

Xenofonte – Elementos para um Novo Perfil¹

Alessandra Carbonero Lima²

As relações entre o pensamento grego e a história do pensamento ocidental são sobejamente conhecidas, como, também, o fato de que os autores gregos foram sistematicamente revistados ao longo dessa mesma história. Igualmente verdadeiro é afirmar que a maior ou menor fortuna das obras dos pensadores da Grécia antiga, em um determinado período, deveu-se ao arbítrio das diferentes tradições de análise do pensamento ocidental. Neste horizonte, hoje, Xenofonte ocupa um lugar de pouco destaque. As razões para essa avaliação são variadas, porém, todas elas parecem apontar para as dificuldades impostas por algumas das especificidades de suas obras, a saber: o caráter assistemático de seus escritos e a dificuldade em classificá-los. Os fundamentos de seus textos são difusos e se revelam não de forma linear, mas como numa teia em que os fios parecem unir-se, em direção a uma certa concepção de *paidéia*. Ademais, Xenofonte exercitou-se em vários gêneros literários; contudo, ao fazê-lo não se detinha rigorosamente nas características impostas por cada um desses gêneros, especialmente, para os olhos do comentador moderno que esquecer que, em alguma medida, essas marcas não eram exatamente claras enquanto eram, ainda, forjadas³.

Xenofonte dedicou seus escritos a temas variados; interessava-lhe a guerra, a história, a economia, a política, a figura de Sócrates, as idéias socráticas, práticas esportivas - a caça e o hipismo. E, em todos os textos, nota-se, com maior ou menor ênfase, preocupações com a formação do homem. Suas obras dão prova de sua ligação com alguns valores da aristocracia e apego à antiga *paidéia*, ao eleger temas marcadamente aristocráticos, como em *Sobre a caça* (391-390 a.C.) e *Arte equestre*; a primeira parte é escrita aproximadamente em 380 a.C., a última data de 360-358 a.C. Ambos os textos não se reduzem a meros manuais técnicos; apresentam valores morais que justificam e fundamentam as práticas neles tratados. Ademais, as obras se inserem no horizonte de combate à nova *paidéia*, representada pelos sofistas. O ataque aos sofistas é claro em *Sobre a caça*: Xenofonte acusava-os de exercitarem-se na caça, não de coelhos ou lobos, mas de jovens ricos⁴.

A educação ateniense vinha experimentando mudanças significativas desde a segunda metade do século V a.C., quando se estabelece o ensino dos sofistas e de Sócrates. Dessas mudanças é testemunha a comédia *As Nuvens*, de Aristófanes, de

¹ Este artigo foi elaborado a partir do projeto de doutorado da Autora.

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação da Feusp, na área de Filosofia da Educação.

³ Aristóteles, por exemplo, ao escrever a *Arte retórica* e a *Arte poética*, no século IV a.C., podia oferecer uma análise cuidadosa dos gêneros literários, porque eles já existiam. A prescrição, neste caso, não é anterior a produção.

⁴ Xenofonte. *Sobre a caça*. XIII, 9.

423 a.C. No século V a.C., a antiga educação ateniense já não privilegiaria a formação militar, embora ainda orientada para a vida do nobre. O ideal humano consubstanciava-se no homem *kalòs te kai agathós*, isto é, o homem belo (*kalós*), porque se exercitava em esportes considerados elegantes para forjar um corpo harmoniosamente cultivado, e bom (*agathós*) porque vivia à luz de valores sociais e espirituais seguidos pelos *aristói* (os melhores). Como explicita Marrou⁵, essa educação era mais esportiva do que intelectual e mais artística do que literária. Comprazia aos defensores desse ideal educativo o domínio da língua grega e da poesia, sobretudo de Homero, sempre acompanhada de música, e a habilidade nos esportes. Igualmente era apreciado o bem falar. Entretanto esse ideal de homem excelente não exigia o conhecimento profundo das matemáticas, da dialética, da oratória, da eloquência ou da metafísica⁶. É ele, sobretudo, centrado nos aspectos atlético e musical, tão do gosto da nobreza, que se estende ao *demós*, com a implantação e consolidação da democracia em Atenas. De fato, as práticas atléticas que distinguiam o nobre se popularizaram, com exceção da caça e do hipismo, sempre restritas à aristocracia⁷. Na verdade, porém, o que marca a segunda metade do século V a.C. é um novo ideal humano, expresso na busca da excelência (*areté*) política, a serviço do qual colocam-se os sofistas⁸.

Há um texto da comédia ateniense, já mencionado, que ilustra essa evolução. Em *As Nuvens*, Aristófanes apresenta-nos esses dois ideais humanos como antagonistas, lutando para presidir a educação do jovem Fidípedes. Oferecem-lhe, de um lado, a formação do soldado-cidadão, responsável por formar os guerreiros vencedores de Maratona e Salamina⁹ (a antiga educação ateniense) e, de outro, a formação do dialético, hábil em transformar em fraco o argumento forte e em forte o argumento fraco (a nova educação) explicitamente associada, sobretudo, ao ensino dos sofistas, cujo representante, na peça, é identificado com Sócrates.

Aristófanes sintetiza na figura desse Sócrates o representante das várias orientações às quais pertenciam os diferentes pensadores que conhecemos por sofistas e retóricos, de um lado; de outro, sintetiza também o representante dos estudos empreendidos por pensadores naturalistas ocupados com a cosmologia¹⁰, a geometria¹¹, a física¹² e, eventualmente, a política e a ética. Esse amálgama de que resultou o Sócrates aristofânico, Platão iria desconstruir em sua notável *Apologia a Sócrates*¹³.

Sabemos que o ensino dos sofistas não se reduzia à arte de transformar em fraco o argumento forte e em forte o argumento fraco. Para além dos múltiplos objetos

⁵ Cf. MARROU, H.I. *A história da educação na antiguidade*. p. 77.

⁶ Campos do saber que serão desenvolvidos com os pensadores naturalistas, os sofistas e os círculos socráticos e platônicos.

⁷ Em função, em parte, dos altos custos associados às práticas da caça e do hipismo.

⁸ Por exemplo, no *Protágoras*, de Platão, Sócrates pergunta a Protágoras (318 b-319 a) em que seu ensino tornaria melhor Hipócrates, o jovem interessado em ser seu aluno, e o sofista responde que seria justamente na *areté* política.

⁹ Aristófanes. *Nuvens*. v. 961-985; 985-999; 1003-1024. Em Maratona, uma planície, e Salamina, uma baía, ocorreram batalhas decisivas, que livraram a Grécia da dominação persa, nas primeiras décadas do século V a.C. Com o importante papel nestas batalhas, Atenas transformou-se na maior potência da Grécia.

¹⁰ Aristófanes. *Nuvens*. v. 170-174, 191-194.

¹¹ Aristófanes. *Nuvens*. v. 200-204.

¹² Aristófanes. *Nuvens*. v. 155-169.

¹³ O Sócrates aristofânico coloca em dúvida a existência dos deuses, o que sugere de sua parte impiedade para com os deuses gregos e é apresentado como um corruptor de jovens; significativamente, justamente estas serão as acusações enfrentadas por Sócrates quando de seu julgamento, em 399 a.C.

de interesse que cada um desses homens manifestou e cujo estudo desenvolveu, aqueles que se dedicaram à argumentação - expressa tanto pelo estudo da dialética, ou oratória - fizeram-no com vistas ao sucesso na arena política. Na verdade, esses intelectuais voltavam-se prioritariamente para a vida prática e o que faziam como *paidéia* tinha por objetivo formar a futura elite dirigente da *polis*. Ora, essa tarefa supunha a convicção de que a excelência (*areté*) política pode ser ensinada. Mas, poder-se-ia, de fato, ensinar a excelência (*areté*)? Eis aí uma questão debatida sobejamente nos círculos socráticos-platônicos. Haja vista os primeiros diálogos de Platão (Laques, Mênon, Eutífron, Cármides, Protágoras), que tratam desta pesquisa: pode a *areté* política ser ensinada? Se pode, o que é a *areté*? Qual deve ser a formação do dirigente da cidade? E, no plano coletivo: Qual a mais adequada forma de governo? É a *polis* o modo mais satisfatório de organização humana?

Xenofonte pretende contar-se também nesta disputa. Todavia, para tanto, não se demora em apresentar as razões que o fazem considerar o modelo antigo da educação ateniense como o mais adequado; desenvolve manuais sobre práticas diretamente relacionados a esta educação, com o fim explícito de incentivar a adesão dos jovens à antiga *paidéia*. Ao lado de *Sobre a caça* e *Arte eqüestre*, encontramos também *O hiparco* ou *O chefe da Cavalaria* (360-358), ainda na aparência, um manual técnico. Apresentado como uma espécie de continuação das lições encontradas no *Arte eqüestre*, *O hiparco* evidencia, mais uma vez, o interesse de Xenofonte pela arte militar¹⁴. Mas, *O hiparco* é um vívido exemplo da preocupação de Xenofonte em oferecer soluções práticas para as demandas de seu tempo. O objetivo de seu texto é, sim, a melhora do desempenho da cavalaria ateniense, mas, com vistas a uma possível invasão beócia¹⁵.

Como à influência de Sócrates não se mostrou incólume, dedicou-lhe três textos, *Banquete* (365-361 a.C.), *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates* (os dois primeiros livros elaborados por volta de 381 a.C. e os dois últimos entre 356-354 a.C.) e *Apologia a Sócrates* (385-382 a.C.)¹⁶. Nos *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates* preocupa-se em rebater as acusações que aproximavam Sócrates de tendência antidemocráticas¹⁷. Sustenta Jaeger que a obra não deixa de ser também uma auto-defesa: Xenofonte a escreve no exílio e parece certo considerar que ainda nutria esperanças de ser chamado de volta à pátria, mas, para tanto, não poderia ser identificado definitivamente como opositor da democracia¹⁸.

O interesse por estudar o problema da constituição política (*politéia*) e a sua importância no estilo de vida da sociedade o fez voltar-se para a experiência educativa espartana, que era comentada por outros autores de seu tempo. Esse estudo ficou registrado em *A Constituição dos Lacedemônios*, escrita entre 388 a.C. e 371 a.C.

¹⁴ O interesse de Xenofonte pela arte militar é recorrente em seus escritos. Por exemplo, em *Anabase*, Xenofonte se demora na descrição das táticas de guerra dos persas. Causa-lhe espécie, também, a formação do exército espartano em *A constituição dos Lacedemônios*. Porém, os exemplos que ilustram esse seu interesse são inúmeros e podemos contá-los ainda em obras como *Helênicas*, *Agésilau*, *Ciropaidéia* e, mesmo, em *Memoráveis* (obras sobre as quais falaremos adiante).

¹⁵ Após o fim da Guerra do Peloponeso, entre 377 e 371 a.C. Tebas e Atenas organizaram uma nova Confederação Marítima, para combater Esparta. Após obter as vantagens que pretendia, Atenas resolve celebrar a paz com os espartanos, sacrificando Tebas. Entretanto, Tebas afirma sua superioridade militar, une-se à Beócia e incentiva a rebelião das cidades do Peloponeso. Atenas, temendo o poder de Tebas, alia-se à Esparta no combate aos tebanos e aos beócios.

¹⁶ É sabido que o grau de proximidade entre Sócrates e Xenofonte não está definido; contudo, parece acertado considerar que Xenofonte o teria acompanhado de 408 a.C. à 401 a.C. - ano de sua partida de Atenas, para alistar-se no exército mercenário de gregos de Ciro, o jovem.

¹⁷ Xenofonte. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. I, 2, 12 e ss.

¹⁸ Werner Jaeger. *Paidéia - A formação do homem grego*, p. 1217 e ss.

Causa-lhe espécie e admiração, em especial, o papel da cidade (*polis*) na vida dos cidadãos, papel esse tão rígido e amplo, exercido, sobretudo, com vistas ao controle absoluto da educação, voltada para a formação do soldado-cidadão. O arranjo social espartano que criou soldados capazes de vencer a poderosa Atenas na Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) impressiona-o vivamente e marcará um dos traços da sua concepção da *paidéia* ideal, de que dará prova a *Ciropaidéia* (360-358 a.C.).

Ao mesmo tempo, Xenofonte rompe com os valores aristocráticos ao tratar sobre economia em dois textos, o *Econômico* (a primeira parte elaborada aproximadamente em 381 a.C. e a parte final em 362-361 a.C.) e *As receitas* (356-354 a.C.), este último, certamente, escrito quando Xenofonte já estava de volta à pátria. Para os gregos *oikonomia* diz respeito à gestão do domínio familiar, do *oikos*, mas pode também significar ‘gestão’, ‘administração’, ‘organização’ em um sentido mais geral e compreender ainda o âmbito da cidade, sendo possível falar-se em *oikonomia* dos negócios da cidade; neste caso, contudo, o sentido ainda afasta-se do moderno. Com este último sentido, ensinam-nos M Austin e P.V. Naquet¹⁹, não há, entre os autores gregos, um efetivo estudo sobre a economia, nem mesmo uma história da economia, já que eles não a consideravam uma categoria autônoma; a economia estava integrada na sociedade, era parte de um determinado arranjo social e político²⁰.

Assim, ao falarmos do que hoje consideramos questões econômicas devemos nos ater aos valores que marcam sua abordagem entre os gregos. Para eles há uma distinção essencial entre as atividades econômicas. De modo geral, algumas são consideradas dignas de serem exercidas por um homem livre e honrado, enquanto outras, consideradas inferiores, estão relegadas às mais baixas classes sociais - estrangeiros e escravos. Nos círculos aristocráticos radicais são tidas como indignos o comércio e trabalhos manuais, como o artesanato. Já a agricultura, que também exige o manuseio, é uma atividade com lugar de destaque nesta hierarquia. De fato, a propriedade da terra foi desde sempre fator distintivo da condição nobre. Já o trabalho de lavrá-la era desprezado pelo nobre. Neste aspecto, Xenofonte é um autor importante, uma vez que vê com outros olhos o gerenciamento da terra. Entretanto, esta distinção não é absoluta e se relaciona com uma segunda distinção: a dos modos de aquisição de riqueza. O comércio, por exemplo, não é um mal em si mesmo, somente o é quando visa apenas ao lucro. A guerra e a política, por sua vez, são consideradas modos de aquisição legítimos e respeitáveis. Outra importante questão permeia estas distinções: o trabalho entre os gregos. O trabalho entre eles significava uma pluralidade de ocupações diferentes, o que lhes permite opor uma ocupação como a agricultura ao comércio e ao artesanato. É verdade que o trabalho nunca terá, para eles, um valor positivo intrínseco. Para muitos será uma necessidade incontornável, mas o que marcará o seu valor serão as condições em que ele for realizado. Os gregos separavam o resultado do trabalho do próprio trabalho, mas não separavam o trabalho do trabalhador, por isso, em especial aos olhos do nobre, trabalhar para outro implicava em sujeição, em dependência. Logo, a obra que resulta do trabalho do artesão, por exemplo, pode ser considerada respeitável, mas o artesão, ele mesmo, não²¹. A atividade agrícola, por outro lado, permite o trabalho do homem por sua própria conta e exclui a sujeição a outrem, razão pela qual ela é apropriada ao homem livre. Entretanto, devemos destacar mais uma distinção, aquela entre a

¹⁹ Cf. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*.

²⁰ Antes de Xenofonte o tema foi abordado em *O Trabalho e os Dias* (os *Erga*), de Hesíodo (século VII a.C.) e, depois dele, apenas em *Econômica*, de Aristóteles (século IV a.C.).

²¹ Na cidade ideal traçada por Platão, na *República*, os artesãos foram afastados da direção da cidade. Mas lembremos que Platão era um aristocrata.

pobreza e a riqueza. Para os gregos é rico quem pode viver sem o trabalho e pobre quem não possui o bastante para dele se abster. Porém, a partir da idade arcaica, aparecem algumas objeções à postura aristocrática que associava, originalmente, riqueza e nobreza. A riqueza pode, então, ser vista como fator que deturpa a estirpe. O nobre pode ser pobre e o plebeu pode ser rico. Também, é comum encontrarmos na literatura grega a associação entre a riqueza e a felicidade e entre pobreza e infelicidade. Era corrente nos círculos aristocráticos a idéia de que somente a riqueza oferecia as condições necessárias para o desenvolvimento das virtudes morais humanas. A vida feliz, por sua vez, aparece associada ao cultivo das virtudes morais. Na riqueza, o homem, sem o ônus do trabalho, pode ocupar-se das virtudes do espírito e dos negócios da *polis*. Já a pobreza obriga ao trabalho e afasta o homem do desenvolvimento moral e, em consequência, da vida feliz²². Ademais, os gregos consideravam que a ocupação de um homem pode engendrar-lhe hábitos e valores. Algumas ocupações, no entanto, mais facilmente, estimulam vícios, corrompem o homem, incapacitando-o para a virtude. Na visão de certos círculos, em especial entre os nobres, no rol dessas ocupações estão o comércio e as atividades manuais, pois elas, se voltadas apenas ao lucro, levam sempre à prática do engodo e às vilanias. Mas Xenofonte inova, ao dar um valor positivo ao trabalho manual. Certamente, não se trata de qualquer trabalho, já que no *Econômico* ele opõe fortemente a atividade agrícola às demais atividades econômicas. Considera que o trabalho agrícola é a única atividade manual capaz de forjar virtudes morais²³ e que, por isso, é digna de figurar no quadro de práticas formativas da educação nobre.

E, se no *Econômico* Xenofonte apresenta uma discussão sobre a agricultura e sobre a maneira como o senhor do *oikos* deve gerir o seu domínio, em *As receitas* ocupa-se com a gestão dos recursos da cidade. Neste texto as inovações de Xenofonte são de outra espécie; nele, afirma que a paz é mais vantajosa do que a guerra, para a gestão das rendas da cidade. É verdade que outros autores também se mostraram favoráveis à paz. Assim, no teatro, a comédia de Aristófanes merece especial destaque; feroz opositor em relação à guerra entre os gregos, chamou-os à paz, enfaticamente, em *A paz*, de 421 a.C. e em *Lisístrata*, de 411 a.C. Depois dele, Platão, Isócrates e Aristóteles também defenderam a paz entre os gregos. E Isócrates vai mais longe, no *Panegírico* (380 a.C.), onde propõe não apenas a paz para a Grécia, mas uma união de todos os gregos contra os bárbaros, sob uma nacionalidade pan-helênica espiritual, fundada não no sangue, mas na *paidéia*, da qual Atenas era o berço²⁴. Entretanto, Xenofonte é o único a se ocupar com as vantagens econômicas que a paz poderia trazer para Atenas. Considera que Atenas poderá melhor gerir sua receita se contar com suas próprias rendas, ao invés de recorrer à exploração dos aliados ou à pilhagem de guerra. Lembra dos recursos do País – o tipo de terra, o valor do subsolo, do mar, a posição geográfica – e propõe que Atenas obtenha rendimentos com a exploração, bem dirigida, desses recursos. Com voz solitária pinta, nessa obra, uma cidade empreendedora e ampla, para o plano coletivo, as lições de gerenciamento de patrimônio do *Econômico*.

O apreço pelos relatos históricos também o alcançou, é o caso de *Agesilau* (354-365 a.C.), 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

²² Hesíodo, em os *Erga*, aconselhando o irmão, Perses, a trabalhar, e orientando o camponês na cultura do campo, representa uma voz forte, mas rara, na tradição grega.

²³ Xenofonte. *Econômico*. IV, 2-3; V, 1, 4-5, 7-8, 12, 14-16, 20.

²⁴ Isócrates volta ao tema da paz em 356 a.C., no *Discurso sobre a paz*. Neste discurso, Isócrates dirige-se diretamente aos atenienses e condena o império naval, tomando-o por causa de todos os males de Atenas. Aqui, entretanto, não encontramos traços do seu ideal pan-helênico.

qual ele obra na qual ele continua a narrativa sobre a Guerra do Peloponeso, iniciada por Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*). Enquanto a *Anabase* e as *Helênicas* ocupam-se da narração de fatos históricos, *Agésilau* aparece-nos como uma espécie de biografia e descreve os feitos do rei espartano Agésilau, ao lado do qual Xenofonte lutou após retornar da sua aventura em terras de domínio persa. Sabemos que Xenofonte cultivou o gosto pela aventura e pela guerra, o que o levou a se alistar no exército mercenário de gregos de Ciro, o jovem, registrando a experiência em *Anabase*. A aventura o colocou em contato com Esparta, cujas tropas auxiliaram Ciro, o jovem, em sua tentativa de destronar o irmão Artaxerxes, rei da Pérsia. Ciro foi vencido e morto em Cunaxa, na Mesopotâmia, e os mercenários gregos conseguiram retornar à pátria pela Ásia Menor. Ao regressar, Xenofonte uniu-se diretamente aos espartanos, sob o comando de Agésilau, em campanhas na Ásia Menor e na batalha de Coronéia, cidade da Beócia.²⁵ Em Agésilau, o rei espartano nos é apresentando como governante exemplar - será na *Ciropaidéia* que encontraremos o seu modelo de governante ideal, sobretudo, por suas qualidades militares e diplomáticas; indicando já as preocupações de Xenofonte com questões relacionadas à política de seu tempo.

Na *Ciropaideia* (360-358 a.C.), Xenofonte diz que se ocupará em relatar a vida de Ciro, o jovem; entretanto, muito do que é ali narrado carece de apoio histórico, remetendo-nos, vezes seguidas, a um romance ficcional. Mas, para além da sua imprecisão histórica, o texto realça as preocupações de Xenofonte no campo da política e da educação. Com a *Ciropaidéia*, ele se aproxima de um gênero literário iniciado por Isócrates, no *A Nicoles: os espelhos de príncipe*. O *A Nicocles* de Isócrates, de 370 a.C. é um discurso de exortação às virtudes morais ao príncipe, filho de *Evágoras*, rei de Salamina, em Chipre. A *Ciropaidéia*, mais do que um elogio às virtudes do jovem Ciro, príncipe persa, é, sobretudo, a descrição da *paidéia* ideal para a formação do governante e evidencia a busca de uma forma política alternativa para a *polis* e, em especial, para a *politéia* democrática.

A *Ciropaidéia* é escrita após a derrota ateniense na Guerra do Peloponeso, finda já a hegemonia espartana e enfraquecida a hegemonia tebana sobre a Grécia, quando as investidas de Filipe da Macedônia se fazem sentir no norte da península. A Grécia ressentia-se de um vácuo de liderança. Nenhuma cidade era forte o suficiente para impor-se às demais, mas também não era capaz de assegurar eficientemente a segurança dos aliados, quando ainda os tinha, ou de garantir a vitória dos gregos sobre uma ameaça exterior. Isócrates percebera isso e, se no *Panegírico* (380 a.C.) apresenta suas pretensões pan-helênicas, adiante vê em Filipe da Macedônia a única liderança capaz de realizar seu projeto. Escreveu-lhe por duas vezes, a primeira *Carta a Filipe* data de 344 a.C., a segunda *Carta a Filipe*, de 338 a.C.; mesmo ano da vitória macedônica sobre a Grécia, decidida na batalha de Queroneia. Na última carta recomenda que Filipe se preocupe com a Ásia e que a conquiste como líder dos gregos. A fé de Isócrates em Filipe é sua resposta ao fracasso do modelo político da *polis*. Ora, a insatisfação com esse modelo, que Platão insiste em refundar na *República* e, depois, nas *Leis*, também leva Xenofonte a voltar-se para outro tipo de solução para o governo; essa solução, ele o vê no exemplo histórico de governante bem sucedido. Essa resposta, ele a encontra em Ciro, o governante ideal.

²⁵ Com o fim da Guerra do Peloponeso, Xenofonte, torna-se cavaleiro dos Trinta Tiranos (404 a.C.). Restaurada a democracia (403 a.C.), seu laconismo, ao que tudo indica, rendeu-lhe o exílio em 399 a.C. Instalou-se em uma propriedade em Selinunte, região da Élide, que lhe foi cedida por Agésilau, na qual permaneceu durante as décadas seguintes, ocupando-se com atividades de agricultor, cuidados com a propriedade e ócios literários. Aproxima-se da pátria novamente na década de 60 do século IV a.C., por conta de aliança entre Esparta e Atenas, contra Tebas, sendo, finalmente, anistiado.

Todavia, o fracasso do modelo político da *polis* não leva Xenofonte a valorizar a pesquisa sobre a melhor forma de governo. No prólogo da *Ciropaidéia* observa que nenhuma forma de governo foi eficiente em conduzir os homens à satisfação de suas necessidades, enquanto um único homem o foi: Ciro. E considera que o êxito funda-se na educação recebida; daí o seu interesse pela formação deste paradigma de governante.

A formação de Ciro, descrita por Xenofonte, apresenta similaridades com a exposta na *A Constituição dos Lacedemônios*, relativa ao jovem espartano. Como os lacedemônios, também os persas teriam instituído leis que estabeleciam a educação pública: igual para todos os que pudessem arcar com as despesas dela decorrentes e proibindo aos pais dar aos filhos a educação que lhes aprouvesse. Tal como ocorria com o jovem espartano, os meninos persas da *Ciropaidéia* eram submetidos a rígidos estágios etários durante sua formação - estrutura que nos remete aos treze anos da educação (*agógê*) espartana (dos sete aos vinte anos) - e eram ainda habituados à obediência estreita aos seus líderes, à alimentação comedida e à adversidade, valendo-se da arte da caça como simulacro da guerra. A formação do príncipe persa incluía, também, especial atenção à prática do hipismo, igualmente valorizado como exercício de guerra - atividade não destacada em *A Constituição dos Lacedemônios*. Essa formação, concebida de tal modo que se estude até o fim da vida, remete-nos, uma vez mais, ao modelo espartano de educação. Tais similaridades levaram Freeman, em *Schools of Hellas*, e Jaeger, em *Paidéia*, a considerar que Xenofonte ambientou no mundo persa o que lhe interessou no modelo espartano de educação. Ciro é instruído, também, nas leis de seu povo e sobre a justiça. O treino militar e a instrução nas leis e na justiça revela-nos algo da velha formação do soldado-cidadão, mas desta vez não se trata do homem livre, cidadão; trata-se de uma figura real - o governante, nascido e formado para o comando.

Assim, sobretudo, a *Ciropaidéia* pode ser examinada em conjunto com demais obras de Xenofonte. Se a formação de Ciro apresenta estreitas ligações com a educação de modelo espartano e, possivelmente, com alguns aspectos da antiga educação ateniense, vemos Ciro exercer duas das práticas tematizadas por Xenofonte em outras obras, na *Arte Equiestre* e no *Sobre a Caça*. É ainda Jaeger, no seu ensaio sobre Xenofonte na *Paidéia*, que julga proposital a recorrência, já que ambas as práticas fazem parte do conteúdo da formação do governante ideal, de Xenofonte. A *Ciropaidéia* relaciona-se, ainda, com o *Hieron* ou *Da tirania*, escrito no mesmo período. O *Hieron* apresenta um diálogo entre um sábio, Simônides e um tirano, Hieron, no qual vemos a tentativa daquele de transformar a tirania deste, para torná-la uma monarquia, por meio de conselhos ao tirano. Este texto e a *Ciropaidéia* inscrevem Xenofonte entre aqueles autores que defendem uma relação íntima entre o saber e o poder, problema que ocupou autores de orientações diferentes na literatura do século IV a.C., no plano teórico e no prático. Basta lembrar o conhecido exemplo da filosofia platônica e as tentativas práticas de Platão de converter à filosofia o tirano Dionísio de Siracusa, experiência fracassada, registrada na *Carta Sétima*, divulgada em 352 a.C.. Ou, então, os *espelhos de príncipe*²⁶, de Isócrates, e suas várias cartas a monarcas ou tiranos de sua época, nas quais tencionava dar-lhes orientação política²⁷,

²⁶ Entre seus espelhos de príncipe encontram-se não apenas *A Nicocles*, mas também *Nicocles*, de 368. O primeiro, como dissemos, é uma exortação às virtudes do príncipe Nicocles, filho de Evágoras, rei de Salamina, em Chipre; o segundo assume a forma de conselhos do mesmo príncipe Nicocles aos seus súditos, no qual Nicocles teria aderido às recomendações feitas por Isócrates no *A Nicocles*.

²⁷ Como as já mencionadas cartas a Filipe da Macedônia e a indicação de discípulos seus para preceptor do jovem príncipe Alexandre. Referimo-nos, ainda, à *Carta a Arquidamo*, de 356 a.C., rei de Esparta, na

e a sua relação com discípulos que ocuparam importantes cargos na direção de Atenas. Ou ainda, a amizade filosófica de Aristóteles com o tirano Hermias, de Atarneu e as suas relações pedagógicas com o príncipe macedônico, Alexandre. Essas relações entre pensadores e governantes podem evidenciar a preocupação dos primeiros em transformar uma tirania em um certo tipo de monarquia, que não excluísse os governados, de todo, do espaço cívico e, por isso, do *status* de cidadão; mas aponta, sobretudo, para a convicção de que o governante deve ser, ele mesmo, um sábio. No caso de Xenofonte, sabemos, referimo-nos a uma sabedoria prática, resultado de um programa educativo voltado para a arte real. De fato, vale destacar, é este programa educativo que estabelece a enlace entre o poder e o saber e, por isso, considera Xenofonte, ele deve ter por referência a justiça, em primeiro lugar. Esta é a concepção que vemos aparecer também nos *espelhos de príncipe*, de Isócrates e na *República*, de Platão²⁸. Se a vida política, como pensam alguns, na linha de Aristóteles, por exemplo, deve ser capaz de proporcionar as condições necessárias para o bem comum, a pesquisa da melhor forma de governo significa a busca de um modo de organização da vida social no qual o bem de todos esteja garantido²⁹. Mas, em quaisquer das formas possíveis de governo, a formação dos dirigentes ganha relevância. Ao menos eles não podem prescindir de uma educação com vistas à justiça, sobretudo se o exercício do poder for privilégio de um só homem.

No *A Nicocles* (370 a.C.). Isócrates, como os sofistas e o círculo socrático-platônico, considera que a formação do cidadão deve incluir a *areté* política, mas, nesta obra, não se ocupa com a *areté* política dos cidadãos – o que já fazia em sua escola –, mas com a do governante. Argumenta que a educação do particular é proveitosa apenas para o particular, enquanto a educação do governante convém ao governante e também a todos os particulares. Se a natureza fez de Nicocles o governante, a educação garantiria o sucesso de seu comando³⁰. Entretanto, mais do que ocupar-se com a formação do príncipe, Isócrates, no *A Nicocles*, apresenta qual seja a tarefa real: garantir a paz e as condições necessárias para a realização do bem comum³¹. Para isso, aconselha o governante a amar os seus súditos e a sua pátria, a ser piedoso para com os deuses, a buscar a glória e não a riqueza, a agir segundo a justiça e a temperança, a aceitar apenas as leis justas e a modificar as injustas, a cultivar-se para tornar-se o homem mais virtuoso, fazendo-se exemplo para o seu povo; a ser, de fato, um guia para seus súditos³². É verdade que Isócrates, como Platão, pensava a política com vistas ao bem comum e sob o critério da justiça, mas não podemos esquecer que Isócrates duvidava da possibilidade de alcançar a ciência (*epistème*) e o bem supremo em assuntos políticos – e que preferia contar com a opinião sensata. Por isso, já que, para Isócrates, o governante não pode se valer de uma norma absoluta para o exercício do poder, aconselha-o, também, a cercar-se de homens sensatos e capazes de orientações salutares³³.

qual ele buscava um líder para seu ideal pan-helênico – como antes já havia buscado em Atenas – e à *Carta a Timóteo*, de 345 a.C., filho de Clearco, tirano de Heraclea, no Ponto.

²⁸ O que Platão, Isócrates e Xenofonte entendem por uma formação cujo valor maior está na justiça é diverso, porém em todos eles encontramos a idéia de que é justo o governo constitucional que contempla o bem comum.

²⁹ Nesse sentido é ilustrativa a conhecida afirmação de Aristóteles, na *Política*: o homem é um animal político. No livro I, Aristóteles procura mostrar que a condição política decorre da própria natureza do homem. A vida comum deve ser fundada porque é somente nela que o homem encontra os meios imprescindíveis para a satisfação de suas necessidades e, em consequência, para o bem viver.

³⁰ Isócrates. *A Nicocles*, 12.

³¹ Idem. Ibidem, 09.

³² Idem. Ibidem, 15-32.

³³ Idem. Ibidem, 27-28.

Por sua vez, Platão, que não rejeita o formato da *pólis* para a organização da vida comum dos homens, proporá, contudo, uma constituição ideal, fundada numa metafísica e em uma determinada idéia da natureza humana; primeiro na *República*, adiante em *Leis*. Na *República*, Platão apresenta os quadros da *polis* perfeita, arquetípica e atemporal, cuja não efetivação não compromete seu caráter modelar. Em *Leis*, a *pólis* apresentada é concebida para ser concretizada - embora seja a segunda em perfeição, foi elaborada para tornar viável o modelo da *República*. Mas, é na *República* que Platão se ocupou, especialmente, com a formação do governante. A cidade da *República* é inteiramente governada por filósofos e, para eles, Platão elaborou um longo programa formativo, que inclui anos de estudos das matemáticas, da dialética, da metafísica, da ética e da política, além de treino militar e do cultivo do corpo. A educação completa é encargo exclusivo da cidade (*pólis*), mas não é igual para todos. Somente os mais aptos - dada a excelência da natureza (*physis*) - receberão esta educação plena e poderão exercer o posto de dirigentes da cidade. Após árduo programa de estudos e treinamentos são os filósofos, os que conhecem o Bem absoluto e as formas ideais (*eide*)³⁴. A rigor, para eles, as leis seriam desnecessárias: a norma absoluta já estaria gravada em seus corações. Entretanto, Platão considerava que a maioria dos homens não possui uma natureza (*physis*) excelente, fato que os impede de tomar por guia a própria razão, cedendo com muita facilidade aos apetites do corpo e às paixões; são escravos de si mesmos e, por isso, incapazes de autonomia. A missão do governante é, então, conduzir esses homens, de tal modo que a parte inferior de suas almas - onde residem os apetites e as paixões - sempre obedeça à parte superior: a razão. O meio para tanto é, mais uma vez, a educação. Certamente, diferente daquela destinada aos governantes, ela será agora básica - ginástica para o corpo e música para a alma - mas suficiente para estimular na criança e no jovem a ação conforme a virtude, tal como prescrita pela lei e exemplificada nos costumes. Essa missão do governante, se cumprida, garantirá já a preservação do bem comum. Se cada qual estiver em seu lugar, de acordo com a disposição de sua natureza (*physis*), a cidade estará reunida para o bem geral; a mudança desta configuração é a injustiça. Lembremos Isócrates: sem uma metafísica a fundamentar seu pensamento, Isócrates vê na prosperidade dos particulares e na manutenção da paz, o bem comum e, no descumprimento da lei, a injustiça.

Nesse sentido, Xenofonte aproxima-se de Isócrates, na *Ciropaidéia*, uma vez que, nessa obra, considera que o bem comum repousa na manutenção da paz, e o mal cívico, no desrespeito às leis. Aproxima-se, mais uma vez de Isócrates, ao buscar no modelo monárquico uma alternativa à *polis* democrática. Contudo, afasta-se também, ao escolher para governante ideal um bárbaro e ao valorizar a *paidéia* de um povo considerado, por Isócrates, o inimigo comum dos gregos. Ademais, o governante ideal de Xenofonte não está acima das leis, seja porque elas não se confundem com a razão do governante, como em Platão, seja porque a existência das leis é anterior ao governante. Ciro foi instruído nas leis de seu povo para, adiante, aplicá-las. Xenofonte não aconselha o príncipe que examine as leis, modificando-as se as considerar inadequadas, como fez Isócrates, no *A Nicocles*. Na *Ciropaidéia*, não aplicar a lei tal qual encontra-se instituída é, já, cometer injustiça. Conta-se, aí, que Ciro teria decidido uma demanda conforme seu próprio julgamento, mas advertido do erro, corrigiu-se, decidindo a mesma questão segundo a prescrição legal. É certo que a vinculação entre o respeito às leis e a justiça só é possível, aqui, porque Xenofonte, antes, afirmara que todas as leis da Pérsia atendem ao critério da justiça. No entanto, o que torna especial a *Ciropaidéia*, de Xenofonte é o fato de que nela podemos observar

³⁴ Platão. *República*. 484c-d, 501a-b, 590e, 591a.

os resultados das reflexões de um espírito pragmático, de um homem, sobretudo, de ação, sobre o tema da formação do governante. Por exemplo, Xenofonte não propõe um programa educativo ideal, como fez Platão, e não se ocupa em sanar as lacunas de formação de um príncipe, como pretendeu Isócrates; ele se detém na análise de um modelo de formação já efetivado e que se mostrou proveitoso. Certamente, não ignoramos que, na estrutura narrativa da *Ciropaidéia*, não há um compromisso rigoroso com os fatos históricos, mas ao atribuir a força de relato histórico ao programa educativo do seu governante ideal, Xenofonte realça o aspecto pragmático de seu caráter. Importava-lhe encontrar um exemplo bem sucedido de governante, para construir o seu ideal de formação e aplicá-lo entre outros povos. É puramente circunstancial o fato de que esse paradigma tenha sido encontrado, por Xenofonte, entre os bárbaros.

Assim, para o tema da formação do governante convergem várias outras questões, de política e de educação debatidas na literatura do século IV a.C. Entre elas estão perguntas acerca do conceito de *areté*, do fundamento de seu ensino, bem como dúvidas sobre a relação entre o cidadão e a cidade, que desembocam, em todo caso, na pesquisa acerca dos fins da associação humana. Também não seria possível abordar o tema da formação do governante prescindindo de uma investigação sobre o valor da *paidéia* para a vida dos indivíduos e para a vida pública. Mas, esse tema remete-nos, sobretudo, à discussão histórica, da relação entre o poder e o saber³⁵. Ora, são essas justamente as grandes questões que ganharam relevo nos círculos intelectuais do século IV a.C. e nele Xenofonte se engaja fortemente.

Porém, livres dos grilhões de uma metafísica, que lhe imporiam uma estrutura lógica e orientadora, as idéias de Xenofonte impressionam negativamente o pesquisador atual, tão habituado as estruturas conceituais do que se convencionou considerar como próprio da filosofia. Por isso, não será difícil encontrar entre os textos de autores modernos do campo da educação, da filosofia, da política, da história e da literatura referências a Xenofonte; entretanto, esses autores, costumeiramente, valem-se de suas obras de modo secundário. É apresentado, por exemplo, como a segunda voz que corrobora o perfil de Sócrates, desenhado nas obras platônicas, ou o responsável por relatos complementares aos de Tucídides, relativos à Guerra do Peloponeso. O uso que se faz dos textos de Xenofonte esconde uma dificuldade: a impossibilidade de classificá-lo. É verdade que diferente de um Platão ou de um Aristóteles, Xenofonte não pode ser chamado de filósofo. Não há em suas obras um sistema de pensamento e, embora possa ter sofrido a influência de Sócrates e, de algum modo, ela esteja presente em seus textos, considerá-lo como um autor socrático seria um exagero. Mas também não podemos tê-lo como um sofista, seja porque nunca ensinou, seja porque não se deteve nos objetos de estudo que os caracterizavam. Ao tomá-lo por historiador igual exagero cometeríamos, já que, uma vez admitida, tal categoria alcançaria apenas três de suas obras, *Anabase*, *Helênicas* e *Agésilau*. Todavia, sabemos também que Xenofonte não foi nem conselheiro, nem preceptor de príncipes, apesar de sua *Ciropaidéia* e de seu *Hieron*. Não seria adequado, ainda, aplicar-lhe o termo *economista*, tendo em vista que, apesar da ousadia de suas idéias para a administração dos negócios da cidade, os gregos, incluindo Xenofonte, não compreendiam a economia nos termos modernos, pelo que

³⁵ Sobre a ligação entre *areté*, estirpe e poder podemos encontrar antecedentes na idade lírica. Assim, consideremos a poesia de Teógnis e os seus *espelhos dos cavaleiros*. Nela, esse poeta propõe-se a ensinar a formação integral dos nobres. cf. JAEGER, W. *Paidéia – A formação do homem grego*. p. 230-69; e PEREIRA, M. H. R. *Estudos de história da cultura clássica*. v. 1. p. 199-209. Já o debate sobre os laços entre o poder e o saber adquire força teórica, sobretudo, no século IV a.C.

incidiríamos em anacronismo. Seria também insuficiente considerá-lo um instrutor técnico, já que seus textos sobre a caça, o hipismo, a cavalaria ateniense e a economia doméstica vão além dos manuais de instrução e são permeados de valores morais. Assim, Xenofonte parece não ter lugar de honra na constelação dos autores gregos.

Consideramos, no entanto, que uma atenção maior deve nos deter na análise das obras de Xenofonte, justamente pelas mesmas razões que fizeram com que a história do pensamento ocidental lhe atribuísse um lugar menor e lembramos a dificuldade em classificá-lo e o caráter assistemático de seus textos. Essas dificuldades indicam a peculiaridade do olhar que Xenofonte lança para as questões de sua época. Não se associando diretamente a uma escola de filosofia ou ao ensino dos sofistas, com espírito prático ancorado no real construiu uma maneira própria de apreender e refletir sobre os conflitos de seu tempo. Assim, não podemos recusar a tarefa de melhor compreender as contribuições que Xenofonte trouxe para o pensamento grego, em especial para nosso campo de investigação, a saber, o da política e educação.

Referências Bibliográficas

OBRAS DE XENOFONTE

- XENOFONTE. *Anabase*. Tradução Paul Masquerav. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- _____. *Ciropaideia*. Tradução João Félix Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, 1949.
- _____. *Cyropédie*. Tradução Edouard Delebecque. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- _____. *Defesa de Sócrates*. Tradução Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- _____. *De l'art équestre*. Tradução Edouard Delebecque. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- _____. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Tradução Líbero R. Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- _____. *Econômico*. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Oeconomicus*. Tradução E. C. Marchant. London: Loeb Classical Library, 1953.
- _____. *Helênicas*. Tradução Orlando Guntiñas Tuñón. Madrid: Gredos, 1985.
- _____. *Hiéron*. Tradução Alexandre Kojéve. Paris: Gallimard, 1954.
- _____. *L'art de la chasse*. Tradução Edouard Delebecque. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- _____. *La República de los Lacedemônios*. Tradução Orlando Guteñas Tuñón. Madrid: Gredos, 1984.
- _____. *Symposium*. Tradução E.C. Marchant. London: Loeb Classical Library, 19~.
- _____. *Obras completas*. Tradução Pierre Chambry. Paris: Garnier, 19~. 3 volumes.

OBRAS DE AUTORES ANTIGOS

- ARISTÓFANES. *As nuvens*. Tradução Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Nova Cultural, 1972.
- ARISTÓTELES. *Politique*. Tradução Jean Aubonnet. Paris: Les belles lettres, 1973.
- ISÓCRATES. *Evágoras. A Nicocles. Nicocles*. Tradução J. M. Guzmán Hermida. In: *Discursos*. Madrid: Gredos, 1979.
- PLATÃO. *As Leis*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

_____. *Cartas I a VI*. Tradução Alberto Machado Cruz. Porto: Livraria edição nacional, 1941.

ESTUDOS CRÍTICOS

ADRADOS, Francisco R.. *Ilustración y política em la Grécia clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

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.

BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

DELEBECQUE, E. *Essai sur la vie de Xénophon*. Paris: Klincksieck, 1957.

FREEMAN, Kenneth J. *Schools of Hellas*. London: Macmillan and CO.: 1907.

JAEGER, Werner. *Paidéia – A formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JARDÉ, Auguste. *A Grécia antiga e a vida grega: geografia, história, literatura, artes, religião, vida pública e privada*. Tradução Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: E.P.U., 1977.

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: UnB, 1979.

_____. *As instituições gregas*. Tradução Antonio Imanuel Dias Diogo. Lisboa: Edições 70, 1988.

PAGOTTO-EUZEBIO, Marcos Sidnei. *Isócrates ‘agonistes’: o aluno ideal e o mestre perfeito*. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. 2005.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. v. 1. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.