo da *Ciropédia*, a ação de Ciro será sempre conforme à lei. A lei que Ciro seguia, aprendida com o pai, estabelece que aos amigos se deve fazer o bem e aos inimigos, o mal. Ao mesmo tempo, ao aplicar essa lei, o faz apenas na medida de sua vontade. Por exemplo, lembremos que em II, 4, é a ocasião de caçar o rei armênio. O rei deixara de cumprir as determinações do acordo de paz que tinha com os medos. Não pagava os tributos devidos e providenciara obras de defesa junto ao seu palácio. Em III, 1, a armadilha de Ciro é bem sucedida. O rei é, enfim, encurralado em uma colina. Ciro manda um arauto ter com o rei para perguntar-lhe se preferia ele morrer de fome e sede isolado na colina, ou descer e lutar. Inicia-se, assim, uma breve troca de mensagens<sup>545</sup>. O rei não sabe o que fazer. Ciro argumenta. Sugere a rendição do rei. Ele deve render-se para ser julgado. O rei, no entanto, quer saber quem será o juiz. Ciro esclarece: o juiz será aquele que quis a divindade. Aquele que, mesmo sem julgamento, poderia fazer do rei o que lhe aprouvesse. Por certo, Ciro refere-se a ele próprio. Quem é Ciro, então, nessa passagem? Ele é aquele que tem o poder de decidir sobre o destino dos homens, de acordo com a sua vontade. Ciro é a lei e também o juiz que faz valer a sua própria lei. Quem lhe concedera tamanho poder? A divindade. O episódio nos diz, portanto, que, aos olhos de Ciro, aprazia à divindade ser ele a lei.

O rei armênio, por fim, se rende. Durante as conversações que levam à rendição, surge Tigranes, filho do rei armênio. Tigranes fora companheiro de equitação de Ciro durante a estada do príncipe na Média. O filho do rei assiste ao interrogatório feito por Ciro, no qual o rei fora o interrogado. Ao perceber que o interrogatório poderia findar na condenação do pai à pena de morte, Tigranes se manifesta. Ciro lembrava que, no passado, Tigranes se fazia acompanhar de um sofista. Por isso, permite que Tigranes tome a palavra. O príncipe estava curioso sobre o teor da argumentação que poderia ser oferecida por um homem que, na juventude, se fizera acompanhar de um sofista. As palavras de Tigranes agradam a Ciro. Tigranes defende a ideia de que, poupada a vida do rei, o verdadeiro beneficiado seria Ciro. A gratidão faria do rei aliado fiel e colaborador incansável. Ciro agrada-se das palavras de Tigranes porque preferia mesmo fazer do rei um aliado útil a matá-lo<sup>546</sup>. Desse modo, o episódio termina com novo pacto de paz entre medas e armênios. Ocorre que os

---

<sup>545</sup> Cf. Xenofonte. *Ciropédia*. III, 1, 6.

<sup>546</sup> Cf. Idem, *ibidem*. III, 1, 7-37.

armênios estavam em guerra com os caldeus. Ciro, pela força, se fará o mediador. Logrará estabelecer os termos de um acordo de paz entre armênios e caldeus. Há, no entanto, que garantir que os termos do acordo sejam cumpridos. Para tanto, Ciro, mais uma vez, impõe-se como a lei. Ele chama para si o cargo de juiz dos eventuais futuros conflitos entre armênios e caldeus. Todavia, a presença do príncipe naquelas terras não era possível. A expedição militar tinha de prosseguir. Para fazer-se presente, mesmo ausente, Ciro ordena a construção de um forte militar. A guarnição de soldados lá deixada respondia apenas ao comando de Ciro<sup>547</sup>. A vontade e o poder do príncipe terão, agora, uma expressão concreta naqueles domínios. O forte edificado representaria o aviso duradouro de que, naquelas terras, deveria reinar a vontade de Ciro.

Esses passos da narrativa xenofônica da relação de Ciro com os armênios concentram no arbítrio de Ciro decisões de vida e de morte, de guerra e de paz. Ciro é o único a decidir sobre o destino dos prisioneiros, sobre as estratégias de guerra contra os inimigos, sobre a formação da tropa. É ele quem decide quando é tempo de atacar, quando é ocasião para o descanso. É ele pessoalmente quem ouve os queixosos e decide o destino dos despojos. Ciro é, enfim, o único comandante do seu exército. Esses procedimentos adotara também para o exercício do poder político, após a tomada da Babilônia. Passará dias e noites atendendo aos súditos. A sua vontade ou a sua lei, ele executava pessoalmente. A função, no entanto, o esgotava. Esse esgotamento dará ensejo à criação de uma estrutura hierárquica de funcionários, de tal modo que as necessidades dos súditos possam ser adequadamente atendidas e os seus domínios administrados. Ele aplica à administração do reino os níveis hierárquicos da estrutura militar, de tal modo que, ao fim, fosse dele a palavra final.

Finalmente, em VIII, 1, Xenofonte esclarece o que Ciro pensava ser o bom soberano:

Ele [Ciro], com efeito, julgava perceber que as leis escritas são um dos meios de melhorar os homens, mas considerava o bom soberano uma lei dotada de olhos, por ser capaz não só de dar ordens, mas também de ver o transgressor e de puni-lo<sup>548</sup>.

O bom soberano, para o Ciro xenofônico, é aquele que faz da sua vontade uma lei não escrita. O conteúdo da definição de Ciro do bom governante é a mesmo que Sócrates, nas *Memoráveis*, deu às leis não escritas. As leis não escritas são especiais porque trazem já em si a regra a ser seguida e a punição. Ocorre que as leis não escritas são uma criação da divindade. Ciro não é um deus. Para que

---

<sup>547</sup> Cf. Xenofonte. *Ciropédia*. III, 2.

<sup>548</sup> Idem, ibidem. VIII, 1, 22. Os excertos da *Ciropédia*, citamos na tradução de Jaime Bruna.

a sua vontade pudesse operar tal como as leis não escritas, como os deuses, Ciro teria de tudo ouvir e ver. E ele tudo vê e ouve. Ciro tinha espiões por toda parte. Os escutas e os olheiros do rei eram incontáveis. Todos esses espiões, naturalmente, eram bem recompensados. Ciro estimulava os homens à atividade<sup>549</sup>. Era desse modo que Ciro poderia aplicar àquele que não cumpria a sua vontade punição imediata<sup>550</sup>. Ora, Sócrates, nas *Memoráveis*, aconselha a ação justa mesmo que solitária. A adequação do conselho se funda no fato de que a ação injusta pode escapar aos olhos dos homens, mas não aos dos deuses. Há que temer a punição divina. Logo, há que temer a punição de Ciro. Ciro governa também pelo temor<sup>551</sup>. Xenofonte não critica esse proceder de Ciro. Ao contrário, esse seu procedimento se conta entre aqueles que ilustram como ele sabia bem administrar os seus domínios. Xenofonte não poderia mesmo criticá-lo. A obediência, para Xenofonte, pode ser imposta. Lembremos da lição de Cambises, de acordo com a qual a obediência dos filhos aos pais, dos alunos aos mestres, dos cidadãos à lei, é mesmo imposta. Duas são as questões que realmente importam para Xenofonte. Qual o conteúdo da lei? Como conseguir também a obediência espontânea? A lei deve ser justa. A vontade de Ciro era justa. As qualidades atribuídas a Ciro, por Xenofonte, fazem dele um homem justo. Se a lei é justa, não é relevante se os homens a seguem pelo temor. É certo que a obediência espontânea pode ser preferível. Para isso, os homens precisam de um exemplo de virtude. Ciro é o exemplo de virtude. Ele próprio se apresentava como exemplo a ser seguido por amigos, aliados e súditos. Se a sua vontade equivale

---

<sup>549</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. VIII, 2, 10-12.

<sup>550</sup> Entre os costumes narrados na *Constituição do lacedemônios* é possível identificar um procedimento similar. Gray aproxima também os éforos da imagem de “leis dotadas de olhos” — cf. GRAY, Vivianne J. *Xenophon on government*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 13. Na *Constituição dos lacedemônios*, 8, 4, Xenofonte afirma que eram funções dos éforos observar os cidadãos, identificar os faltosos e puni-los imediatamente.

<sup>551</sup> No capítulo primeiro, do livro primeiro, *Ciropédia*, Xenofonte explicita, resumidamente, as razões que tornaram possível a Ciro governar um território tão vasto, habitados por povos diferentes, cuja língua Ciro desconhecia. Ele governara esses povos pelo amor que inspirava, mas também pelo temor que infundia — ver Xenofonte. *Ciropédia*. I, 1, 5. Desde o início da obra, portanto, Xenofonte já indica que a difícil tarefa de governar os homens envolve neles despertar o amor e o temor. Newell, também, considera o temor um elemento indispensável para o sucesso do governo de Ciro — cf. *op. cit.* — nota 328, p. 121 —, p. 391. Mas, há que acrescentar, Xenofonte conhecia, em alguma medida, as implicações que decorrem da proposta do exercício do poder também pelo temor. Na *Constituição dos lacedemônios*, em 8, 1-4, discute as razões que teriam levado os lacedemônios a instituir o cargo de éforo. Afirma que era de conhecimento de todos que, em Esparta, a obediência às leis e aos magistrados era um importante costume organizador da vida cívica. Xenofonte, então, ocupa-se em encontrar uma hipótese que pudesse explicar o modo como Licurgo conseguira a adesão de todos os cidadãos a tal hábito. A hipótese de Xenofonte é a de que Licurgo não teria podido estender esse hábito a todos os cidadãos sem, antes, convencer os homens mais importantes da cidade da sua pertinência. A hipótese, diz, funda-a nos fatos. Lembra que, em outras cidades, os mais poderosos cidadãos associavam a estreita obediência aos magistrados a um indício de falta de liberdade. Essa obediência estreita expressaria, na verdade, o temor causado nos homens pela autoridade. E se a obediência é alcançada por meio do temor, não há, de fato, liberdade. Assim, Xenofonte pensa que Licurgo tivera, primeiro, de convencer os homens proeminentes de que a disciplina era um bem para a cidade, para o exército e para a família. Convencidos da importância da disciplina, puderam, então, de comum acordo, instituir um cargo cuja função fosse a de garantir a observância da disciplina, o cargo de éforo. Essas considerações parecem indicar que Xenofonte sabia que o poder exercido também pelo temor restringe a liberdade dos cidadãos ou dos súditos. Todavia, se o poder assim exercido leva também ao hábito da disciplina, e se esse hábito resulta em benefícios à cidade, a sua prática, em Xenofonte, deve ser considerada. A liberdade, aqui, é comutada pela tentativa de realizar uma comunidade de homens virtuosos.



ao justo, se ele deseja a adesão dos homens a essa sua vontade, ele deve ser o primeiro a seguir as próprias prescrições. Após apresentar a sua definição do que seja o bom soberano, Ciro põe-se como modelo para a ação dos homens.

Ele [Ciro], com efeito, julgava perceber que as leis escritas são um dos meios de melhorar os homens, mas considerava o bom soberano um lei dotada de olhos, por ser capaz não só de dar ordens, mas também de ver o transgressor e de puni-lo. **Disso persuadido, começou a dar exemplo pelos atos de religião, mostrando nessa época mais devoção por ser então mais afortunado (...)** Nisso, pois, começaram a imitá-lo os outros persas, esperando ser mais afortunados se prestassem culto aos deuses, tal como fazia o mais afortunado de todos, seu soberano (...) Pensava que, se ele demonstrasse quanto valor dava a não vexar nenhum dos amigos ou aliados, tanto mais se absteriam de ganhos desonestos e desejariam pisar a trilha da justiça. E contava incutir mais decoro em todos, se desse ele próprio o exemplo do respeito a todos a ponto de nada dizer nem fazer de desairoso<sup>552</sup>. (grifos nossos)

Ciro era temido, mas também era amado<sup>553</sup>. Ele não pode escolher entre ser temido e ser amado. Ainda que temido, ele tinha de ser ainda amado. O que Xenofonte está a oferecer é um certo modelo de governante. Esse governante pode ser temido. A punição é um elemento da vida política. Mas, esse governante não pode deixar de ser amado. Ele precisa possuir virtudes tais que o façam merecedor do reconhecimento público de seus méritos, que o façam, enfim, amado. Para tanto, esse governante não pode prescindir do apoio do saber, neste caso, da boa *paideia* que impõe o exercício

---

<sup>552</sup> Xenofonte. *Ciropédia*. VIII, 1, 22-28. Cf., também, Idem, *ibidem*. VIII, 1, 29-39.

<sup>553</sup> Agesilau lograra fazer obedientes os seus soldados, mas também deles conquistara a afeição. Os seus soldados eram obedientes porque o temiam e fiéis porque o amavam — cf. Idem. *Agesilau*. 6, 4.

contínuo do corpo e das virtudes morais<sup>554</sup>. Ao lado do pai, Ciro terá acesso a essa *paideia*. Com Cambises, Ciro aprende o que seja o justo e o respeito à lei. Junto do avô, aprendeu a fazer da sua vontade justa a lei.

Xenofonte não foi um soberano. Pelo temor, não podia impor o justo. Porém, ele podia oferecer retratos de homens cuja virtude foi paradigmática e desejar, intensamente, que os homens espontaneamente considerassem adequado aderir a esses paradigmas.

---

<sup>554</sup> De fato, para Xenofonte, é imprescindível que o governante possua as virtudes adequadas. Para ele, não é suficiente que o governante pareça virtuoso; o governante, de fato, deve sê-lo. Contudo, em sendo virtuoso, não basta apenas sê-lo, há também que parecer virtuoso. Ciro conhecia a lição, por isso, esmerou-se não apenas em ser virtuoso, como, ainda, em parecer um homem de virtudes. Na *Ciropédia*, Xenofonte conta-nos que, ao se estabelecer na Babilônia, Ciro deixa os trajes persas que usara na expedição militar, para adotar trajes medas. Durante a expedição, Ciro tinha de ser, como também parecer, um comandante militar de excelência. A simplicidade dos trajes persas então lhe era conveniente. Ao ocupar o posto de governante, outros trajes lhe parecerão mais adequados. Ciro sabia que não era suficiente superar em virtudes os governados, era preciso, ainda, fasciná-lo. Ao adotar as vestimentas medas, eventuais defeitos físicos eram camuflados. O modelo dos sapatos medas proporcionava-lhe maior estatura, sem que o artifício pudesse ser identificado. Adere, também, ao hábito meda de pintar o rosto. Desse modo, aparentaria possuir cores mais belas do que as naturais. Esta última providência de Ciro poderia, inicialmente, nos levar a supor uma oposição entre as considerações do Sócrates xenofôntico, no episódio do Biviário de Hércules, contido nas *Memoráveis* (cf. Xenofonte. *Memoráveis*. II, 1, 21-22) e as ações de Ciro. No episódio, já referido, Hércules precisa escolher entre dois modos de vida. Cada um desses modelos de vida é representado por uma mulher. A mulher que representa o caminho do vício é justamente aquela que possui as faces pintadas, de modo a realçar as cores naturais. Ciro está a se valer do mesmo recurso que a representante do modo de vida conforme o vício usara nas *Memoráveis*. No entanto, lembremos que para o mesmo Sócrates xenofôntico, o belo, o bom e o útil só podem ser definidos relativamente ao bem que se quer alcançar. Se no episódio do Biviário de Hércules, o subterfúgio da maquiagem ocultava um corpo corrompido pelo vício, na *Ciropédia*, o mesmo recurso é usado para realçar o belo. Em ambos os casos, a ideia de um engodo está presente. No primeiro caso, porém, o engodo leva para o vício. No segundo caso, o engodo opera um convencimento sobre a virtude do governante. Esse segundo engodo, portanto, coaduna-se com as considerações do Sócrates de Xenofonte (cf. Idem, *ibidem*. IV, 2, 12-20; IV, 6, 8-9). Aos novos hábitos, Ciro convence os companheiros a também aderir. E ensina-os a não cuspir e a não se assoar em público. Tais medidas, considerava Ciro, também contribuiriam para a construção da imagem de um governante digno de consideração — cf. Idem. *Ciropédia*. VIII, 1, 40-42.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode a *areté* ser ensinada? Eis uma conhecida pergunta, demoradamente debatida nos círculos platônico-socráticos. Xenofonte queria também respondê-la? No *Banquete*, o Sócrates xenofôntico elogia o tratamento que recebiam de seu anfitrião, Cálias. Menciona a magnificência do jantar e dos divertimentos. Ao paladar, aos olhos e aos ouvidos foi proporcionado o agradável. Cálias, então, propõe que se tragam perfumes, com o intuito de deliciar os convivas também com bons odores. Sócrates é contrário à ideia. Argumenta que os perfumes são para as mulheres. Os homens não devem se perfumar para outros homens. Perfumados, são indistintos homens livres e escravos. Aos homens livres cabe o odor do azeite e das fadigas que se sente nos ginásios. Entretanto, outro dos convivas, Lícon, assevera que um tal odor é próprio dos jovens. Por isso, quer saber qual odor seria adequado aos homens livres que não mais frequentam os ginásios. Sócrates é assertivo. Para estes o odor deve ser o da virtude, isto é, daquele que expressa em sua conduta o ideal do homem belo e bom<sup>555</sup>. Onde então encontrar um tal perfume? De certo, não em perfumarias, brinca Sócrates. Este perfume, diz, é obtido na companhia dos homens bons. Na verdade, nessa passagem, Sócrates não usa de suas próprias palavras. Ele se vale de alguns versos de Teógnis:

Enquanto dos bons aprenderás o que é bom, se, pelo  
[contrário, te misturares  
aos maus, perderás até o entendimento que tens.<sup>556</sup>

Os versos afetam os convivas. Uns perguntam onde encontrar um professor que torne belos e bons os homens. Outros argumentam que a matéria não poderia ser ensinada. E havia aqueles que defendiam a ideia de que, se outras matérias eram ensinadas, não haveria por que considerar não ser possível ensinar também a virtude. Mas, o Sócrates xenofôntico não quer dar andamento à discussão. Interrompe-a mesmo. Prefere deixá-la para uma ocasião diferente. Sócrates quer se concentrar na apresentação da bailarina que têm diante de si. Por fim, neste *Banquete*, a discussão não será retomada. O fato é que a resposta do Sócrates xenofôntico ao tema já fora dada. A *areté* pode ser ensinada. E, para aprendê-la, há que se fazer acompanhar de homens bons. A *máxima* fora emitida.

---

<sup>555</sup> Sócrates usa especificamente o termo *καλοκαγαθία* - cf. Xenofonte. *Banquete*. 2, 4.

<sup>556</sup> Idem, *ibidem*. 2, 4. Versos já citados na p. 135, do capítulo 3.

A forma por meio da qual o Sócrates xenofônico responde à questão é significativa. No *Sobre a caça*, em 13, 5-6, também está em jogo a possibilidade do ensino do bem e da virtude. Aqui, Xenofonte diz que as palavras nada ensinam. A afirmação é feita no desenvolvimento de sua crítica ao ensino dos sofistas. Para ele, a rigor, são as palavras dos sofistas que nada ensinam. Contudo, há um certo uso das palavras que pode levar ao ensino. Xenofonte se refere às *máximas*. Se tomarmos os versos de Teógnis, citados pelos Sócrates xenofônico, como uma espécie de *máxima*, poderíamos considerar que Xenofonte, por meio de seu Sócrates, estaria a ilustrar o que afirmara sobre o potencial propedêutico das *máximas* no *Sobre a caça*. Assim, o Sócrates xenofônico, no *Banquete*, estaria, ao citar Teógnis, ensinando por meio de uma *máxima*. Essa passagem é, então, especial. Ora, o conteúdo expresso pela máxima proferida pelo Sócrates xenofônico defende a possibilidade do ensino das virtudes. Mas o meio escolhido para a defesa de tal tese é aquele que Xenofonte toma por propedêutico no *Sobre a caça*. No *Banquete*, portanto, forma e conteúdo unem-se na convicção da possibilidade do ensino das virtudes. Ademais, ao fazer o seu Sócrates expressar este específico conteúdo por meio de uma máxima, Xenofonte, talvez, quisesse reforçar a sua convicção de que Sócrates fora mesmo um mestre de virtudes. Se quem ensina que as virtudes podem ser ensinadas o faz pelo meio adequado, possivelmente pode ser apontado como um desses homens bons na companhia dos quais se aprendem as virtudes.

Porém, embora Sócrates não queira, no *Banquete* xenofônico, se ocupar com as demais perguntas relativas ao tema, elas permanecem. Por exemplo: se é possível ensinar a *areté*, como explicar que homens bons engendrem filhos maus? Haveria, afinal, uma relação necessária entre aquilo que se ensina e aquilo que se aprende? Nas *Memoráveis*, Xenofonte, ele próprio, responde a essas questões. Na ocasião, retoma os mesmos versos de Teógnis, citados no *Banquete*<sup>557</sup>. O contexto é significativo. Xenofonte está ocupado com a defesa de Sócrates da acusação de corrupção dos jovens<sup>558</sup>. Para tanto, recorre ao exemplo de dois conhecidos discípulos de Sócrates: Crítias e Alcibíades. Discípulos cuja corrupção moral ganhara expressão com os grandes males que causaram à cidade. Se Sócrates foi deles o mestre, duas hipóteses se impõem: 1. Sócrates os corrompeu; 2. Se Sócrates não os corrompeu, ainda que virtuoso o mestre, a *areté* não pode ser ensinada. Para Xenofonte, nenhuma das hipóteses é válida. Sócrates não os corrompeu. A *areté* pode ser ensinada. Xenofonte explica. A virtude aprendida, se não exercitada, pode ser esquecida. O homem, antes dedicado à virtude, agora, se junto dos maus, ou apenas distante dos bons, poder

---

<sup>557</sup> Xenofonte. *Memoráveis*. I, 2, 20.

<sup>558</sup> Cf. Idem, *ibidem*. I, 2, 12-31.

deixar de agir conforme a virtude. A vida no horizonte da virtude exige treino constante e disciplinado. O ensino da virtude é possível, mas a responsabilidade pelo exercício do que foi aprendido não pode ser atribuída aos pais ou aos mestres. Ao mestre cabe apresentar pelas palavras e pelo exemplo o caminho da virtude. Desta tarefa, ele não pode se eximir. Contudo, apenas ao discípulo cabe escolher o caminho a trilhar. Crítias e Alcibiades escolheram afastar-se da influência socrática e, por isso, o caminho vicioso. Porém, o fracasso pedagógico representado por Crítias e Alcibiades não abala, em Xenofonte, a convicção de que os bons podem estimular os homens ao bem e à virtude. Prova-o a *Constituição dos lacedemônios*. Nesse texto, é verdade, a adesão ao caminho virtuoso não deixa de ser uma obrigação cívica, obrigação esta, conforme a narrativa de Xenofonte, concebida por um único homem, Licurgo. Ocorre que, em Xenofonte, o estímulo à virtude pode envolver dor e, eventualmente, uma certa coação. É pelas lágrimas, afinal, que os pais e os mestres ensinam os filhos e os discípulos a agir corretamente. É, ainda, pela dor que as leis impõem aos cidadãos o caminho da justiça. Lembremos, por exemplo, do episódio em que Aglaitadas se recusa a aderir à prática do humor, em um dos banquetes narrados na *Ciropédia*<sup>559</sup>. O argumento principal que o afasta do humor diz respeito ao fato de que o ensino da virtude envolve a dor. Aglaitadas não é contestado. O argumento é válido. Afinal, é mesmo pela dor e pela privação que se alcança a virtude, em Xenofonte. Tal constatação, porém, não é suficiente para afastar do cultivo do humor os homens formados na virtude pela dor. Dedicado apenas aos divertimentos, o homem não pode alcançar a virtude. Mas se aos divertimentos forem associados assuntos edificantes, eles serão, na verdade, uma extensão do treino na virtude. Nesse caso, é certo, o homem não se entrega a quaisquer diversões e não as desfruta de forma desmedida. Nos banquetes narrados por Xenofonte, por exemplo, a obrigação de gozar dos prazeres do corpo de forma disciplinada é mantida. De fato, o caminho que leva à vida conforme a virtude, em Xenofonte, é árduo. O homem virtuoso será aquele que, contando uma boa constituição física, desenvolve os seus atributos físicos e morais por meio de um treino constante, que deve cessar apenas com o fim da vida. Talvez nisso, afinal, o interesse de Xenofonte em sublinhar os costumes espartanos relativos à eugenia<sup>560</sup>. Mas aquele que não possui uma boa constituição física não pode se eximir da prática virtuosa. Há que desenvolver-se física e moralmente, no mais alto grau, na medida de suas possibilidades<sup>561</sup>. E, ademais, se um tal indivíduo, o de boa constituição física e em treino contínuo de suas qualidades físicas e morais, quiser ser bem sucedido no comando dos homens, terá de contar, ainda, um

---

<sup>559</sup> Cf. Xenofonte. *Ciropédia*. II, 2, 11-16

<sup>560</sup> Cf. Idem. *A Constituição dos lacedemônios*. 1, 3-10

<sup>561</sup> Cf. Idem. *Memoráveis*. III, 12

elemento adicional: o imponderável; neste caso, o favor dos deuses. Nesse sentido, resta ao homem buscar tornar-se agradável aos deuses, cultuando-os segundo as leis da cidade e agindo na conformidade do que por eles for designado. Do contrário, a consequência será a desventura. Lembremos, por exemplo, do episódio da *Anabase*, no qual Neão, um dos capitães que ia na tropa, desrespeita os presságios enviados pela divindade. Por dias sucessivos, Xenofonte imolara vítimas. Os sinais divinos insistiam na permanência do exército no sítio onde já se encontrava. Neão ignora o conselho divino. Sai em busca de víveres, acompanhado de cerca de dois mil homens. Surpreendidos pelos inimigos, quinhentos homens perecem<sup>562</sup>. Ou consideremos o destino reservado a Crespo, na *Ciropédia*. A sua inabilidade ao interpretar os sinais divinos fê-lo perder o trono<sup>563</sup>. Ciro, por outro lado, não descuidará do culto aos deuses e de respeitar-lhes os presságios. As consequências da inobservância dos sinais dos deuses, nas narrativas de Xenofonte, serão sempre devastadoras.

Se a *areté* pode ser ensinada, há que saber quais os conteúdos e as práticas que levam ao ensino da *areté*. Se é ela aprendida ao lado de homens bons, é preciso conhecer o que pensam e como agem esses homens. Para Xenofonte, a virtude de um homem ganha expressão em seus feitos. Assim, o melhor modo para saber o que pensa e como se comporta um homem bom é conhecer-lhe as ações<sup>564</sup>. Para indicar quais sejam os conteúdos e as práticas adequadas para a *paideia* daquele que se quer fazer virtuoso, Xenofonte seleciona, na história, dois modelos que, aos seus olhos, se mostraram bem sucedidos: o espartano, narrado na *Constituição dos lacedemônios* e o persa, descrito na *Ciropédia*. É também na história que Xenofonte encontra modelos de homens bons. Por exemplo, se quisermos o modelo de um cidadão comum, porém virtuoso, poderemos encontrá-lo no retrato que Xenofonte constrói para si mesmo, na *Anabase*. E se buscarmos um modelo para o mestre de virtudes, o teremos em seu retrato socrático das *Memoráveis*, do *Banquete*, da *Apologia a Sócrates* e do *Econômico*. Ainda, se o que desejamos é o modelo do governante virtuoso, bastará recorrer ao seu retrato de Ciro, na *Ciropédia*. Contudo, se quisermos um modelo de vida do qual nos afastar, deveremos seguir a narrativa da vida de desventuras do tirano do *Hierão*.

É esse homem virtuoso que, em Xenofonte, deve governar. Se a difícil missão de comandar os homens lhe for entregue, ele saberá como bem desempenhá-la. E poderá mesmo, a exemplo de

---

<sup>562</sup> Cf. Xenofonte. *Anabase*. VI, 4

<sup>563</sup> Cf. Idem. *Ciropédia*. VII, 2, 15-20.

<sup>564</sup> Idem. *Agesilau*. 1, 6.

Licurgo, instituir uma comunidade de homens virtuosos. Mas as prescrições postas por esse homem de virtudes devem ser seguidas. Ele pode, aqui, dizer qual o melhor modelo de vida para todos os homens e para cada um. Se não seguidas as prescrições, o que foi por ele construído pode perecer. Sob a administração dos filhos de Ciro, a Pérsia degenera<sup>565</sup>. Ao afastarem-se dos costumes instituídos por Licurgo, os espartanos cedem ao vício<sup>566</sup>. Em ambos os casos, as prescrições de homens bons foram ignoradas e o bem viver que, antes, se queria perene, dissolve-se nos desejos satisfeitos das novas gerações.

Há que se notar, finalmente, que os homens bons de Xenofonte são apenas homens. A excelência do Xenofonte retratado na *Anabase* não foi bastante para evitar-lhe o exílio. A virtude do Sócrates xenofôntico não pode ser compreendida pela cidade em que nasceu e na qual escolhera viver, de tal modo que os mesmos homens que Sócrates queria virtuosos sentenciaram-no à morte por cicuta. Igualmente, a virtude de Ciro não foi suficiente para engendrar filhos que a ele se igualassem em valor. Os homens bons de Xenofonte são aqueles que se lhe mostraram possíveis. A *paideia* proposta por Xenofonte é uma *paideia* possível. Aquela que a história já mostrou ser eficiente. O governante ideal de Xenofonte é aquele que comanda com os recursos já existentes, ainda que entre eles conte-se também o temor. Para as questões de seu tempo relativas à *paideia* e à política, Xenofonte aponta para respostas que encontra na concretidade dos fatos e nos recursos do homem tal como ele se mostra. Essas respostas, é verdade, não possuem um caráter absoluto. Ainda que o seu retrato socrático procure esclarecer como, ao menos um homem, foi capaz de estimular nos homens a virtude, a morte injusta desse seu Sócrates, em alguma medida, faz permanente a pergunta pela possibilidade do ensino da virtude. Fosse ela ensinável, talvez Sócrates sobrevivesse ao seu julgamento. Talvez, ainda, Xenofonte não tivesse experimentado os anos de exílio e, talvez, os filhos de Ciro não tivessem arruinado o império construído pelo pai. Ou, talvez, o diálogo *Hierão* pudesse findar com a efetiva conversão do tirano ao saber. Fosse o governo de Ciro a resposta adequada à busca pela melhor forma de constituição para as comunidades dos homens, o seu império teria a ele sobrevivido. Se por meio de seus retratos, Xenofonte quis responder as perguntas sobre a possibilidade do ensino da virtude e sobre a melhor constituição política, é fato que esses mesmos retratos impõem a falta de uma resposta definitiva a essas mesmas perguntas. Mas, em Xenofonte, os desafios impostos pelas questões referentes à *paideia* e à política não excluem a convicção xenofôntica da pertinência de suas respostas. Aos desafios de seu tempo, ele responde de

---

<sup>565</sup> Cf. Xenofonte. *Ciropédia*. VIII, 8.

<sup>566</sup> Idem. *A Constituição dos lacedemônios*. 14.

acordo com o que é possível aos homens construir. A virtude é ensinável na medida em que pôde ser ensinada por um certo homem, Sócrates. Os homens podem se organizar politicamente para a vida feliz na medida em que foram organizados por um certo homem, Ciro, o velho. E se essas respostas não forem suficientes para enfrentar os desafios concretos, não serão também na medida em que os fatos se revelam aos homens. E apenas, então, quando, na concretidade dos fatos, essas respostas se mostrarem insuficientes é que novas respostas possíveis poderão ser engendradas. Em Xenofonte, nos fatos, os desafios; a partir dos fatos, as respostas possíveis.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS DE XENOFONTE

XENOFONTE. *Anabase*. Tradução Paul Masqueray. Paris: Les Belles Lettres, 1970. 2 volumes.

\_\_\_\_\_. *Anabasis*. Tradução Carleton L. Brownson. Cambridge; London: Harvard University Press, 2001. Coleção The Loeb Classical Library.

\_\_\_\_\_. *A retirada dos dez mil*. Tradução Aquilino Ribeiro. Lisboa: Livraria Bertrand, 1957.

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates*. Tradução Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates*. Tradução Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. *Banquete*. Tradução Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Banquet; Apologie de Socrate*. Tradução François Ollier. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

\_\_\_\_\_. *Symposium; Apology*. Tradução O. J. Todd. Cambridge; London: Harvard University Press, 19?. Coleção The Loeb Classical Library.

\_\_\_\_\_. *Memorabilia; Oeconomicus*. Tradução E. C. Marchant. Cambridge; London: Harvard University Press, 19?. Coleção The Loeb Classical Library.

\_\_\_\_\_. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Tradução Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. *Memoráveis*. Tradução Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Mémorables*. Tradução Louis André Dorion. Paris: Les Belles Lettres, 2010. 2 volumes.

\_\_\_\_\_. *Econômico*. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Economique*. Tradução Pierre Chantraine. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

- \_\_\_\_\_. *A educação de Ciro*. Tradução Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 19?.
- \_\_\_\_\_. *Ciropédia - A educação de Ciro*. Tradução João Félix Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, 19?.
- \_\_\_\_\_. *O príncipe perfeito*. Tradução Aquilino Ribeiro. 2. ed. Lisboa: Livraria Bertrand, 195?.
- \_\_\_\_\_. *Cyropédie*. Tradução Edouard Delebecque. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Cyropaedia*. Tradução Walter Miller. Cambridge; London: Harvard University Press, 2001. Coleção The Loeb Classical Library.
- \_\_\_\_\_. *Helleniques*. Tradução J. Hatzfeld. Paris: Les Belles Lettres, 1975. 2 volumes.
- \_\_\_\_\_. *Hellenica*. Tradução Carleton L. Brownson. Cambridge; London: Harvard University Press, 2003. 2 volumes. Coleção The Loeb Classical Library.
- \_\_\_\_\_. *Hellenika*. Tradução John Marincola. New York: Anchor Books, 2009.
- \_\_\_\_\_. *La República de los Lacedemônios; De la equitación; Agesilau; Hiéron; De la caza; El jefe de la caballería o El hipárquico; Los ingresos públicos o Las Rentas*. Tradução Orlando Guteñas Tuñon.. Madrid: Editorial Gredos, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Hiero; Agesilaus; Constitution of the Lacedaemonians; Ways and Means; The Cavalry Comander; On the art of horsemanship; On hunting*. Tradução E. C. Marchant. Cambridge; London: Harvard University Press, 2000. Coleção The Loeb Classical Library.
- \_\_\_\_\_. *De l'art équestre*. Tradução Edouard Delebecque. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- \_\_\_\_\_. *L'art de la chasse*. Tradução Edouard Delebecque. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

#### **OBRAS DE AUTORES ANTIGOS**

- ANTIFONTE. *Testemunhos, fragmentos, discursos*. Tradução Luis Felipe Belintani Ribeiro. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- ARISTÓFANES. *As nuvens*. Tradução Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Nova Cultural, 1972.
- ARISTÓTELES. *Politique*. Tradução Jean Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicomacos*. Tradução Mario da Gama Kury. 4.ed. Brasília: Editora UnB, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Arte retórica; Arte Poética*. Tradução Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia, 1964.
- \_\_\_\_\_. *The art of rhetoric*. Tradução John Henry Freese. Cambridge; London: Harvard University Press, 1994. Coleção The Loeb Classical Library.
- \_\_\_\_\_. *Poetics*. Tradução Stephen Halliwell. 2. ed. Cambridge; London: Harvard University Press, 1995. Coleção The Loeb Classical Library.
- AULO GÉLIO. *Attic nights*. Tradução John C. Rolfe. Cambridge; London: Harvard University Press, 1984. Coleção The Loeb Classical Library.
- DIÓGENES DE LAÉRCIO. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução Mario da Gama Kury. Brasília, DF: Unb, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Lives of eminent philosophers*. Tradução R. D. Hicks. Cambridge; London: Harvard University Press, 1991. Coleção The Loeb Classical Library.
- HERÓDOTO. *Histórias*. Tradução José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1994. Livro 1.
- \_\_\_\_\_. *Histories*. Tradução A. D. Godley. London; Cambridge: Willian Heinemann Ltda; Harvard University Press, 19?. Livros 1 e 2. Coleção The Loeb Classical Library.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Difusão Européia, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Odisséia*. Tradução Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- ISÓCRATES. *Evágoras; A Nicocles; Nicocles*. Tradução J. M. Guzmán Hermida. In: *Discursos*. Madrid: Gredos, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Discours*. Tradução Georges Mathieu e Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1966-1972. 4 volumes.
- \_\_\_\_\_. *Discurso a Nicocles; Areopagítico; Sobre a Paz*. Tradução Maria Helena Ureña Pietro. In: PIETRO, Maria Helena Ureña Pietro. *Política e Ética - Textos de Isócrates*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

PLATÃO. *As Leis*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.

\_\_\_\_\_. *As Leis*. Tradução Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 1999.

\_\_\_\_\_. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

\_\_\_\_\_. *Carta VII*. Tradução José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.

\_\_\_\_\_. *Mênon*. Tradução Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *Protágoras*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.

\_\_\_\_\_. *Defesa de Sócrates*. Tradução Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates*. Tradução André Malta. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres Completes*. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

PLUTARCO. *Vida de Licurgo*. In: *Vidas paralelas*. Tradução Gilson César Cardoso. 2.ed. São Paulo: Paumape, 199? Primeiro volume.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragments, Doxografia e Comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

## ESTUDOS CRÍTICOS

ADRADOS, Francisco Rodriguez. *Ilustración y política em la Grécia clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

\_\_\_\_\_. *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial, 1975.

AMOSSY, Ruth. (Org.) *Imagens de si no discurso - a construção do 'ethos'*. São Paulo: Contextos, 2008.

AUSTIN, Michel, VIDAL-NAQUET, Pierre. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. Tradução Antonio Gonçalves e Antonio Nabarrete. Lisboa: Edições 70, 1975.

BARKER, Ernest Sir. *Teoria política Grega*. Tradução Sergio Fernando Guarischi Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. *Sólon de Atenas - A cidadania antiga*. São Paulo: Humanitas FFLCH USP, 1999.

\_\_\_\_\_. *Platão, Rousseau e o Estado Total*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1995.

BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BORDES, Jacqueline. *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

BURCKARDT, Jacob. *The greeks and greek civilization*. Tradução de Sheila Stern. Nova York: St. Martin's Press, 1998.

CANFORA, Luciano. *Antologia della letteratura greca*. Bari: Laterza, 1994.

\_\_\_\_\_. *Storia della letteratura greca*. Bari: Laterza, 1994.

\_\_\_\_\_. *Um ofício perigoso — A vida cotidiana dos filósofos gregos*. Tradução Nanci Fernandes e Mariza Bertoli. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado - Sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz, Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.

DELEBECQUE, E. *Essai sur la vie de Xénophon*. Paris: Klincksieck, 1957.

DÉTIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis - As astúcias da inteligência*. Tradução Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Tradução Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

EHRENBERG, Victor. *Man, State and Deity – Essays in ancient history*. London: Methuen and Co., 1974.

\_\_\_\_\_. *From Solon to Socrates – Greek history and civilization during the 6th and 5th centuries BC*. 2. ed. London: Methuen and CO., 1973.

FINLEY, M. I. *A economia antiga*. Tradução Luísa Feijó. Porto: Edições Afrontamento, 1980.

\_\_\_\_\_. *Uso e Abuso da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

\_\_\_\_\_. *História antiga – Testemunhos e modelos*. Tradução Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

FREEMAN, Kenneth J. *Schools of Hellas – An essay on the practice and theory of ancient greek education*. London: Macmillan and CO.: 1907.

GIGON, OLOF. *O conceito de liberdade no mundo antigo*. Tradução Gilda Naécia Maciel de Barros e Anna Lia Amaral de Almeida Prado. In: *Temas Clássicos*. São Paulo: Factash Editora, 2007.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HIGGINS, W. E. *Xenophon the athenian: the problem of the individual and the society of the polis*. Albany: State University of New York Press, 1977.

JAEGER, Werner. *Paidéia – A formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LORAUX, Nicole. *Invenção de Atenas*. Tradução Lílian Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

\_\_\_\_\_. *A tragédia de Atenas - A política entre as trevas e a utopia*. Tradução Paula Silvia Rodrigues Coelho da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LUCCIONI, Jean. *Les idées politiques et sociales de Xénophon*. Paris: PUF, 1958.

MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. *O problema de Sócrates – O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na antiguidade*. 4. reimp. Tradução Mário Leônidas Casanova. São Paulo: E.P.U., 1975.

MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Tradução João Batista da Costa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

\_\_\_\_\_. *As instituições gregas*. Tradução Antonio Imanuel Dias Diogo. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *O processo de Sócrates*. Tradução Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

\_\_\_\_\_. *Péricles - O inventor da democracia*. Tradução Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

\_\_\_\_\_. *O cidadão na Grécia antiga*. Tradução Rosa Carreira. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_. *Histoire des doctrines politiques en Grèce*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

NADON, Christopher. *Xenophon's Prince - Republic and empire in the Cyropaedia*. Berkeley; Los Angeles: University of California, 2001.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. v. 1. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PERSEUS Texts & Translations. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper>, 2007-2012.

PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. Tradução Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: E.P.U., 1978.

\_\_\_\_\_; EMANUELE, Pietro. *Manual de retórica*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

STRAUSS, Leo. *De la tyrannie*. Tradução Héléne Kern. Paris: Gallimard, 1954.

TOO, Yun Lee. *The rhetoric of identity in Isócrates: text, power, pedagogy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. Tradução Cristina Murachco. 2.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. *As origens do pensamento grego*. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. 6.ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

\_\_\_\_\_. *Mito e pensamento entre os gregos*. Tradução Haiganuch Sarian. São Paulo: Difusão Européia, Ed. Universidade de São Paulo, 1973.

\_\_\_\_\_; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Tradução Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia - o grande desvio*. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

#### TESES DE DOUTORADO

GAZONI, Fernando Maciel. *A "Poética" de Aristóteles: tradução e comentários*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2006.

PAGOTTO-EUZEPIO, Marcos Sidnei. *Isócrates 'Agonistes': O aluno ideal e o mestre perfeito*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento Filosofia da Educação e Ciências da Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2005.

#### ARTIGOS EM PERIÓDICOS

AALDERS, G. J. D. *Date and intention of Xenophon's "Hiero"*. In: *Mnemosyne*. v. 6, fasc. 3, 1953, p. 208-215.

AMBRÓSIO, Renato. *O tirano: entre a história e a tragédia*. In: *Hypnos*. n. 21. São Paulo: EDUC, Paulus, Editora Triom, 2008.

ANDERSON, J. K. *Military theory and practice in the age of Xenophon*. In: *The Classical Review*. v. 22, 1972, p. 194-196.

BASSET, Samuel E. *Wit and humor em Xenophon*. In: *The Classical Journal*. v. 12, n. 09, 1917, p. 565-574.



BLANCHARD JR., Kenneth C. *The middle road of classical political philosophy Socrates' dialogues qwith Aristipus in Xenophon's "Memorabilia"*. In: *The Review of Politics*. v. 56, n. 4, 1994, p. 671-696.

BREEBAART, A. B. *From victory to peace: some aspects of Cyrus's state in Xenophon's "Cyropaedia"*. In: *Mnemosyne*. v. 36, fasc. 1-2, 1983, p. 117-134.

CALHOUN, George Miller. *Xenophon Tragodos*. In: *The Classical Journal*. v. 17, n. 3, 1921, p. 141-9.

CHROUST, Anton-Hermann. *Philosophy: its essence and meaning in the ancient world*. In: *The Philosophical Review*. v. 56, n. 1, 1948, p. 19-58.

DANZIG, Gabriel. *Why Socrates was not a farmer: Xenophon's Oeconomicus as a philosophical dialogue*. In: *Greece & Rome*. V.50, n. 1, 2003, p. 57-76.

FABER, J. Joel. *The 'Cyropaedia' and Hellenistic Kingship*. In: *The American Journal of Philology*. v. 100, n. 4, 1979, p. 497-514.

GRAY, V. J. *Xenophon's Defence os Sócrates: the rhetorical background to the Socratic problem*. In: *The Classical Quarterly*. v. 39, n. 1, 1989, p. 136-140.

\_\_\_\_\_. *Xenophon's 'Hiero' and the Meeting of the Wise Man and Tyrant in Greek Literature*. In: *The Classical Quarterly - New Series*. v. 36, n. 1, 1996, p. 115-123.

\_\_\_\_\_. *Interventions and Citations in Xenophon, 'Hellenics' and 'Anabasis'*. In: *The Classical Quartely*. v. 53, n. 1, 2003, p. 111-123.

\_\_\_\_\_. *Continuous history and Xenophon, "Hellenica", 1-2.3.10*. In: *The American Journal of philology*. v. 112, n. 2, 1991, p. 201-228.

\_\_\_\_\_. *Xenophon's "Cynegeticus"*. In: *Hermes*. V. 113, n. 2, 1985, p. 156-172.

\_\_\_\_\_. *Dialogue in Xenophon's "Hellenica"*. In: *The Classical Quarterly*. v. 31, n. 2, 1981, p. 321-334.

- HADZSITS, George Depue. *Some Xenophon problems and recent Xenophon literature*. In: *The Classical Journal*. v. 3, n. 6, 1908, p. 211-220.
- HINDLEY, C. *Eros and military command in Xenophon*. In: *The Classical Quarterly*. v. 44, 1994, p. 347-366.
- HOLDEN, H. A. *Notes on the "Oeconomicus" of Xenophon*. In: *The Classical Review*. v. 10, n. 4, 1896, p. 212.
- HUSS, Bernhard. *The dancing Sokrates and the laughing Xenophon, or the other 'Symposium'*. In: *The American Journal of Philology*. v. 120, n. 3, 1999, p. 381-409.
- JOHNSTONE, Paul H. *The rural Socrates*. In: *Journal of the history of ideas*. v. 5, n. 2, 1944, p. 151-175.
- JOHNSTONE, Steven. *Virtuous toil, vicious work: Xenophon on aristocratic style*. In: *Classical Philology*. v. 89, 1994, p. 219-240.
- KELLER, William J. *Xenophon's Acquaintance with the 'History' of Herodotus*. In: *The Classical Journal*. v. 6. n. 6. 1911. p. 252-259.
- KINGSBURY, Anne. *The dramatic techniques of Xenophon's "Anabasis"*. In: *The Classical Weekly*. v. 49. n. 12. 1956. p. 161-164.
- LEWIS, Sian. *Καὶ σοφῶς τύραννος ἦν: Xenophon's Account of Euphron of Sicyon*. In: *The Journal of Hellenic Studies*. v. 124. 2004. p. 65-74.
- MEYERS, Jeffrey. *Xenophon and "Seven Pillars of Wisdom"*. In: *The classical journal*. v. 72, n. 2, 1976-1977, p. 141-143.
- MITSCHERLING, J. *Xenophon and Plato*. In: *The Classical Quarterly*. v. 32, n. 2, 1982, p. 468-469.
- MORRIS, Charles D. *Xenophon's "Oeconomicus"*. In: *The American Journal of Philology*. v. 1, n. 2, 1880, p. 169-186.

NADON, Christopher. *From republic to empire: political revolution and the common good in Xenophon's "Education of Cyrus"*. In: *The American Political Science Review*. v. 90, n. 2, 1996, p. 361-374.

NEWELL, W. R. *Tyranny and the science of ruling in Xenophon's "Education of Cyrus"*. In: *The Journal of Politics*. v. 45, 1983, p. 889-906.

\_\_\_\_\_. *Machiavelli and Xenophon on princely rule: a Double-edge encounter*. In: *The Journal of Politics*. v. 50, n. 1, 1988, p. 108-130.

PANGLE, Thomas L. *The political defense of Socratic philosophy: a study of Xenophon's "Apology of Socrates to the jury"*. In: *Polity*. v. 18, n. 1, 1985, p. 98-114.

PEASE, Samuel James. *Xenophon's "Cyropaedia". The compleat general*. In: *The classical journal*. v. 29, n. 6, 1934, p. 436-440.

RADIN, Max. *Xenophon's Ten Thousand*. In: *The Classical Journal*. v. 7. n. 2. 1911. p. 51-60.

RAHN, Peter J. *Xenophon's developing historiography*. In: *Transactions and Proceeding of the American Philological Association*. v. 102, 1971, p. 497-508.

ROY, J. *The mercenaries of Cyrus*. In: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. v. 16. n. 3. 1967. p. 287-323.

SAGE, Paula Winsor. *Dying in style: Xenophon's ideal leader and the end of the "Cyropaedia"*. In : *The Classical Journal*. v. 90, n. 2, 1994, p. 161-174.

SEAGER, R. *Xenophon and athenian democratic ideology*. In: *The Classical Quarterly*. v. 51, 2001, p. 385-397.

SHERO, L. R. *Plato's apology and Xenophon's apology*. In: *The Classical Weekly*. v. 20, n. 14, 1927, p. 107-111.

STADTER, Philip A. *Fictional Narrative in the Cyropaideia*. In: *The American Journal of Philology*. v. 112. n. 4. 1991. p. 461-491.

TOO, Yun Lee. *Review: Oeconomicus*. In: *The Classical Review*. v. 45, n. 2, 1995, p. 246-248.

USHER, S. *Xenophon, Critias and Theramenes*. In: *The Journal of Hellenic Studies*. v. 88. 1968. p. 128-135.

WEATHERS, Winston. *Xenophon's political idealism*. In: *The Classical Journal*. v. 49, n. 7, 1954, p. 317-330.

WELLMAN, Robert R. *Socratic method in Xenophon*. In: *Journal of the History of Ideas*. v. 37, n. 2, 1976, p. 307-318.

WENCIS, Leonard. *Hypopsia and the structure of Xenophon's 'Anabasis'*. In: *The Classical Journal*. v. 73, n. 1, p. 44-49.

#### DICIONÁRIOS

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Tradução Victor Jabouille. 4.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.