

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---



PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

JENOFONTE:  
SU DOCTRINA DE *PAIDEIA*  
A PARTIR DE TRES PERSONAJES ATENIENSES

T E S I S  
que para optar por el grado de  
Doctora en Letras  
presenta

Carolina Olivares Chávez

ASESOR: Dr. Arturo E. RAMÍREZ TREJO  
COASESORES: Dr. Víctor Hugo MÉNDEZ AGUIRRE  
Dr. Gerardo RAMÍREZ VIDAL

México, D. F.

mayo de 2011



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

∞Agradecimientos∞

Al Dr. Arturo E. RAMÍREZ TREJO,  
por aceptar con gusto asesorarme y por su excelente disposición;

al Dr. Víctor Hugo MÉNDEZ AGUIRRE y al Dr. Gerardo RAMÍREZ VIDAL,  
por su acuciosa lectura y por sus pertinentes observaciones;

a la Dra. Lourdes ROJAS ÁLVAREZ y al Dr. David GARCÍA PÉREZ,  
por admitir revisar este trabajo y por sus acertadas recomendaciones;

y a la UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO,  
porque, además de proporcionarme los maestros y los libros,  
me concedió una licencia para concluir esta tesis.

También quiero darles las gracias a mis compañeros  
de la BIBLIOTECA RUBÉN BONIFAZ NUÑO, del IIFL;  
pues, con amabilidad y mucha diligencia,  
me ayudaron a conseguir varios materiales fundamentales para mi investigación.

Mi más sincero agradecimiento a todos ellos  
por apoyarme durante esta *Anábasis*.

☞ *Con mucho cariño para mi mamá, para mis hermanas,  
para mis amigos y para todos mis maestros*

Gracias a todos por su ejemplo, por tener siempre una palabra de aliento para mí, por su afecto y por acompañarme tanto en los buenos como en los malos momentos.

# INTRODUCCIÓN

## I. PRESENTACIÓN CRÍTICA DEL TEMA

A lo largo de la historia griega diversos autores abordaron de alguna u otra forma la cuestión de la *paideia*, por ejemplo, Isócrates, ideólogo por antonomasia en torno a la temática pedagógica. No obstante, Jenofonte —polémico escritor ateniense, nacido hacia el 430 a. C.— constituye un caso excepcional para realizar un estudio especializado sobre su doctrina de παιδεία; pues en el texto del *Hiparco* que traduje en mi tesis de maestría y en las versiones españolas de la *Anábasis*, la *Ciropedia*, el *Agesilao* y *Memorables*, se percibe su amplio bagaje cultural al igual que una mentalidad abierta, capaz de valorar y aceptar las aportaciones didácticas no sólo de Sócrates, sino también de otras ciudades-estado griegas, como Esparta, e inclusive de otras civilizaciones, como la persa. Desde aquel primer acercamiento al historiador, surgió en mí el interés de llevar a cabo una investigación que ahondara en el aspecto pedagógico, de allí el tema de esta tesis: *Jenofonte: su doctrina de paideia a partir de tres personajes atenienses*.

Si bien la mayoría de los eruditos califican al jefe de los Diez Mil como un oligarca de pensamiento estrecho, desde mi punto de vista, este militar supera sus propios prejuicios antidemocráticos y sociales; ya que las dificultades que tuvo que enfrentar durante su existencia contribuyeron a que madurara y modificara su postura inicial. A mi juicio, hay una evolución en su manera de pensar, porque, al lado de sus raíces atenienses, sobresale la profunda admiración que siente por la política, la educación y la vida castrense implantadas en Esparta; así como el alta estima en que tiene a varios preceptos de la educación persa. Al volver a sus obras es posible notar que está convencido de la trascendencia de la educación (*paideia*), del esfuerzo personal y de la práctica constante de la virtud en la formación del mejor hombre, del καλὸς κἀγαθός. A modo de ejemplo, cabe decir que, según el autor, los seres humanos no incrementan su belleza y su nobleza (su καλοῦ ἀγαθία) gracias a su lozanía, sino gracias a la práctica diaria de las virtudes.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Oec.*, VII, 43: τὰ γὰρ καλὰ τε κἀγαθὰ [...] οὐ διὰ τὰς ὀραϊότητας, ἀλλὰ διὰ τὰς ἀρετὰς εἰς τὸν βίον τοῖς ἀνθρώποις ἐπαύξεται.

## II. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Acerca de los trabajos más actuales sobre Jenofonte, realizados entre el 2000 y 2011, viene al caso mencionar los siguientes:

- Gabriel DANZIG, “Why Socrates was not a farmer: Xenophon’s *Oeconomicus* as a philosophical Dialogue”, 2003. En este breve artículo, el autor defiende que el *Económico* no es un mero manual técnico, sino que Jenofonte recurre al diálogo debido a que desarrolla un tema filosófico. De acuerdo con el erudito, el verdadero hombre *καλὸς κἀγαθός* es Sócrates, no Iscómaco.
- Dustin Avery GISH, *Xenophon’s Socratic rhetoric: A study of the “Symposium”*, tesis, 2003. Para indagar acerca de los orígenes de la filosofía política, el investigador se remonta al Sócrates de Jenofonte y, sobre todo, a la retórica de dicho filósofo, con la intención de ver cuál es la postura del sabio en torno a la mejor forma de vida para el ser humano en el contexto de la *polis*.
- Vivienne J. GRAY, “The linguistic philosophies of Prodicus in Xenophon’s ‘Choice of Heracles’”, 2006. En su artículo, la estudiosa trata de observar hasta qué grado el hijo de Grilo reproduce el estilo del sofista de Ceos.
- John O. HYLAND, *Tissaphernes and the Achaemenid Empire in Thucydides and Xenophon*, tesis, 2005. Al volver a los textos de ambos historiadores griegos, el especialista intenta recuperar una imagen más objetiva de Tisafernes; pues, al contextualizar la conducta de su personaje, demuestra que los dos escritores son parciales al describir negativamente a este persa.
- Ana IRIARTE GOÑI, “Fronteras intramuros en *El Económico* de Jenofonte”, 2001. Tomando como punto de partida dicho tratado, la autora analiza que, por lo que atañe al *oikos*, lo exterior es propio del varón, mientras el interior le corresponde a la mujer.
- Ronald James KROEKER, *Politics and Personality: Characterization in Xenophon’s Hellenica*, tesis, 2002. En esta obra, el autor analiza los retratos personales que Jenofonte plasma en las *Helénicas*, con la finalidad de explicar por qué los griegos de su tiempo no consiguieron la estabilidad política, a pesar de que tenían varios líderes destacados.
- Benjamin LORCH, “Xenophon’s Socrates on Political Ambition and Political Philosophy”, 2010. Con base en tres diálogos contenidos en *Memorabilia*, entre Sócrates y hombres con aspiraciones políticas, el especialista argumenta que, de acuerdo con el estratega, la política y la moral estaban estrechamente unidas, de modo que quien deseara saber más en cuanto a la mejor manera de dirigir la *polis* debía empezar por dominar el tema de la justicia, de la virtud, esto es, debía tener nociones de filosofía política.
- Mango H. MEIER, *Ancient thoughts on tyranny: A reading of Xenophon’s “Hiero”*, tesis, 2005. A través de su investigación, el estudioso sostiene que Jenofonte redactó dicha obra para demostrar que el sabio usa su sabiduría para conseguir los fines que él se propone. En este caso, Simónides intenta persuadir a Hierón para que ejerza su tiranía con menor crueldad.
- Christine Karen MITCHELL, *The ideal ruler as intertext in 1-2 Chronicles and the “Cyropaedia”*, tesis, 2002. En este trabajo, la autora realiza un estudio comparativo entre la *Ciropedia* y las *Crónicas* 1-2, con la finalidad de demostrar que ambas obras pertenecen al género de la filosofía política. Cabe señalar que la investigadora se centra en la construcción de la imagen de Ciro y en la de David, Salomón y otros reyes bíblicos.
- David MORALES T., “Arte de vida y modelos éticos en la *Ciropedia* y *Memorabilia* de Jenofonte”, 2001. A partir de su análisis de Ciro el Viejo y del Sócrates descrito por el historiador, el erudito sostiene que mediante sus obras el ateniense ofrece modelos humanos, cuyo perfil tiene una clara intención moralizante.

- Carolina OLIVARES CHÁVEZ, *Ética y milicia en Acerca del Hiparco de Jenofonte*, est., trad. y nts., tesis, 2005.
- , “La presencia de los dioses en el *Hiparco* de Jenofonte”, 2008.
- , “Jenofonte y su recuerdo de Sócrates: algunos apuntes”, 2009.
- , “Jenofonte y la reivindicación de la caballería ateniense [en línea]”.
- , “La justicia en Jenofonte: algunos apuntes [en línea]”.
- , “Sócrates según Jenofonte: algunos apuntes [en línea]”.
- , “El hiparco de Jenofonte como modelo de *kalokagathía*” (en prensa).
- Alfredo PALACIOS ROA, “Jenofonte: el hombre, el estratega y su obra”, 2007. En este trabajo, el investigador se enfoca en las cualidades que demuestra el historiador al verse en la necesidad de asumir el mando de los Diez Mil; el estudioso señala que sus dotes personales se beneficiaron gracias a su contacto con Sócrates.
- Robert J. PHILLIPS, *Xenophon’s “Cyropaedia” and the problem of extraordinary political leadership*, 2002. En este texto, el autor se centra en las cualidades que encarna Ciro el Viejo, las cuales lo facultan para ejercer el liderazgo de su imperio.
- Paul J. RASMUSSEN, *Machiavelli’s critique of Xenophon: A study in the foundations of modern political theory*, tesis, 2004. A lo largo de su escrito, el especialista observa que, si bien Maquiavelo siente mucho respeto por Jenofonte como pensador, al final no acepta la postura del ateniense acerca de la estrecha relación que hay entre la excelencia política y la virtud moral.
- Paul W. SALAY, *Socrates the whipping post: Xenophon’s portrayal of Socrates as a rebuke of Athenian Society*, tesis, 2004. A partir de las obras socráticas de Jenofonte, el estudioso trata de reconstruir cómo veía el historiador a su maestro. Uno de los planteamientos de P. Salay es que, a través de su perspectiva de Sócrates, el hijo de Grilo denuncia los vicios que prevalecían en los ciudadanos atenienses de su época.
- Robin SEAGER, “Xenophon and Athenian democratic ideology”, 2001. Con base en varios textos jenofónicos, el investigador estudia algunos pasajes donde el estratega esboza su postura acerca de la democracia ateniense.
- Fernando SOUTO DELIBES, *La figura de Sócrates en Jenofonte*, tesis, 2000. En esta investigación, el autor trata de determinar el grado de historicidad que posee el Sócrates jenofónico; para lograrlo, F. Souto se remite a la *Apología*, *Memorables* y al *Simposio*.
- Alessandro STAVRU, “Noticias sobre Sócrates e Xenofonte: Para uma nova abordagem da questao socratica: desenvolvimentos recentes e futuros”, 2006. En esta breve noticia, el especialista menciona los estudios y eventos académicos más recientes vinculados con la imagen que el hijo de Grilo aporta de su maestro.
- Madalena VALLOZZA, “3. Harmut Wilms: *Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates*”, 2000. Se trata de una pequeña reseña sobre el libro alemán.
- José VELA TEJADA, “Jenofonte y la πολιτική τέχνη”, 2006. Mediante su escrito, el estudioso demuestra que el historiador compartía los intereses pedagógicos de gran parte de sus contemporáneos, por eso concede un lugar muy importante a la temática política, que forma parte esencial de su educación socrática.
- Robin WATERFIELD, *Xenophon’s Retreat. Greece, Persia and the End of the Golden Age*, 2006. En esta obra, el investigador aporta un resumen de la *Anábasis*. Lo que más le interesa al autor es analizar con detenimiento la manera en que se desarrollaban los combates en la antigüedad y el aspecto logístico.

Como se puede observar en la bibliografía de la última década, los especialistas modernos se centran más en el influjo socrático que hay en los escritos jenofónicos, así como en su

propuesta de líder y gobernante ideal; hasta el momento no existe un análisis exclusivo de la doctrina de *παιδεία* planteada por el historiador.

Vale la pena recordar que, en *Paideia*, W. Jaeger le dedica un capítulo completo a este autor ateniense.<sup>2</sup> De acuerdo con el estudioso, “A través de toda la obra de Jenofonte como escritor resalta [...] el rasgo educativo consciente [...], manifestación espontánea de su propia naturaleza [...]. Se trata de enseñar al lector cómo se debe hablar y actuar en ciertas situaciones de la vida”.<sup>3</sup> Posteriormente, señala: “Su pauta es [...] una pauta ética; lo que le preocupa es la educación del carácter”.<sup>4</sup>

La investigación que parecía aproximarse más a la temática que desarrollo a lo largo de estas páginas es la de Hartmut Wilms, *Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates*, de 1995, cuya lectura consideraba imprescindible. Cabe señalar que, en el capítulo II, H. Wilms trata el tema de la *paideia* en Jenofonte, pero se concentra en la figura de Ciro el Viejo.

En cuanto a la originalidad de la tesis que ahora propongo, en particular deseo destacar las valiosas observaciones que Domingo Plácido Suárez me hizo, cuando presenté la ponencia “El hiparco de Jenofonte como modelo de *kalokagathía*”, durante el Segundo Congreso Internacional de Estudios Clásicos en México.<sup>5</sup> Entre otras cosas, dicho especialista me animó a iniciar mi investigación doctoral; ya que este enfoque pedagógico —con especial énfasis en la *καλοκάγαθία*— aplicado al *Hiparco* le pareció bastante novedoso y acertado, así como mi hipótesis según la cual el jefe de los Diez Mil paulatinamente muestra una mentalidad más abierta y menos antidemocrática.<sup>6</sup>

### *Objetivo general*

- Principalmente a partir del análisis del *Hiparco* —obra digna de ser tomada en cuenta y esencial para aproximarse a la doctrina de *παιδεία* en Jenofonte, ya que el autor la compuso poco antes de morir—, me propongo demostrar que, a causa de sus peripecias como mercenario, la convivencia con los lacedemonios y su prolongado exilio, Jenofonte introdujo cambios en su idiosincrasia; pues, luego de dejar su patria, su conducta denota una apertura

<sup>2</sup> Cf. *Paideia*, t. III, cap. VII “Jenofonte: el caballero y el soldado ideales”, pp. 200-233.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>5</sup> Este evento se llevó a cabo en la Universidad Nacional Autónoma de México, del 8 al 12 de septiembre de 2008.

<sup>6</sup> Las palabras de Domingo Plácido Suárez fueron un gran aliciente para mí, pues dicho académico es catedrático de Historia Antigua en la Universidad Complutense de Madrid, presidente tanto del comité español de la *Tabula Imperii Romani* como del Groupe International de Recherches sur l’Esclavage de l’Antiquité, además de estudioso y traductor de Jenofonte.

ideológica, que le permite observar, asimilar y adoptar con una actitud crítica ciertos valores culturales de otros pueblos, incluso catalogados por sus contemporáneos como “bárbaros”. Dicha postura más flexible le ayudó a concebir una doctrina pedagógica que tiene como fundamento la enseñanza socrática, enriquecida con aportaciones espartanas y persas.

En mi opinión, tras el contacto con Sócrates y sus ideas morales, el historiador experimentó en persona la trascendencia real de muchos preceptos socráticos, tales como el ser congruente entre lo que se dice y lo que se hace, el fomento de la amistad, la disciplina, la prudencia y la piedad, etcétera. De este modo, al integrarse al ejército de Ciro el Joven, obligado por la guerra, Jenofonte adoptó varias virtudes de su maestro, las puso en práctica y las reafirmó por convicción propia. Al mismo tiempo, sus penalidades como soldado en Asia Menor, su servicio en Lacedemonia y su estrecho contacto con los peloponesios ampliaron su noción de *paideia*; dado que al relacionarse con seres de distintas regiones griegas y de otras culturas tuvo la oportunidad de examinar diferentes patrones educativos hasta que él mismo, congruente con su naturaleza de hombre de acción y conocedor de la problemática que aquejaba a Atenas, recomienda sólo los principios que considera más útiles y que le consta que funcionan, pues los extrae de su experiencia directa. Al respecto, es preciso señalar que, si bien durante su juventud y su madurez este escritor le concede un lugar privilegiado a la *filía*, en su acepción de “amistad y actitud cordial hacia los demás”, el Jenofonte anciano valora en sumo grado la *filía* entendida también como “amor a la patria”. Con fundamento en su vida en el destierro, se percata de cuán importante resulta ser un buen ciudadano, alguien comprometido con su lugar de origen; por eso hacia el final de su existencia procura inculcar en sus semejantes el deseo de servir fielmente a Atenas y de salvaguardarla.

Conviene mencionar que este autor se adelanta al período helenístico; ya que amplía el horizonte geográfico al interior de Asia, en busca del prototipo del ser humano ideal.

### *Objetivos específicos*

- Primero quiero demostrar que, consciente de que el ἄνθρωπος aprende con mayor facilidad mediante el ejemplo y preocupado por sustentar firmemente sus ideas pedagógicas, en sus textos Jenofonte presenta personajes cuya función es servir como modelos educativos, tal es el caso de Sócrates, Iscómaco y del hiparco ateniense. Para probar esto, analizaré los pasajes donde el escritor muestra qué tipo de formación recibieron estos hombres y cómo se comportaban; para obtener así las características principales de cada uno de ellos.

Cabe aclarar que mi proyecto inicial contemplaba también a Agesilao, Clearco, Quirísofo, Ciro el Viejo y Ciro el Joven; sin embargo, ante el vasto material con el que contaba, decidí

restringirme únicamente a los protagonistas atenienses, con la intención de retomar en un futuro a los espartanos y persas.

▪ En segundo lugar, pretendo demostrar que, lejos de plantear ideas aisladas, el historiador promueve de manera congruente y sistemática una serie de virtudes a través de las cuales es factible inferir su doctrina de *παιδεία*, cuyo eje central es la *καλοκάγαθία*. Para comprobar lo anterior, tomaré en cuenta las características comunes de sus protagonistas, con la finalidad de obtener un modelo pedagógico integral y lo aplicaré al comportamiento mostrado por Jenofonte en la *Anábasis*; para ver hasta qué grado el estrategia es coherente con el paradigma educativo que sugiere.

### *Definición de conceptos*

▪ Con base en mi lectura de varios textos jenofónicos y tras recurrir principalmente a los estudios de Henri-Irénée Marrou,<sup>7</sup> Paola Vianello Tessarotto,<sup>8</sup> María Ángeles Galino,<sup>9</sup> y a Arturo Aguirre Moreno, debo advertir que entiendo *paideia* como un arduo y permanente proceso formativo que abarca toda la existencia del *ἄνθρωπος*, cuyo objetivo principal es fomentar en el hombre un ideal de ser humano, caracterizado por la vida virtuosa.

Conviene precisar que este proceso va más allá de la instrucción impartida por los maestros, pues abarca lo que el individuo aprende desde pequeño en su entorno familiar, en la escuela propiamente dicha y en espacios extra escolares; en lo que concierne a Atenas hay que hablar también de la función pedagógica de la pederastia, de la efebía y del servicio militar, del valor educativo del deporte y de lo que a través de las circunstancias le toca experimentar a cada persona.

▪ Luego de analizar con cuidado varias obras, sostengo que el ideal pedagógico que Jenofonte desea transmitir a sus lectores es la *καλοκάγαθία*, la “suma de todas las virtudes”, la perfección humana. Es necesario aclarar que dicho vocablo alude a varios matices de la *paideia*: designa tanto la armonía de un espíritu plenamente desarrollado como un cuerpo hermoso y sano, también implica la nobleza y la integridad, además de la pericia en la actividad que uno realiza. En este sentido, el historiador concibe al hombre como un *ser perfectible*, que, sin importar las cualidades que la naturaleza le haya otorgado, día a día tiene la valiosa oportunidad de mejorar su condición humana, al aspirar a la vida virtuosa, a la perfección, porque la virtud es algo que se construye a diario mediante la educación, la práctica y el esfuerzo personal.

---

<sup>7</sup> Cf. su libro *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* y su artículo “Educación y retórica”, pp. 196-212.

<sup>8</sup> Cf. “El legado educativo de la Grecia antigua”, pp. 413-445.

<sup>9</sup> Cf. *Historia de la educación. Edades antigua y media*.

Por mi parte, considero que este autor tiene un enfoque diferente de los sucesos, una postura más abierta, lo cual, al conjuntarse con su educación ateniense, hizo factible que a través de sus escritos manifieste esta óptica tan peculiar. Debido a lo anterior, su percepción dista de ser atenocéntrica, puesto que sus conocimientos no se limitan a los confines griegos, sino que aporta datos de otros lugares, datos de primera mano. Por eso es importante destacar la influencia socrática en su pensamiento, así como la espartana y la persa; ya que las tres confluyen en su propia filosofía de vida y se reflejan en su propuesta educativa.

Con base en lo antes señalado, no comparto la opinión de que Jenofonte en todo momento mantuvo una ideología cerrada, oligárquica y radical, es decir un pensamiento lineal; porque a partir de sus obras es posible observar que su manera de pensar se modificó ante las duras vicisitudes que tuvo que afrontar a lo largo de su vida. Desde mi punto de vista, sus propias experiencias y su extraordinaria capacidad de observación hicieron factible que, conforme entró en contacto con otras sociedades, su mentalidad fuera más abierta y flexible; por lo tanto, considero que este autor no es el típico aristócrata ateniense, pues su pensamiento va más allá de lo meramente griego y supera en gran medida sus prejuicios antidemocráticos.

Para lograr mi cometido, la filología es una herramienta esencial, ya que, además de revisar los estudios que hay sobre Jenofonte, es necesario regresar a los textos originales del historiador y examinar aquellos pasajes que permitan comprobar si en verdad siempre mantuvo una misma forma de pensar conservadora o, si con el paso del tiempo, denota una apertura ideológica en su propuesta de *paideia*.

### III. METODOLOGÍA

Para llevar a cabo esta investigación realicé una lectura minuciosa en español de las obras jenofónicas, a fin de localizar aquellos fragmentos donde el autor alude a la formación y a las características de cada uno de sus personajes más relevantes. Mis fuentes principales fueron: *Memorables*, el *Banquete*, la *Apología de Sócrates*, el *Económico*, el *Hiparco* y la *Anábasis*. Utilicé como fuentes secundarias: el *Agesilao*, la *Ciropedia*, *La constitución de los atenienses*, *La constitución de los lacedemonios* y *Sobre la caza*.

De igual modo, traduje los textos griegos relativos a la biografía del autor y a su producción literaria. Para lo atinente al jefe de la caballería, me basé en mi versión de dicho tratado hípico. A causa de la falta de tiempo y de la gran cantidad de material, en lo que respecta a las demás obras empleadas como fuente, cotejé las traducciones de Gredos y el griego para finalmente hacer mi interpretación.

Así mismo, tomé en cuenta la bibliografía especializada y traté de estar al pendiente en torno a la aparición de nuevos estudios vinculados con mi tema. De entre los especialistas modernos, me han sido de gran utilidad los trabajos de Werner Jaeger, Jean Luccioni, J. K. Anderson, H.-I. Marrou, Alfredo Palacios Roa y Arturo Aguirre Moreno, por mencionar sólo algunos ejemplos.

#### IV. ESTRUCTURA

He dividido este trabajo en dos partes, la primera trata sobre el autor y la segunda sobre Jenofonte y sus tres atenienses ejemplares.

La PRIMERA SECCIÓN incluye dos capítulos. En el I trato de mostrar cuál fue el marco histórico y cultural en el que vivió el hijo de Grilo, y aludo a la *paideia* ateniense.

En el Capítulo II menciono los datos biográficos del estratega y me refiero a su producción literaria; allí hago hincapié en la influencia socrática, la espartana y la persa, ya que las tres contribuyeron a formarlo moral e intelectualmente.

La SEGUNDA PARTE consta también de dos capítulos. Para el III, dedicado a sus atenienses ejemplares, me remito a sus obras, en específico a los escritos socráticos, al *Económico* y al *Hiparco*; con la intención de ver si lo que el veterano esboza son ideas desarticuladas, o si se puede entresacar un posible ideal educativo del historiador. Para conseguir mi objetivo, analizo a los tres personajes que Jenofonte emplea como paradigmas educativos y presento de manera aislada las principales cualidades de Sócrates, Iscómaco y del hiparco. Conviene advertir que, para lograr mayor claridad en la exposición, he clasificado así las cualidades de dichos protagonistas: a) virtudes atinentes al νόμος, esto es, relacionadas con las costumbres y la religión; b) las vinculadas con la δίκη, es decir, con la política y la legalidad; y c) las alusivas a la σοφία y a la παιδεία, en otras palabras, las que se refieren a la educación superior o profesionalización. En torno al filósofo ágrafo, recurro a las aportaciones de Jean Luccioni, Fernando Souto Delibes y al excelente análisis de Paul Salay; con base en dichos trabajos y, sobre todo, en mi lectura de los escritos socráticos del historiador, recupero la imagen que él nos transmite de su maestro. Por lo que concierne a Iscómaco, me remito primordialmente a los estudios de Werner Jaeger, Sandra Taragna Novo, Gabriel Danzig y Paul Salay, así como a mi análisis del *Económico*. En cuanto al jefe de la caballería, tomo como referencia mi tesis de maestría con mi traducción del *Hiparco*, y complemento el estudio con datos extraídos del *Agesilao*, la *Anábasis*, la *Ciropedia* y *Memorables*.

En el Capítulo IV retomo las características comunes a los tres atenienses y así llego a una propuesta pedagógica del jefe de los Diez Mil. Con fundamento en mi lectura de la

*Anábasis*, aplico el paradigma resultante al historiador, con el objeto de ver hasta qué grado Jenofonte es coherente con lo que sugiere.

Por último están las Conclusiones y la Bibliografía.

## V. COMENTARIOS

Deseo advertir que las ideas desarrolladas a largo de esta investigación no pretenden ser exhaustivas ni mucho menos definitivas; pues estoy consciente de que la obra jenofónica es tan extensa que no es factible que una sola persona la abarque toda, por eso mi intención consiste en ofrecer una posible lectura de este socrático.

Quiero añadir que mi única aspiración al presentar este trabajo es contribuir a que más gente se acerque a Jenofonte; porque, aunque muchos siglos nos separan de él, no por eso es obsoleto, sino que aún puede proporcionarnos útiles y valiosas enseñanzas.

Finalmente, conviene agregar que asumo toda la responsabilidad de los errores que contenga esta tesis.

∞ PARTE I:  
ACERCA DEL AUTOR

# Capítulo I

## JENOFONTE: SU ÉPOCA, LA *PAIDEIA* ATENIENSE Y SU PROPUESTA PEDAGÓGICA

### I. EL AUTOR Y SU ÉPOCA

#### *Crisis de valores*

En términos generales, Jenofonte compuso sus escritos en una época de profundos cambios en las costumbres sociales, en un “declive acompañado de cierta insipidez de los valores patrióticos, del espíritu cívico”.<sup>1</sup> El historiador contempló a su ciudad natal en plena crisis, inmersa en conflictos internos que amenazaban los valores que él tenía en alta estima.

Cabe mencionar que el desorden político-social imperante repercutió tanto en el comportamiento como en la mentalidad de la juventud, que se encontraba totalmente desorientada, al no tener unos ideales claros que seguir. Al parecer los jóvenes no practicaban la virtud, no respetaban a los ancianos ni a los magistrados, eran pendencieros y sólo pensaban en sus propios intereses; no creían en el orden ni en la disciplina y tenían la presunción de ser sabios sin haber aprendido nada.<sup>2</sup>

Conviene señalar que de manera paulatina se fue perdiendo el interés por la actividad militar y por aquellos ejercicios físicos cuyo objetivo primordial era preparar al ciudadano para las tareas castrenses; dicha antipatía no sólo se puede observar en Atenas, sino en casi toda Grecia, pues fue el resultado del desarrollo económico e intelectual.<sup>3</sup> Es preciso añadir que la educación impartida a los muchachos ya no lograba reunir los reclutas necesarios para la milicia; pues desde el siglo V a. C., “los atenienses, comparándose con los esparta-

---

<sup>1</sup> M. F. Marein, “L’*Économique* du Xenophon: Traité de morale? Traité de propagande?”, p. 243.

<sup>2</sup> Cf. A. Barigazzi, “La cultura del siglo IV”, en Bianchi Bandinelli (dir.), *La crisis de la polis. Historia, literatura, filosofía*, t. V, p. 43. En este sentido, Jenofonte no era revolucionario, pero tendía a ser conciliador. Él no estaba de acuerdo con el individualismo de su época, sino que dirigía su esfuerzo intelectual a encontrar una manera de integrar la excelencia individual con la estructura de la mayoría (cf. Robin Seager, “Xenophon and Athenian democratic ideology”, pp. 396-397).

<sup>3</sup> Cf. G. Glotz, *La ciudad griega*, p. 297.

nos, se jactaban de que en el momento de peligro, contaban menos con un largo entrenamiento que con su valentía natural”.<sup>4</sup>

Desde mi punto de vista, las palabras que en *Memorables* pronuncian Sócrates y Pericles hijo con respecto al declive del imperio ateniense reflejan la problemática que presenció Jenofonte: según esto, los atenienses se confiaron en su superioridad y se descuidaron. De acuerdo con el filósofo, la forma en que podrían recuperar su valor de antaño sería retomar el tipo de vida que llevaban sus antepasados, incluso bastaría con que imitaran y practicaran las costumbres de sus dirigentes.<sup>5</sup> Para Pericles hijo la *καλοκἀγαθία* estaba lejos de Atenas, pues sus conciudadanos no respetaban tanto a los mayores, despreciaban a los ancianos —inclusive a sus padres—, no se entrenaban tanto físicamente, y, no contentos con descuidar su cuerpo, se burlaban de quienes sí se preocupaban por ello. También desobedecían a las autoridades y se ufanaban de despreciarlas; lejos de convivir armónicamente, se atacaban unos a otros, eran envidiosos, se la pasaban en peleas y en procesos legales. Todo lo anterior propiciaba que entre los ciudadanos hubiera odio y discordia.<sup>6</sup> En otro pasaje de la misma obra, el muchacho deplora que, mientras los marinos se distinguían por su obediencia, los hoplitas y los jinetes —los ciudadanos de mejor posición social— eran los más indisciplinados de todos.<sup>7</sup> Ambos interlocutores manifiestan que en el ejército, donde eran más necesarias la sensatez, la disciplina y la obediencia, no cuidaban de esto. Sócrates atribuye ese caos al hecho de que quienes ostentaban la dirigencia no eran expertos en su oficio.<sup>8</sup>

En este ambiente tan convulso, Jenofonte observa desilusionado la experiencia política de aquellos días; mas no se conforma con ser mero espectador, sino que —en la medida de sus posibilidades— procura participar de manera activa en los acontecimientos de su tiempo, dejando constancia de su amplia experiencia personal en gran parte de su *corpus*, por eso sus escritos ofrecen importantes testimonios de aquel periodo crucial de la historia griega en el que se sucedieron las distintas hegemonías de los principales estados griegos, con la inminente y decisiva aparición del viejo enemigo persa.<sup>9</sup>

Desde este punto de vista, el jefe de los Diez Mil se encuentra entre los hombres que ya no podían sentirse encuadrados dentro del orden tradicional de su *polis*, sino que iban

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>5</sup> Cf. *Mem.*, III, 5, 13-14.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, III, 5, 15-17.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, III, 5, 19.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, III, 5, 21. Viene al caso señalar que Isócrates —contemporáneo del historiador—, en un intento por llamar a los atenienses a la cordura, les recordaba que sus antepasados elegían como consejeros y jefes suyos no a cualquiera, sino sólo a aquellos que consideraban los mejores, los más sensatos y los de conducta más ejemplar (cf. *Panath.*, 143).

<sup>9</sup> Cf. Alfredo Palacios Roa, “Jenofonte: el hombre, el estratega y su obra”, p. 164.

alejándose interiormente de él a causa de los acontecimientos que les tocó vivir. El escritor abandonó Atenas en el momento en que la confusión interior y la problemática exterior del imperio subsiguientes a las guerras perdidas empujaban a la juventud a la desesperación.<sup>10</sup>

Ante tan desolador panorama, es preciso señalar que la generación a la que pertenecía el historiador se propuso como objetivo primordial la recuperación del esplendor griego; para lograrlo, su única esperanza era la *paideia*, concebida como “educación y cultura”.<sup>11</sup> Desde dicha perspectiva, el autor ateniense veía una decadencia moral y política que sólo podía superarse al retomar los antiguos ideales que hicieron de Atenas un ejemplo de cultura y de civismo. Sin embargo, tal misión no se limitaba a reformar el Estado a partir de la educación del individuo, sino que existía la convicción de que el entorno socio-político nutría también al ciudadano, en un proceso de mutua retroalimentación; por eso se pensaba que, a través de la *paideia*, el Estado podría salir de la crisis en la que se encontraba. En otras palabras, se trataba de instruir a quienes gobernaban al pueblo y, a través de estos líderes, al pueblo mismo, para ello era conveniente tomar del pasado lo mejor y cambiar nada más lo necesario. En este sentido, el cambio político estaba subordinado a un cambio de actitud en el plano ético: sólo una restauración esencialmente ética lograría que Atenas recuperara el liderazgo sobre las demás ciudades.

### *Marco histórico*

Viene al caso señalar que el período comprendido entre fines del siglo V y mediados del IV a. C. se caracterizó por un fenómeno recurrente: la guerra.<sup>12</sup> Desde 431 hasta el 346 a. C. la guerra fue permanente, universal y multiforme: enfrentamientos armados entre griegos y no griegos, entre las *poleis* y al interior de cada ciudad. Si bien la guerra daba testimonio

---

<sup>10</sup> Cf. Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, III, p. 202.

<sup>11</sup> Según W. Jaeger, el infortunio nacional trajo consigo una nueva intensidad educativa y Jenofonte se unió a este movimiento mediante sus *Memorables* y otros escritos de menor extensión (cf. *op. cit.*, III, pp. 203-204).

<sup>12</sup> La Atenas del siglo IV a. C. sufría las secuelas de las Guerras Médicas y de la Guerra del Peloponeso, inmersa en constantes luchas fratricidas. La *polis* presenta una imagen de franca decadencia: guerras constantes, desunión y falta de cordialidad entre los diversos estados helénicos, inseguridad política y económica. Los gobiernos oligárquicos y los democráticos cometieron excesos semejantes: persecución política, confiscación de bienes, destierros. Por ende, Jenofonte vivió en una época revuelta y amarga, donde Grecia padeció enfrentamientos bélicos entre ciudades hostiles, en un país empobrecido por esos combates y por los enfrentamientos sociales, por crisis continuas que conmocionaron a las *poleis* celosas de su independencia (cf. Carlos García Gual, en su introducción a la *Anábasis*, pp. 10-11).

de la crisis de la *polis*, también contribuía a agravar la problemática política, social y económica.<sup>13</sup>

De acuerdo con lo anterior, este caballero presenció el fin de la hegemonía ateniense, el nacimiento y la caída del poderío espartano, el efímero ascenso de Tebas y su rápido declive, y también el surgimiento de la nueva potencia macedonia en el ocaso de la renovada liga ateniense. Por lo que atañe a la problemática de su ciudad natal, Jenofonte pudo constatar las consecuencias de las guerras intestinas, de la demagogia y de la sofística; desde esta óptica es posible darse cuenta de que, al igual que sus contemporáneos Isócrates<sup>14</sup> y Platón, el hijo de Grilo deplora el ambiente turbulento y caótico de Atenas.

A continuación menciono brevemente los episodios más importantes que integran el marco histórico en el que Jenofonte vivió.

Desde 431 hasta 404 a. C. Atenas y sus aliados sostuvieron la Guerra del Peloponeso contra Esparta y sus respectivos simpatizantes. Al término de ese período, Atenas perdió dicha guerra y los espartanos se convirtieron en los líderes de toda Grecia;<sup>15</sup> para consolidar su imperio se valieron de la imposición de regímenes oligárquicos y del establecimiento de guarniciones bajo el mando de un gobernador militar (*harmosta*). Esto no fue bien visto entre las ciudades con tendencia democrática, especialmente Atenas, donde el gobierno filoespartano de los Treinta Tiranos no pudo mantenerse por mucho tiempo en el poder.

En cuanto al régimen de los Treinta, las tensiones entre las clases sociales derivaron en encarnizados y sangrientos conflictos sociales, y las atrocidades cometidas durante dicha tiranía no se olvidaron rápidamente.<sup>16</sup> Los oligarcas se establecieron en la ciudad y los partidarios de la democracia en el Pireo; debido a su posición social, es factible que Jenofonte militara en el bando de los tiranos, en la caballería. Tras la masacre de Eleusis y la batalla de Muniqia, Eleusis se convirtió en el refugio de los Treinta, que se atrincheraron allí,

<sup>13</sup> Cf. François Vannier, *Le IV<sup>e</sup> siècle grec*, p. 46. Al respecto, conviene señalar lo que Tucídides observa sobre el encuentro armado entre Atenas y Siracusa, y la forma en que tomaron partido los demás pueblos: “se alinearon a uno u otro lado no tanto por razones de justicia o de afinidad étnica como por la situación en que cada participante se encontraba, en función de sus intereses o presionados por la necesidad” (Thuc., VII, 57, 1). Inmediatamente después el historiador dice que algunos pueblos acudieron por propia voluntad, otros lo hicieron en calidad de súbditos, otros más como aliados autónomos y algunos como mercenarios (cf. VII, 57, 2-3).

<sup>14</sup> Ante la situación tan conflictiva, Isócrates sostenía que la democracia no es la que gobierna al azar y cree que el desenfreno es libertad y felicidad el que cada quien haga lo que le plazca, sino la que critica esto y se sirve de la aristocracia (cf. *Panath.*, 131).

<sup>15</sup> Esparta hizo que los atenienses firmaran un humillante tratado, donde les exigía las naves y la demolición de los Muros Largos. Los espartanos instalaron un gobierno oligárquico en Atenas, que pronto dio paso al sanguinario régimen de los Treinta. Si bien los partidarios de la democracia albergaban sentimientos antiespartanos, se mantenía una paz que Paul Salay describe como “un estado de guerra fría” (cf. *Socrates the Whipping post: Xenophon's Portrayal of Socrates as a Rebuke of Athenian Society*, pp. 11-12).

<sup>16</sup> Cf. P. Salay, *op. cit.*, p. 119.

mientras en Atenas se proclamó un nuevo gobierno, integrado por diez oligarcas ‘moderados’.<sup>17</sup> Conviene precisar que bajo este segundo régimen la situación era tan tensa, que incluso los caballeros dormían junto a sus armas y sus caballos en el Odeón.<sup>18</sup> En opinión de Luciano Canfora, Jenofonte participó en las acciones de la caballería, primero bajo los Treinta y luego bajo los Diez, e incluso, en este último gobierno, ocupó el cargo de hiparco.<sup>19</sup>

En 403 a. C. la guerra civil concluyó con la victoria de Trasibulo, con el apoyo de Tebas y Megara, y la reinstauración de la democracia. Una vez más la palabra decisiva provenía de la política externa. A las partes en conflicto se les impuso una amnistía general, que implicaba la renuncia a las persecuciones judiciales con excepción de los delitos de sangre.<sup>20</sup> Poco después terminó la alianza espartana con Persia, luego de la fallida expedición de los Diez Mil; cabe señalar que Artajerjes sentía un odio personal contra los espartanos, porque apoyaron la insurrección de su hermano Ciro el Joven.<sup>21</sup>

La guerra desarrollada en Jonia (400 a. C.) provocó que se invirtieran las alianzas, de manera que durante la Guerra de Corinto Esparta luchó contra Atenas, Tebas, Argos y Corinto. Las victorias espartanas (en especial la de Coronea, en 394 a. C.) no impidieron el rearme ateniense. Finalmente se estableció la paz entre Esparta y Persia, que en el 387 a. C.

<sup>17</sup> Cf. Luciano Canfora, *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, p. 32. Para mayores datos en torno a la colaboración de Jenofonte con los Treinta y a la masacre en Eleusis, cf. pp. 33-34. Cabe mencionar que, al igual que en la oligarquía del 411 a. C., la violencia arbitraria contra los ciudadanos fue la clave para suprimir la oposición democrática. Sin embargo, había una notable diferencia, ya que los oligarcas del 411 usaron la violencia selectiva para intimidar secretamente a sus opositores; mientras los del 404 emplearon la violencia contra la masa del pueblo ateniense y contra algunos metecos. Dicha violencia —ejecuciones, encarcelamientos y expulsiones— fue crucial para la formación de la oposición al gobierno de los Treinta y su final derrocamiento (cf. Sara Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy. The politics of expulsion in Ancient Greece*, pp. 196-197).

<sup>18</sup> Según unas fuentes, mientras los otros oligarcas iniciaron su campaña violenta al eliminar a los ciudadanos que tenían fama de sicofantas y otros sinvergüenzas, los Treinta mataron a ciudadanos de buena posición económica y a quienes consideraban que se oponían a su régimen. Por ese tiempo consiguieron que Esparta los apoyara con una guarnición y esto les permitió liquidar a ciudadanos y metecos ricos, puesto que los oligarcas necesitaban acceso a su riqueza para pagar su guarnición. Es difícil especificar cuántas víctimas fueron ejecutadas, porque las fuentes proporcionan distintas cifras y posiblemente exageran el número de crímenes (cf. S. Forsdyke, *op. cit.*, p. 197).

<sup>19</sup> Cf. L. Canfora, *op. cit.*, pp. 35-36. En dichas páginas el estudioso alude a lo que él llama el ‘secreto’ más importante de la vida de Jenofonte, su desempeño como hiparco y su participación en actos cruentos.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, pp. 36-38, y Josiah Ober, *Mass and Elite in democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, p. 95.

<sup>21</sup> Cf. Simon Hornblower, *El mundo griego 479-323 a. C.*, p. 242. Al concluir la Guerra del Peloponeso (404 a. C.), Esparta se encontraba en deuda con Persia a causa de la ayuda que recibió de sus sátrapas. El apoyo persa estaba personificado, sobre todo, en Ciro, uno de los hijos de Darío II. En el 401 a. C., Ciro el Joven, aprovechando el lazo de amistad que había entre él y los espartanos, los utilizó para reunir un ejército de mercenarios griegos en vista a la guerra que preparaba en contra de su propio hermano, el rey Artajerjes II. Precisamente tras esta fallida campaña los espartanos no sólo quedaron liberados de sus obligaciones para con los persas, sino que los griegos descubrieron las debilidades del sistema militar de su gran enemigo. Desde entonces el prestigio del imperio asiático quedó en entredicho.

se transformó en una *koiné eirene* (paz general), denominada Paz de Antáclidas o Paz del Rey,<sup>22</sup> e imponía el dominio formal de Esparta sobre Grecia. Las ciudades griegas más importantes tuvieron que ceñirse a la alianza espartana: Tebas, Megara, Corinto y Argos, a las que se unieron las principales islas del Egeo.<sup>23</sup> Sin embargo, la hegemonía lacedemonia quedó mediatizada por la garantía que le prestaba el rey persa Artajerjes, quien no sólo conservaba su predominio sobre las ciudades griegas de Asia Menor sino que, con su diplomacia y recursos, hizo de esta paz y de Esparta el instrumento de su dominio sobre toda Grecia. En el 379 a. C., Pelópidas expulsó a los espartanos de Tebas y reconstruyó la Liga Beocia, mientras Jasón hizo lo mismo en Tesalia. En la Batalla de Leuctra, en 371 a. C., Esparta fue derrotada por Tebas y ya no volvió a tener una significativa presencia militar en los asuntos griegos; de modo que Jenofonte, adulto, fue testigo presencial de la decadencia de las dos máximas potencias griegas: Atenas y Esparta.<sup>24</sup>

En torno a la PROBLEMÁTICA POLÍTICO-SOCIAL, luego de la Guerra del Peloponeso<sup>25</sup> vino el empobrecimiento y paro laboral de la masa ciudadana. Dicha pobreza tuvo como origen la ruina agrícola, el incremento de la emigración a las colonias y el gran número de mercenarios griegos que se enrolaron en ejércitos extranjeros; la suma de estos factores ocasionó que la desproporción entre ricos y pobres se hiciera tajante. Para remediar un poco esta crisis económico-social, el Estado adoptó dos medidas básicas: por un lado aumentó los impuestos que debían pagar los ricos y, por otro, cuidó que los pobres obtuvieran una mayor distribución de la ayuda estatal.<sup>26</sup> Como resultado de esta nueva política y gracias a que se vio la necesidad de tomar en cuenta a los nuevos ricos, varios ciudadanos tuvieron acceso a clases sociales altas, a pesar de que en realidad el monto de su riqueza era inferior;<sup>27</sup> sin

<sup>22</sup> Cf. Sarah B. Pomeroy, *et al.*, *La antigua Grecia. Historia política, social y cultural*, p. 363.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, p. 362.

<sup>24</sup> Cf. P. Salay, *op. cit.*, pp. 22-23. Para otros datos acerca de la crisis política y social que vivió el historiador ateniense, cf. Domingo Plácido Suárez, “Economía y Sociedad: Polis y Basilea, los fundamentos de la reflexión historiográfica de Jenofonte [en línea]”, pp. 151-152.

<sup>25</sup> En efecto, la Guerra del Peloponeso fue determinante en la ruptura del equilibrio social y del sentido de la comunidad cívica. Las invasiones peloponésicas del Ática, y más tarde la fortificación de Decelia, arruinaron por completo a los propietarios rurales, entre los que se encontraban la nobleza y millares de campesinos que poseían tierras, obligándolos también a trasladar su residencia permanente a Atenas. Por otro lado, la guerra ocasionó una grave crisis del comercio exterior y de las industrias; casi paralizó el trabajo de las minas de Laurión y favoreció el surgimiento de algunos nuevos ricos, al mismo tiempo que se incrementaba el número de desposeídos que ya no podían sostenerse con la agricultura ni podían ser absorbidos por una industria y un comercio decadentes (cf. Francisco Rodríguez Adrados, *Ilustración y política en la Grecia Clásica*, pp. 423-424).

<sup>26</sup> Precisamente cuando el igualitarismo, la libertad y la ayuda económica del Estado son exigidos en forma más radical, se realizan mayores esfuerzos para defender a toda costa los privilegios, mayores atentados a la libertad y abandono de los antiguos ideales de trabajo privado y valor militar (cf. F. Rodríguez Adrados, *ibid.*, p. 422).

<sup>27</sup> Hay que señalar que varios nuevos ricos adoptaron los hábitos y maneras de la aristocracia, que, por otro lado, incluía en sus filas a bastantes nobles empobrecidos (cf. *idem*).

embargo, al mismo tiempo se agudizó el problema social, ya que los *πλούσιοι* se sintieron abrumados con distintos impuestos (*eisphorai*, *trierarquías*, *coregías*), cuya carga se agravó por la publicación de las contribuciones que cada ciudadano debía realizar y por la práctica de la *antídosis*.<sup>28</sup> Además, las sentencias de los tribunales con frecuencia produjeron importantes cambios en las fortunas privadas; pues los procesos contra propietarios acusados de corrupción, de falsas declaraciones o de malversación de bienes del Estado fueron usuales. Incluso había especialistas (*sicofantes*) que delataban a los más opulentos ante la justicia; y los tribunales, a menudo compuestos por ciudadanos pobres, pronunciaban contra los acusados la confiscación de bienes o multas, con las que se llenaban las arcas de la ciudad, de las cuales se obtenían subvenciones y dietas (*misthoi*).<sup>29</sup>

En el ÁMBITO SOCIAL, la guerra fue más popular entre la gente pobre que entre la aristocracia; ya que los necesitados obtuvieron varios beneficios, mientras los acaudalados veían disminuir su hacienda. En cierto sentido los pobres prosperaron a causa de los enfrentamientos militares, pues se les dio la oportunidad de servir en la flota ateniense y de fungir como jurados, con su correspondiente salario. También es oportuno advertir que los ciudadanos que no poseían tierras extra muros padecieron menos los rigores de la guerra.<sup>30</sup> No obstante, los efectos bélicos sólo agudizaron el conflicto social ateniense, mas no lo causaron, ya que era un problema añejo.<sup>31</sup> Al respecto, en la obra de Jenofonte es posible encontrar rastros de terribles sufrimientos provocados a Atenas, a la mayoría de los conciudadanos de Sócrates, debido a la última fase de la Guerra del Peloponeso y sus lamentables consecuencias.<sup>32</sup>

En mi opinión, Paul Salay describe con detalle el ambiente que le tocó vivir a Jenofonte, pues su ciudad natal estuvo en continua lucha contra su eterna rival Esparta, desde su ju-

<sup>28</sup> Cuando alguien se creía sobrecargado por la imposición de semejante deber (liturgia), podía proponer a otro en su lugar; si éste declinaba la pretensión, aquél ofrecía la permuta de sus bienes, *ἀντίδοσις*, o pedía la decisión del Tribunal (cf. R. Maisch-F. Pohlhammer, *Instituciones griegas*, p. 105).

<sup>29</sup> Cf. Jacques Ellul, *Historia de las instituciones de la antigüedad. Instituciones griegas, romanas, bizantinas y francas*, pp. 72-73. En torno a esta complicada situación, F. Rodríguez Adrados afirma que “los ricos se quejaban amargamente de que el peso de la guerra recaía sobre todos ellos, en cuanto que perdían sus posesiones y estaban sometidos a *εἰσφοραί* o imposiciones directas, más costosas liturgias o prestaciones. Se quejaban también de la justicia de clase, dictada por la *Heliea* o tribunales populares, que trataban de llenar las arcas estatales de donde salían los salarios de los jueces mediante injustas confiscaciones; del terror ejercido por los sicofantes o delatores; de la corrupción de la vida pública; de la insolencia de los hombres de la Asamblea y la *Heliea*, tiránicos y deseosos de adulación. No cabe duda que tenían una buena parte de razón”. En primera instancia el estudioso sostiene que la presión fiscal no era muy grande, mas después acota que al parecer las confiscaciones abusivas fueron excepcionales, como cuando estallaba la guerra que todo lo envenenaba y hacía más duras las presiones sobre los ricos; de manera que los resentimientos entre las clases sociales se acentuaron todavía más (cf. F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 426-427).

<sup>30</sup> Cf. P. Salay, *op. cit.*, p. 26.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, pp. 26-27.

<sup>32</sup> Cf. Christopher Bruell, “Xenophon and His Socrates”, p. 304.

ventud hasta sus primeros años de vida adulta. Por lo que atañe a la política interior, desde el régimen de los Diez Mil en 410 a. C. hasta la oligarquía de los Cuatrocientos y el represivo gobierno de los Treinta, Atenas enfrentó una feroz guerra civil. En un clima violento que se apoderó de la *polis* entera, resulta lógico que Jenofonte también haya sufrido ciertas secuelas ocasionadas por ese ambiente de profunda división social. Me uno a la postura de Paul Salay, quien sostiene que lo más importante es ver hasta qué grado dichas circunstancias modelaron el pensamiento del historiador.<sup>33</sup> También coincido con este estudioso en que Jenofonte, miembro de una familia rica y privilegiada, vive en una época en que sus conciudadanos ya no estaban conformes con las prerrogativas que siempre se le habían concedido a la aristocracia ateniense. Aunque no hay pruebas contundentes de que estuviera resentido por las reformas democráticas de su ciudad natal, que amenazaban la tradicional primacía de su clase;<sup>34</sup> hay que reconocer que Jenofonte tenía importantes razones para rechazar los elementos democráticos de la sociedad ateniense: era un aristócrata en un tiempo en que las clases bajas de Atenas ejercían una influencia política sin precedentes, es probable que durante la Guerra del Peloponeso su familia padeciera mucho de lo que soportó el *demos* urbano, fue exiliado de su patria, y su querido maestro Sócrates fue ejecutado por el voto popular en 399 a. C. Todo esto propició en cierta medida que el historiador tuviera sentimientos hostiles hacia el *demos* ateniense;<sup>35</sup> sin embargo, las implicaciones de su tendencia política deben inferirse a partir de sus propios escritos, donde se perciben valores y prejuicios propios de su tiempo. A todas luces Jenofonte es una valiosa fuente para comprender la problemática social de aquellos días, pero sería desmesurado considerarlo la autoridad máxima e indiscutible.

Por lo que concierne al ASPECTO ECONÓMICO, se incrementaron los impuestos a causa del enfrentamiento bélico. Los atenienses vieron mermadas las rentas de su imperio; en consecuencia, los ricos subsidiaban al menos indirectamente a los pobres. La crisis dio lugar a que a veces éstos llevaran a juicio a los ricos, mientras los pobres no podían olvidar que varios aristócratas habían apoyado las tentativas oligárquicas de fines del s. V a. C. Así, el resentimiento y la desconfianza de la clase baja hacia las clases superiores fueron evidentes por su decisión de reducir el apoyo estatal a la caballería ateniense, integrada por los ciudadanos más ricos, soporte de los oligarcas:<sup>36</sup> en el s. IV a. C., el *demos* asoció la ostentación,

<sup>33</sup> Cf. P. Salay, *op. cit.*, p. V. En cuanto al ambiente caótico, conviene recordar que Jenofonte y sus contemporáneos fueron una generación de postguerra, endurecida por la muerte violenta. Ellos habían visto, o conocían de primera mano gracias a los relatos de sus mayores, atrocidades o asesinatos judiciales autorizados por el voto popular, por citar un ejemplo baste mencionar la ejecución de los seis generales después de la Batalla de las Arginusas en 406 a. C. (cf. J. K. Anderson, *Xenophon*, p. 49).

<sup>34</sup> Cf. P. Salay, *op. cit.*, p. VI.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, p. IX.

<sup>36</sup> Cf. J. Ober, *op. cit.*, pp. 98-99.

la *hybris* y el poder antidemocrático con la riqueza.<sup>37</sup> Una vez terminada la guerra, continuó la problemática social y dicha situación prevaleció durante toda la vida de Jenofonte.

A propósito de las finanzas existen varias posturas. Por un lado, J. K. Anderson sostiene que muchas familias de abolengo fueron destruidas o arruinadas por las guerras del 431-404 a. C., período en el que la tierra cultivable del Ática y de las aldeas campesinas sufrieron una devastación total. Por su parte, Glenn Richard Bugh —al analizar la aseveración de Anderson— argumenta que el impacto bélico no fue de tanta magnitud; aunque reconoce que algunas familias atenienses de gran tradición desaparecieron y otras no lograron recuperarse de los estragos producidos por la larga guerra.<sup>38</sup>

Por lo que se refiere al tesoro ateniense, éste se agotó debido al pago de los numerosos jurados de ciudadanos y de otros funcionarios estatales, por la compra de las entradas con que se les obsequiaba en las representaciones teatrales, por los prolongados gastos y las destrucciones ocasionadas por las guerras y por el mantenimiento de un ejército de mercenarios.

## II. LA PAIDEIA ATENIENSE

El pueblo de Atenas fue el primero que se enfrentó directa y conscientemente con el proceso educativo, al que llamó *paideia*. En sus inicios estaba subordinada a las necesidades prácticas, específicamente a las que garantizaban la primacía del Estado como canal más adecuado para la promoción humana; pues el Estado era *la* institución por antonomasia, la que confería su identidad al individuo.<sup>39</sup>

Como su etimología denota, la *παιδεία* era originalmente algo para niños; Esquilo fue el primero que utilizó dicho vocablo para referirse en particular a la “crianza del niño”.<sup>40</sup> Luego este término adquirió el sentido de “educación”, de “cultivo del espíritu y del cuerpo”.<sup>41</sup> Para el s. IV a. C., esta palabra tenía una acepción más amplia y trascendente, que designaba a la más alta *areté* humana, pues abarcaba el conjunto de todas las exigencias ideales,

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, p. 220.

<sup>38</sup> Cf. G. R. Bugh, *The Horsemen of Athens*, pp. 176-177. Es preciso mencionar que, durante la Guerra del Peloponeso, a causa de las incursiones de pillaje, muchos atenienses que poseían tierras de cultivo sufrieron cuantiosas pérdidas económicas, lo cual provocó un fuerte impacto en gran parte de la población ateniense. Es factible pensar que entre esos propietarios afectados se encontrara la familia de Jenofonte (cf. P. Salay, *op. cit.*, p. 25).

<sup>39</sup> Cf. James Bowen, *Historia de la educación occidental. Tomo primero. El mundo antiguo: Oriente próximo y Mediterráneo, 2000 a.C.-1054 d.C.*, p. 132.

<sup>40</sup> Cf. Aesch., *Sept.*, 18.

<sup>41</sup> Cf. Ch. Daremberg y Edm. Saglio (eds.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. II, p. 462.

corporales y espirituales que integraban la *Kalokagathía* entendida como una formación espiritual plenamente consciente. Es así como se concibe en la época de Isócrates, Platón y Jenofonte.<sup>42</sup>

Dado que durante el proceso pedagógico el niño se ejercita y amplifica de modo constante las habilidades que lo capacitan para realizar con mayor perfección el ideal humano, el término *paideia* toma también la acepción de “cultura” en su valor perfectivo de espíritu completamente desarrollado. Más tarde, cuando esta palabra se refiere a la iniciación a la vida propiamente griega cuya finalidad es preservar al hombre del entorno bárbaro, significa “civilización”.<sup>43</sup>

Debido a que Werner Jaeger es la autoridad en este tema, considero pertinente citar un pasaje donde el erudito explica la evolución y riqueza semántica de este vocablo. De acuerdo con el estudioso:

la acción educadora (*παιδεύειν*) no se limitó ya exclusivamente a la niñez (*παις*) sino que se aplicó con especial vigor al hombre adulto y no halló ya límite fijo en la vida del hombre. Entonces se dio por primera vez una *Paideia* del hombre adulto. El concepto, que designaba originalmente sólo el proceso de la educación como tal, extendió la esfera de su significación al aspecto objetivo y de contenido, exactamente del mismo modo que nuestra palabra formación (*Bildung*) o la equivalente latina *cultura* pasó de significar el proceso de la formación a designar el ser formado y el contenido mismo de la cultura y abrazó en fin el mundo de la cultura espiritual en su totalidad; el mundo en que nace el hombre individual por el solo hecho de pertenecer a su pueblo o a un círculo social determinado. La construcción histórica de este mundo de la cultura alcanza su culminación en el momento en que se llega a la idea consciente de la educación. Así, resulta claro y natural el hecho de que los griegos, a partir del siglo IV, en que este concepto halló su definitiva cristalización, denominaran *Paideia* a todas las formas y creaciones espirituales y al tesoro entero de su tradición, del mismo modo que nosotros lo denominamos *Bildung* o, con palabra latina, *cultura*.<sup>44</sup>

De esta manera, la *paideia* era el pilar de la formación humana. Al respecto hay que aclarar dos cosas: primero, conviene advertir que a diferencia de la educación femenina, la masculina sí mereció especial atención de la *polis*; segundo, dicha educación no incluía habilidades manuales, porque eran consideradas indignas del hombre libre,<sup>45</sup> en vez de eso se concentraba en los elementos formativos que lograrían hacer del individuo una persona apta para ejercer sus deberes cívicos.

La *paideia* era un proceso largo de formación moral del individuo en su calidad de ciudadano y hombre libre, abarcaba desde el comienzo de la vida del niño en el seno familiar

<sup>42</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, I, p. 303. Más adelante el estudioso observa que gracias a Platón, Isócrates y Jenofonte la *παιδεία* toma un matiz más espiritual (cf. *ibid.*, p. 305).

<sup>43</sup> Cf. Juan Manuel Díaz Lavado, “La educación en la antigua Grecia [en línea]”, pp. 93-94.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>45</sup> Cf. Marta Rojano Simón, “La *paideia* griega [en línea]”, p. 1.

hasta que cumplía veinte años de edad, cuando concluía el servicio de la *efebía* que le confería el estatus de ciudadano, y estaba listo para participar de manera directa en la vida social. En lugar de mantenerse al margen de la política, este proceso formativo tenía como finalidad la integración del individuo a la *polis*, pues era una educación para el ejercicio cívico, para la ciudadanía.<sup>46</sup>

Acorde con lo anterior, cabe señalar que la *paideia* difundía un “proyecto espiritual” que pretendía que el hombre alcanzara un ideal de ser humano.<sup>47</sup> Era a través de la educación que la sociedad inculcaba en los individuos el anhelo de superarse, de ser mejores; para ello promovía los valores que juzgaba valiosos y trataba de evitar las actitudes perniciosas. En otras palabras, era la comunidad quien —en su búsqueda del bien común— proponía ideales de vida entre sus integrantes, para despertar en ellos la aspiración de ser virtuosos, lo cual traía aparejada una convivencia social armónica, una estabilidad social.

Con base en mi lectura de varios textos jenofónicos, entiendo *paideia* como un arduo y permanente proceso formativo que abarca toda la existencia del *ἄνθρωπος*, cuyo objetivo principal es fomentar en el hombre un ideal de ser humano, caracterizado por la vida virtuosa. Desde esta perspectiva, dicho esfuerzo educativo se lleva a cabo durante toda la vida; ya que la virtud es algo que se construye día a día mediante el ejercicio y el esfuerzo personal. Al analizar varias obras del historiador ateniense es evidente que la *paideia* no se limita a la educación del niño o del joven, sino que se hace extensiva a la del adulto; por sólo mencionar un caso, aludo a un pasaje del *Hiparco* donde Jenofonte compara el papel del jefe de la caballería —quien debe adiestrar a sus soldados y formarlos moralmente— con el oficio del artesano, que a partir de la materia prima logra modelar su obra.<sup>48</sup> Cabe señalar que los soldados tenían entre 18 y 60 años.

Así mismo, considero que el proceso pedagógico que este autor propone está orientado a que el individuo tome conciencia de su naturaleza perfectible. En otras palabras, si bien el hombre nace con ciertas cualidades, gracias a la *paideia* —la educación propiamente dicha, el bagaje cultural y el cúmulo de experiencia que adquiere durante toda su existencia— tiene la posibilidad de superar sus defectos y desarrollar nuevas capacidades que le ayuden a integrarse a su sociedad mejor preparado para desempeñar con decoro sus funciones cívicas y que le permitan desenvolverse exitosamente en cualquier esfera en la que incurriere. Espero demostrar esto sobre todo en el capítulo III.

<sup>46</sup> Cf. Paola Vianello, “El legado educativo de la Grecia antigua”, pp. 442-443.

<sup>47</sup> Cf. Arturo Aguirre Moreno, *Paideia y expresión*, p. 48.

<sup>48</sup> Cf. *Hipparch.*, VI, 1.

*Algunas características de una buena educación y de un hombre educado*

En un pasaje de *Sobre la caza*, se plantea en específico que una buena educación (παίδευσις καλή) es aquella que le enseña al individuo a obedecer las leyes, así como a hablar y oír lo justo.<sup>49</sup>

Tras dicha puntualización, el autor del tratado reconoce con franqueza que no todos los seres humanos manifiestan una buena disposición hacia el proceso educativo; porque varios rehúyen las penalidades que esto requiere, de modo que en lugar de preferir la instrucción, voluntariamente eligen los “placeres inoportunos”. Así, a causa de su negligencia y pereza, no alcanzan a descubrir cómo debe ser el hombre de bien; en consecuencia no pueden ser ni piadosos ni sabios y, basándose en su falta de educación, censuran con frecuencia a las personas educadas. El escritor afirma de modo categórico que esta clase de seres son los peores, porque no acatan las leyes ni toman en cuenta las buenas palabras.<sup>50</sup> Por el contrario, aquellos que de buen grado aceptan trabajar con denuedo y constancia con tal de ser instruidos, tienen como tareas propias lecciones y ejercicios, más la salvación para sus propias ciudades; de manera que los mejores hombres, los educados, son los que están dispuestos a esforzarse.<sup>51</sup>

Debido a que Isócrates —además de ser contemporáneo de Jenofonte, de nacer también en el demo de Erquia y de haber tenido contacto con Sócrates— es considerado el teórico de la παιδεία y amerita por sí mismo una tesis entera, para no desviarme tanto de mi investigación he decidido citar el pasaje más extenso donde especifica lo que él entiende por un ser humano “bien educado”:

Entonces ¿a quiénes llamo personas bien educadas, puesto que rechazo los oficios, las ciencias y el talento? En primer lugar, a los que se valen bien de las actividades que ocurren cada día y tienen una opinión adecuada a las oportunidades y capaz de acertar muchas veces en lo que conviene. Después, a quienes tratan con dignidad y justicia a los que siempre están con ellos, soportan de buen humor y con facilidad los enojos y orgullos de los demás y se muestran dulces y comedidos con sus compañeros. También a los que siempre dominan los placeres y no se abaten en exceso por las desgracias, sino que en ellas se comportan con valentía y de forma adecuada a la naturaleza de la que participamos. En cuarto y principal lugar, a los que no se estropean con los éxitos, ni se ponen fuera de sí ni se vuelven arrogantes, sino que se mantienen en la categoría de hombres inteligentes, y no se alegran más con los bienes que les correspondieron por azar que con los que les vienen dados desde el principio por sus propias cualidades naturales e inteligencia. De quienes poseen una disposición de espíritu ajustada no sólo a una de estas cualidades sino

<sup>49</sup> *Cyn.*, 12, 14: παιδευσις γὰρ καλή διδάσκει χρῆσθαι νόμοις καὶ λέγειν περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀκούειν.

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, 12, 15-16.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, 12, 15 y 17.

a todas, de éstos afirmo que son hombres inteligentes, completos y que tienen todas las virtudes. Esto es lo que pienso sobre una buena educación.<sup>52</sup>

Cabe agregar que para el orador “bien educado” es sinónimo de “sabio”, de allí que en otro discurso sostenga con firmeza que los sabios no son aquellos que discuten con prolijidad sobre temas de poca relevancia, sino quienes hablan bien de los asuntos importantes; no sólo eso, son aquellos que hablan de sí mismos con mesura, saben conducirse en la vida cotidiana, saben tratar adecuadamente a los demás, y no se dejan perturbar por los vaivenes de la vida, sino que soportan con buen ánimo y con moderación tanto las desgracias como los éxitos.<sup>53</sup> Hasta aquí en cuanto a Isócrates.

A partir de las líneas anteriores, es posible observar que una buena educación debe fomentar en el hombre la idea de que, si no escatima esfuerzos, siempre tendrá la posibilidad de superarse, de convertirse en un mejor ser humano, más virtuoso. Desde esta perspectiva, la vida más que destino representa una oportunidad de aprendizaje continuo, y más que azar es una tarea en la que cada sacrificio trae aparejada su justa recompensa tanto para el individuo como para sus allegados y también para su *polis*.

Para conseguir dicho ideal, la *paideia* busca que el sujeto desarrolle la capacidad de encontrar la solución justa o, en último caso, la menos equivocada, la que más convenga a las circunstancias, al momento preciso. En este sentido adquiere gran relevancia el *λόγος*, ya que quien tiene la habilidad de hablar y expresarse con corrección, formula con precisión y claridad sus pensamientos.<sup>54</sup>

Como fenómeno social, la *paideia* favorecía la integración paulatina de los individuos a su cultura; pues a través de la educación el *ἄνθρωπος* adquiría e internalizaba las normas, los valores morales, los códigos y patrones culturales aceptados por su comunidad. En

<sup>52</sup> *Panath.*, 30-32: Τίνας οὖν καλῶ πεπαιδευμένους, ἐπειδὴ τὰς τέχνας καὶ τὰς ἐπιστήμας καὶ τὰς δυνάμεις ἀποδοκιμάζω; Πρῶτον μὲν τοὺς καλῶς χρωμένους τοῖς πράγμασι τοῖς κατὰ τὴν ἡμέραν ἐκάστην προσπίπτουσι, καὶ τὴν δόξαν ἐπιτυχῆ τῶν καιρῶν ἔχοντας καὶ δυναμένην ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ στοχάζεσθαι τοῦ συμφέροντος· ἔπειτα τοὺς πρεπόντως καὶ δικαίως ὁμιλοῦντας τοῖς ἀεὶ πλησιάζουσι, καὶ τὰς μὲν τῶν ἄλλων ἀηδίας καὶ βαρύτητας εὐκόλως καὶ ῥαδίως φέροντας, σφᾶς δ' αὐτοὺς ὡς δυνατόν ἐλαφροτάτους καὶ μετριωτάτους τοῖς συνοῦσι παρέχοντας· ἔτι τοὺς τῶν μὲν ἡδονῶν ἀεὶ κρατοῦντας, τῶν δὲ συμφορῶν μὴ λίαν ἠττωμένους, ἀλλ' ἀνδρωδῶς ἐν αὐταῖς διακειμένους καὶ τῆς φύσεως ἀξίως ἢς μετέχοντες τυγχάνομεν· τέταρτον, ὅπερ μέγιστον, τοὺς μὴ διαφθειρομένους ὑπὸ τῶν εὐπραγιῶν μηδ' ἐξισταμένους αὐτῶν μηδ' ὑπερηφάνους γινομένους, ἀλλ' ἐμμένοντας τῇ τάξει τῇ τῶν εὖ φρονούντων καὶ μὴ μᾶλλον χαίροντας τοῖς διὰ τύχην ὑπάρξασιν ἀγαθοῖς ἢ τοῖς διὰ τὴν αὐτῶν φύσιν καὶ φρόνησιν ἐξ ἀρχῆς γινομένοις. Τοὺς δὲ μὴ μόνον πρὸς ἓν τούτων, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἅπαντα ταῦτα τὴν ἕξιν τῆς ψυχῆς εὐάρμοστον ἔχοντας, τούτους φημὶ καὶ φρονίμους εἶναι καὶ τελέους ἄνδρας καὶ πάσας ἔχειν τὰς ἀρετὰς (sigo la traducción de Gredos, en Isócrates, *Discursos II*).

<sup>53</sup> Cf. Isoc., *Ad Nic.*, 39.

<sup>54</sup> Cf. Henri-Irénée Marrou, “Educación y retórica”, pp. 210-211.

consecuencia, la educación le proporcionaba identidad social.<sup>55</sup> Es decir, se pretende formar integral y armónicamente al hombre, al cuidar que desarrolle las facultades necesarias para que pueda llevar una vida feliz y justa entre sus semejantes.<sup>56</sup> Desde esta perspectiva, el proceso educativo era determinante por sus consecuencias y resultados, esto es, por el modo de vida que el estudiante adoptaba después, con su comportamiento en sociedad y en las diversas esferas es las que se desenvolvía.<sup>57</sup> Sobre todo se deseaba tener ciudadanos productivos y leales, pues esto ayudaría a mantener a la comunidad en equilibrio.<sup>58</sup>

En síntesis, dentro de los planes de la *παιδεία* no se encontraba formar técnicos o profesionales ni tenía como única meta la mera preparación intelectual, sino que privilegiaba el aspecto moral; porque procuraba conseguir que el joven adquiriera un estilo de vida congruente con los patrones de conducta vigentes en su comunidad, y un autocontrol suficiente para evitar que sus propias acciones y pasiones perjudicaran a los demás, al violar las leyes de su *polis*.<sup>59</sup>

### *¿Cómo se forma a un ciudadano?*

La *paideia* es un proceso educativo permanente que va más allá de la instrucción impartida en el salón de clase, pues abarca lo que el individuo aprende desde pequeño en su entorno familiar, en la escuela propiamente dicha y en espacios extra escolares; para el caso ateniense cabe hablar también de la función pedagógica de la pederastia, de la efebía y el servicio militar, del valor educativo del deporte y de lo que a través de las circunstancias le toca experimentar a cada persona. A continuación desarrollo brevemente estos aspectos.

### Οἶκος

Por lo que atañe a la educación adquirida fuera del aula, en primer lugar considero importante referirme al ámbito familiar.

<sup>55</sup> Cf. Patricio Jeria, “Apuntes sobre educación y censura en Atenas: la problemática relación entre pedagogía, política y filosofía en los siglos V y IV a.C.”, p. 67.

<sup>56</sup> Para ello la *paideia* trataba de equilibrar lo más posible el aspecto físico e intelectual, con particular atención a los rasgos del carácter para su expresión moral (educación para el autocontrol o gobierno de sí mismo) y el estético (mediante la educación artística o musical), con base en principios morales imprescindibles para una buena vida comunitaria (cf. P. Vianello, art. cit., p. 442).

<sup>57</sup> Cf. P. Vianello, art. cit., p. 422.

<sup>58</sup> Cf. Yun Lee Too, *Education in Greek and Roman Antiquity*, p. 13.

<sup>59</sup> Cf. P. Vianello, art. cit., pp. 422-423.

Por lo común, el ateniense se casaba para engendrar hijos que lo cuidaran durante su vejez y que honraran la memoria de sus ancestros. Desde el punto de vista legal, el *oikos* es fundamental porque garantiza la línea sucesoria de padre a hijo, de generación en generación.<sup>60</sup> Viene al caso un emotivo pasaje de *Memorables*, donde Sócrates le explica a su hijo mayor Lamprocles que los seres humanos no procrean hijos por placer sexual, sino que, al pensar en la progenie, los varones toman en cuenta qué mujeres les pueden proporcionar los mejores hijos. Al unirse a la mujer idónea, el hombre sustenta a la futura madre y antes de que nazcan los hijos prepara todo cuanto piensa que les será útil durante su vida. La mujer, luego de concebir, acepta la carga, soporta las molestias y pone en peligro su vida, comparte su alimento con la criatura y, después de dar a luz con grandes trabajos, cría al pequeño, sin haber recibido previamente ningún beneficio de él y sin que el bebé sepa quién es la persona que lo cuida y trata de intuir lo que él desea, de esta forma la madre lo cría y está al pendiente de él tanto de día como de noche, sin importarle las fatigas que esto conlleva y sin esperar que algún día el pequeño se lo agradezca.<sup>61</sup>

Acercas de la importancia cívica de la maternidad, se pensaba que la realización completa, el destino ideal de todas las griegas, era ser madres fecundas de hijos legítimos, de ser posible varones parecidos al padre.<sup>62</sup> Con base en las similitudes del vocabulario empleado para referirse al sufrimiento de la parturienta y al de los héroes heridos en la batalla, cabe observar que, al igual que los hoplitas, se reconocía el valor heroico que implicaba la maternidad; pues el acto de dar a luz era concebido en sí mismo como un combate en defensa de la *polis*.<sup>63</sup> En términos generales, la procreación de ciudadanos-soldados era el destino ineludible de la mujer.<sup>64</sup>

En torno a la responsabilidad directa que tenían ambos progenitores en el proceso pedagógico del pequeño, algunos estudiosos como Henri-Irénée Marrou afirman categóricamente que la familia no podía constituir el marco educativo, ya que la mujer, apartada, sólo era considerada competente para la crianza del bebé; pues, cuando su hijo cumplía siete años, ella era relevada de esta tarea, porque en ese momento iniciaba propiamente el proceso pedagógico con miras a formarlo como ciudadano. En cuanto al padre, lo acaparaba la vida

<sup>60</sup> Cf. D. M. MacDowell, "The *oikos* in Athenian Law", p. 15.

<sup>61</sup> Cf. *Mem.*, II, 2, 4-5. Según Isócrates, los dioses le encomendaron a la mujer la crianza de los recién nacidos y darles mucho cariño (cf. *Oec.*, VII, 24).

<sup>62</sup> Cf. Ana Iriarte, *De Amazonas a ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, p. 133. La autora se refiere al parto como empresa cívica.

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, pp. 136-137. La estudiosa aclara que en Esparta únicamente estaba permitido inscribir en las tumbas los nombres de los varones caídos en la guerra y los de las mujeres muertas al dar a luz. La especialista explica la analogía entre la mujer y el hoplita al subrayar que el hombre da su vida por la ciudad, mientras la mujer le entrega sus hijos a la *polis*.

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, p. 147.

pública: es ciudadano, hombre político, antes que jefe de familia;<sup>65</sup> por eso casi no intervenía en la educación de su prole.<sup>66</sup>

A propósito de la labor pedagógica de los padres, en el *Económico* Iscómaco le dice a su joven esposa que, si la divinidad les concede tener hijos, ambos pensarán en la manera más conveniente de educarlos, ya que son un bien común de los esposos, así se procuran los mejores aliados y el mejor sostén para su vejez.<sup>67</sup> Vale la pena destacar que esta idea de que el hombre y la mujer colaboren en la formación de sus hijos, resulta bastante novedosa; es oportuno recordar que coincide con lo que Sócrates le aclara a su primogénito, al aseverar que tanto el padre como la madre comparten dicha responsabilidad educativa, ya que los hijos son un bien común a ambos.<sup>68</sup> También me parece interesante la puntualización que el filósofo hace al afirmar que no basta con criar a los infantes, sino que, cuando el niño ya es capaz de aprender, sus papás le enseñan lo que ellos mismos saben que es bueno para la vida, o si creen que hay alguien más capaz de enseñarle, lo mandan con dicha persona para que lo instruya y sufragan sus gastos, con el único afán de que su hijo sea lo mejor posible.<sup>69</sup> Con base en los pasajes anteriores, considero que Jenofonte estaba consciente de la importancia que tenían ambos progenitores en la παιδεία del nuevo individuo, son padres comprometidos que buscan hacer de su pequeño un hombre de bien; por mi parte, encuentro que, lejos de excluir a la mujer de la tarea educativa de su descendencia, este autor le concede un papel muy destacado, lamentablemente el historiador no especifica en qué consiste la función pedagógica de la madre.

A partir del comentario de Iscómaco donde señala que su joven esposa fue perfectamente educada por sus padres en cuanto a la gula, y el hacendado sostiene que esto es lo principal tanto en la educación del hombre como de la mujer,<sup>70</sup> y del pasaje en el cual la recién casada dice que su madre lo único que le enseñó fue a ser discreta (σωφρονεῖν),<sup>71</sup> es lógico pensar que la muchacha, una vez que sea madre, procurará inculcarle a sus hijos las mismas virtudes. Conviene observar que el comportamiento de la esposa modelo no implica nada más el mantener una conducta mesurada ante la comida sino que lleva aparejada la continencia sexual.<sup>72</sup>

<sup>65</sup> Cf. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. I, p. 61.

<sup>66</sup> Cf. Pilar González Serrano, "La mujer griega a través de la iconografía doméstica [en línea]", p. 5 del PDF.

<sup>67</sup> *Oec.*, VII, 12.

<sup>68</sup> El Sócrates de Jenofonte deja entrever las ideas feministas del historiador, pues hace hincapié en que tanto el esposo como la esposa deben intervenir en el proceso educativo de los hijos (cf. Fernando Souto Delibes, *La figura de Sócrates en Jenofonte*, p. 414).

<sup>69</sup> Cf. *Mem.*, II, 2, 6.

<sup>70</sup> *Oec.*, VII, 6: ἐπεὶ τὰ γε ἀμφὶ γαστέρα, ἔφη, πάνυ καλῶς, ὃ Σώκρατες, ἦλθε πεπαιδευμένη· ὅπερ μέγιστον ἔμοιγε δοκεῖ παιδεύμα εἶναι καὶ ἀνδρὶ καὶ γυναικί.

<sup>71</sup> *Ibid.*, VII, 14.

<sup>72</sup> Cf. Ana Iriarte, "Fronteras intramuros en *El Económico* de Jenofonte", p. 274.

Al proseguir con la lectura del *Económico*, es factible darse cuenta de que, por primera vez en la literatura griega, Jenofonte se muestra a favor de la igualdad de sexos al reconocer abiertamente, en boca de Iscómaco, que la divinidad les proporcionó equitativamente al hombre y a la mujer memoria y atención; de igual modo les otorgó a ambos con imparcialidad la facultad de ejercer el debido autocontrol, y les concedió la libertad de que quien fuera el mejor, hombre o mujer, consiguiera mayor parte de dicha virtud.<sup>73</sup> Tanta equidad hace que Sócrates, maravillado ante el dechado de virtudes de tal mujer, exclame: Νῆ τὴν Ἥραν, ᾧ Ἴσχύμαχε, ἀνδρικήν γε ἐπιδεικνύεις τὴν διάνοιαν τῆς γυναικός.<sup>74</sup>

Antes de continuar, es necesario decir que, según los griegos, para que a alguien se le considere verdaderamente humano, es preciso que esté educado. Desde esta perspectiva, los niños pueden abandonar su estado salvaje gracias a la παιδεία, que los ayuda a convertirse en auténticos seres humanos.<sup>75</sup> De igual modo, hay que recordar que únicamente se tomaba en cuenta la formación del varón, quien desde recién nacido quedaba bajo el cuidado de su madre y de los esclavos de la familia, si los había.

Con respecto a esto, hasta que cumplía la mayoría de edad el niño ateniense vivía en el gineceo, al cuidado de su madre, de una esclava o de una nodriza, según lo permitiera la situación económica de su familia. Los pequeños jugaban con cosas sencillas, a veces elaboradas por ellos mismos; sus diversiones más frecuentes eran las peonzas, las tabas, las pelotas, los aros, los carritos de terracota, etcétera.<sup>76</sup>

Por lo que concierne estrictamente al ámbito doméstico, en su casa el niño aprendía a hablar, su mamá y la nodriza lo introducían en su cultura al relatarle historias y leyendas o cuentos tradicionales plagados de *mormolukeía*.<sup>77</sup> Ésta era la primera enseñanza que recibía el infante. Posteriormente, la madre ponía en contacto al pequeño con la mitología y las leyendas de los héroes, que conformaban gran parte de la educación.<sup>78</sup> Aunque a simple vista pareciera que la mamá, al contarle mitos al pequeño, no desempeña un papel pedagógico relevante, cabe aclarar que en la Grecia de aquel tiempo las mujeres eran las portadoras de

<sup>73</sup> *Oec.*, VII, 26-27: ὅτι δ' ἀμφοτέρους δεῖ καὶ δίδοναι καὶ λαμβάνειν, τὴν μνήμην καὶ τὴν ἐπιμέλειαν εἰς τὸ μέσον ἀμφοτέροις κατέθηκεν. ὥστε οὐκ ἂν ἔχοις διελεῖν πότερα τὸ ἔθνος τὸ θῆλυ ἢ τὸ ἄρρεν τούτων πλεονεκτεῖ. καὶ τὸ ἐγκρατεῖς δὲ εἶναι ᾧν δεῖ εἰς τὸ μέσον ἀμφοτέροις κατέθηκε, καὶ ἐξουσίαν ἐποίησεν ὁ θεὸς ὀπότερος ἂν ᾗ βελτίων, εἶθ' ὁ ἀνὴρ εἶθ' ἡ γυνή, τούτων καὶ πλέον φέρεσθαι τούτου τοῦ ἀγαθοῦ (el subrayado es mío). Sarah B. Pomeroy señala que Jenofonte, al igual que Platón, está interesado en educar a hombres y mujeres para el liderazgo (cf. *Xenophon's Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, p. 38).

<sup>74</sup> *Oec.*, X, 1.

<sup>75</sup> Cf. Alicia Montemayor, "Homero y Sócrates: dos *paideiai*", p. 175.

<sup>76</sup> Cf. P. González Serrano, art. cit., p. 5 del PDF.

<sup>77</sup> Las mujeres asustaban a los niños con espantos llamados Acco, Alfitio, Gelo, Gorgo, Lamia, etcétera.

<sup>78</sup> Desde su primera infancia el niño griego se educa en la tradición, las leyendas y la mitología, el acervo cultural de todo griego, que le transmite su familia (cf. P. Jeria, art. cit., pp. 75-76).

la memoria ancestral, de allí que fuera menester que lo femenino (en forma de madres y nodrizas utópicas o de antiguas diosas) deba permanecer siempre unido a la infancia.<sup>79</sup>

En cuanto a la función educativa de los mitos, éstos validan las costumbres, creencias y actitudes tradicionales. Gracias a ellos se codifican las creencias, se fundan las reglas morales, se determina cada una de las prácticas cotidianas, constituyen toda una forma de concebir, de analizar, de coordinar, de reaccionar, de pensar, de expresarse; son el soporte de la cultura, ya que en ellos se resguarda todo lo eminentemente significativo para ella: son portadores de significado y representan la memoria de la sociedad, son historias contadas que llevan mensajes importantes sobre la vida en común-unidad teniendo como función no sólo entretener sino comunicar e instruir tal y como lo hicieron los poemas de Homero, pilares esenciales de la formación del hombre griego porque sentaron las bases, aceptadas y válidas, de costumbres y creencias que debían regir la vida personal y social de Grecia.<sup>80</sup> Cabe añadir que por medio del mito se transmite una serie de valores comunes, gracias a esto los relatos mitológicos le dan al individuo, en este caso al pequeño, un sentido de pertenencia.

De acuerdo con lo anterior, la madre, al familiarizar al niño con la mitología, lleva a cabo una labor didáctica muy importante, pues introduce al pequeño en su cultura común. A mi juicio, la tarea rememorativa llevada a cabo por las mujeres adquiere mayor trascendencia al aclarar que ellas colaboran para no olvidar los valores que los antepasados han considerado dignos de tomarse en cuenta y de heredarse; en la medida de sus posibilidades, las mujeres contribuyen a mantener dicha sabiduría ancestral vigente, para sustentar el ideal formativo, por tal razón, considero que el papel femenino en la retención, promoción y conservación del bagaje cultural es a todas luces crucial en la formación del nuevo ciudadano.

Sin embargo, tan pronto como los hijos varones tenían edad para completar su instrucción, las mujeres eran relegadas de su función rememorativa;<sup>81</sup> porque entonces el pequeño pasaba de manos de la nodriza a la del pedagogo, esclavo encargado de acompañarlo a todas partes, que lo educaba y le enseñaba buenos modales.

Sobre la relevancia pedagógica del οἶκος, hay que subrayar que para formar a los ciudadanos se necesita una educación generalizada, hace falta un ἔθος que establezca las maneras de comportarse.<sup>82</sup> El ἔθος es la costumbre, lo que se hace cotidianamente, lo que se recibe por tradición, lo ya dado en cuanto normativo y por ende estático. En él se encuentra el *epos*, así como las ceremonias e instituciones. El ἔθος lo reciben los ciudadanos al nacer en

<sup>79</sup> Cf. A. Iriarte, *De Amazonas a ciudadanos*, p. 49.

<sup>80</sup> Cf. Ana María Valle Vázquez, *La idea del hombre en Homero, el ideal de la Paideia*, pp. 60-61.

<sup>81</sup> Cf. A. Iriarte, *De Amazonas a ciudadanos*, p. 48.

<sup>82</sup> Cf. Román García, “El personaje y la imagen. A propósito del Sócrates de Platón [en línea]”, p. 49.

una familia y pertenecer a una tribu de la *polis*. Es así como el individuo aprende a seguir dos tradiciones: la familiar y la de su comunidad.<sup>83</sup>

Por lo que atañe nuevamente a la participación directa de los padres en el proceso educativo de sus vástagos, el Sócrates jenofónico dice que aunque sus hijos sean prudentes, procuran alejarlos de las malas compañías, pues creen que el trato con los buenos es un ejercicio de virtud, pero el convivir con los malos implica su ruina. Para corroborarlo el filósofo cita unos versos de Teognis: “De los buenos aprenderás cosas buenas, pero si te mezclas con los malos, perderás hasta el entendimiento que tengas”.<sup>84</sup> En otro pasaje el maestro de Jenofonte sostiene que “Ni siquiera los propios padres que conviven con sus hijos, cuando éstos se descarrían, se consideran responsables, si ellos mismos siguen llevando una vida moderada”.<sup>85</sup>

Conviene aclarar que era una opinión generalizada el que la buena educación de los hijos ameritaba que se les enviara con un maestro.<sup>86</sup>

## Σχολή

### a) Educación escolar

Por lo que toca a la educación formal, la impartida en la escuela y que trata de seguir un currículum establecido, normalmente controlado por el Estado u otras instituciones, Platón —en su *Protágoras*— aporta estos detalles en torno a la παιδεία de los ciudadanos atenienses:

Empezando desde la infancia, a lo largo de toda la vida les enseñan y aconsejan. Tan pronto como uno comprende lo que se dice, la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre batallan por ello, para que el niño sea lo mejor posible; le enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir y le muestran que esto es justo, y aquello injusto, que eso es hermoso, y esotro feo, que una cosa es piadosa, y otra impía, y “haz estas cosas, no hagas esas”. Y a veces él obedece de buen grado, pero si no, como a un tallo torcido o curvado lo enderezan con amenazas y golpes.<sup>87</sup>

Después de eso, al enviarlo a un maestro, le recomiendan mucho más que se cuide de la buena formación de los niños que de la enseñanza de las letras o de la cítara.

Y los maestros se cuidan de estas cosas, y después de que los niños aprenden las letras y están en estado de comprender los escritos como antes lo hablado, los colocan en los bancos de la

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, p. 53.

<sup>84</sup> Cf. *Mem.*, I, 2, 20. Teognis, vv. 35-36.

<sup>85</sup> *Mem.*, I, 2, 27 (sigo la traducción de Gredos).

<sup>86</sup> Cf. el comentario de Antonio Natalicchio, en Eschine, *Orazioni. Contro Timarco, Sui misfatti dell' am-basceria*, p. 88, n. 13.

<sup>87</sup> Jenofonte sostiene categóricamente que no hay educación posible si es impartida por un maestro que desagrada (cf. *Mem.*, I, 2, 39).

escuela para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprendérselos de memoria. En ellos hay muchas exhortaciones, muchas digresiones y elogios y encomios de los virtuosos hombres de antaño, para que el muchacho, con emulación, los imite y desee hacerse su semejante. Y, a su vez, los citaristas se cuidan, de igual modo, de la sensatez y procuran que los jóvenes no obren ningún mal. Además de esto, una vez que han aprendido a tocar la cítara, les enseñan los poemas de buenos poetas líricos, adaptándolos a la música de cítara, y fuerzan a las almas de sus discípulos a hacerse familiares los ritmos y las armonías, para que sean más suaves y más eurrítmicos y más equilibrados, y, con ello, sean útiles en su hablar y obrar. Porque toda vida humana necesita de la eurritmia y del equilibrio.

Luego los envían al maestro de gimnasia, para que, con un cuerpo mejor, sirvan a un propósito que sea valioso y no se vean obligados, por su debilidad corporal, a desfallecer en las guerras y en las otras acciones.<sup>88</sup>

Y esto lo hacen los que tienen más posibilidades, como son los más ricos. Sus hijos empiezan a frecuentar las escuelas en la edad más temprana, y las dejan muy tarde. Cuando se separan de sus maestros, la ciudad a su vez les obliga a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas, para que no obren cada uno de ellos a su antojo: de un modo sencillo, como los maestros de gramática les trazan los rasgos de las letras con un estilete a los niños aún no capaces de escribir y, luego, les entregan la tablilla escrita y les obligan a dibujar siguiendo los trazos de las letras, así también la ciudad escribe los trazos de sus leyes, hallazgo de buenos y antiguos legisladores, y obliga a gobernar y ser gobernados de acuerdo con ellas.

Al que intenta avanzar al margen de ellas se le castiga, y el nombre de este castigo, entre vosotros y en muchos otros lugares, es el de “rectificaciones”, como si la justicia enderezara.<sup>89</sup>

A grandes rasgos, es preciso mencionar que la educación griega era una cuestión de iniciativa privada,<sup>90</sup> ya que la instrucción de los niños atenienses era confiada al cuidado de la familia. La obligatoriedad de una educación, básica al menos, era un asunto de costumbre y presión social que no estaba estipulada legalmente;<sup>91</sup> en Atenas las regulaciones con-

<sup>88</sup> La gimnasia fortalecía y embellecía el cuerpo, al mismo tiempo ayudaba a formar guerreros que defendieran la *polis* en caso de guerra; la *areté* espiritual era impartida por los  *citaristas*  quienes daban gran importancia a la poesía, la danza y la música, pues suponían que desempeñaban un papel catártico al purificar el alma de los individuos (cf. M. Rojano Simón, art. cit., p. 6 del PDF). Es preciso agregar que la música generaba un ambiente armónico para el espíritu.

<sup>89</sup> Pl., *Prt.*, 325c-326e; sigo la traducción de Gredos. A menudo Jenofonte alude a sanciones o azotes como medidas correctivas (cf. por ejemplo *Mem.*, I, 2, 18). Cabe observar que los griegos, al igual que todos los pueblos antiguos, ignoraron por completo la psicología infantil, de ahí que el castigo físico fuera el único recurso para obligar al niño a aprender a leer (cf. H.-I. Marrou, “Educación y retórica”, p. 199). Según Francisco Vázquez, Jenofonte prácticamente no distingue entre la educación y el amaestramiento; aconseja el uso del castigo, de la alabanza, del elogio, de la recompensa y del favor. Mediante el castigo pretende infundir miedo y temor en los súbditos, a fin de que sean obedientes y procuren agradar a su señor, en este caso, la relación maestro-alumno es una relación de dominio-subordinación (cf. F. Vázquez Martínez, “Las corrientes educativas en la Grecia Clásica desde la perspectiva del concepto *postura* [en línea]”, p. 116).

<sup>90</sup> El estado ateniense sólo se hacía cargo de la instrucción de los niños cuyos padres habían muerto luchando por su patria.

<sup>91</sup> En *Critón*, 50d5-9, Platón refiere que la ley obligaba al padre a proporcionarle a su hijo educación musical y gimnástica. Por su parte, Isócrates alude a la geometría, la astronomía y las conversaciones dialécticas, como la educación legada por los antepasados (cf. *Panath.*, 26). Todo indica que, aunque no había reglas claras en torno a la educación, la tradición era lo bastante fuerte para asegurarse de que los ciudadanos velaran por la instrucción de sus hijos (cf. J. F. Dobson, *La educación antigua*, p. 31).

cernientes a la educación tienen que ver sobre todo con la seguridad del niño o del joven, dichas normas establecen horarios de entrada y salida de la casa del maestro y dicen con exactitud quiénes pueden acceder a tal lugar.<sup>92</sup>

Esquines declara que los ciudadanos estaban obligados a confiarle sus hijos a los maestros, y que el legislador (Solón) especificaba la hora en la que el niño de condición libre debía acudir a la escuela, el número de compañeros con quienes podía entrar, la hora en la que no era prudente que saliera. Como medidas precautorias se prohibía a los maestros e instructores de gimnasia que abrieran la escuela y la palestra antes de la salida del sol y se les ordenaba que cerraran antes de que el sol se metiera. También se estipulaba qué muchachos y a qué edad debían frecuentar dichos lugares. El orador refiere que había un magistrado encargado de hacer cumplir estas leyes; del mismo modo, habla de la función de los pedagogos, de la fiesta de las Musas<sup>93</sup> en la escuela, de la fiesta de Hermes en la palestra, de la participación de los muchachos en los coros cíclicos.<sup>94</sup> Esquines argumenta que el legislador estaba convencido de que si el niño recibía una buena educación, ya adulto sería un ciudadano útil para la ciudad; pero si desde edad temprana, a causa de una mala instrucción, se inclinaba a malas acciones, sería un ciudadano nefasto como Timarco.<sup>95</sup>

*Grosso modo*, la educación elemental ateniense se dividía en dos etapas: la primera abarcaba de los 7 a los 14 años, la segunda de los 14 a los 18, posteriormente los jóvenes continuaban con una instrucción militar que duraba dos años (efebía).

La educación escolar era completamente voluntaria. Dicha instrucción abarcaba la música y la educación física al mismo tiempo que la lectura, la escritura y el cálculo; quienes impartían tales enseñanzas eran el *grammatistés*, el *kitharistes* y el *paidotribes*, respectivamente,<sup>96</sup> cada uno de ellos podía dar clases particulares. Cabe señalar que el niño quedaba al cuidado de un esclavo de confianza que lo “llevaba o acompañaba”, por eso se le llamó *paidagogós*.<sup>97</sup>

<sup>92</sup> Cf. P. Jeria, art. cit., p. 76.

<sup>93</sup> Eran ceremonias especiales que se realizaban en la escuela y coincidían con el examen de los alumnos (cf. A. Natalicchio, en Eschine, *op. cit.*, p. 89, n. 14).

<sup>94</sup> Cf. Aeschin., *In Tim.*, §§ 9-10.

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, § 11. En § 12, el orador reproduce dicha ley.

<sup>96</sup> El ideal de *paideia* correspondía a la estructura de la *polis* griega, en la que los ciudadanos eran el sector demográfico minoritario y exento de las necesidades manuales para conseguir su sustento, con la excepción de la guerra. Tales factores permitieron que los ciudadanos dedicaran parte de su tiempo a la educación y participación en los asuntos cívicos. Para esto se requería el dominio de la lengua griega y la expresión oral que, cuidadosamente elaborada, respondía a la obligación de mostrarse como un individuo refinado en el *agora*, donde las habilidades persuasivas resultaban cruciales. Las ciencias puras indicaban una disposición de ánimo objetiva y poco inclinado a lo mundano, una cualidad deseable en un potencial legislador. Las proezas gimnásticas confirmaban tanto el dominio de sí mismo como el carácter viril, y garantizaban un comportamiento digno en combate (cf. M. Rojano Simón, art. cit., p. 2).

<sup>97</sup> Cf. J. Bowen, *op. cit.*, p. 124.

Los *paidotribai* (instructores de niños) fueron los primeros profesores especializados, sus enseñanzas se centraban en los deportes, con un énfasis competitivo. En este sentido, la educación griega fue más física que intelectual, y más artística, en concreto musical, que literaria. El maestro de música surgió después del profesor de gimnasia, de manera que el joven griego del período clásico sabía cantar, principalmente participaba en cantos corales, bailaba y tocaba la lira. Más tarde, con la aparición del alfabeto y la proliferación de escuelas, surgió el *grammatistés* o *grammatodidáskalos* (el que enseña las primeras letras), quien les enseñaba a leer y a escribir (las matemáticas se limitaban a aprender a contar).<sup>98</sup>

Con respecto a los instructores, entre los griegos, los profesores, los técnicos que transmitían los secretos de su arte a los niños, no eran educadores en sentido estricto: el maestro era menos importante que el *paidagogós*. Al principio éste era una persona muy humilde, con frecuencia un esclavo, encargado simplemente de llevar al niño a la escuela, luego se convirtió en su auténtico preceptor “por enseñarle etiqueta, buenos modales y cómo conducirse en la vida; por inculcarle, en resumen, el ideal moral al que debía adaptarse”.<sup>99</sup>

Finalmente, hay que recordar que en aquella época la educación de los jóvenes varones no incluía el aprendizaje de un oficio, de una τέχνη.<sup>100</sup>

## b) Tiempo libre

Por lo general, se pensaba que la práctica del atletismo y, sobre todo, de la gimnasia contribuían a la preparación más eficaz y directa para la guerra: sin duda esta idea incidió mucho en la democratización y en la popularidad del adiestramiento físico, de ahí que ocupara el primer lugar en importancia dentro de la educación del ciudadano.<sup>101</sup> Desde este punto de vista, se puede ver un rasgo arcaizante en el afán por devolverle al deporte su valor propiamente educativo, un valor moral, ya que es un elemento fundamental en la formación del carácter y de la personalidad del hombre.<sup>102</sup>

No obstante, como antes mencioné, en opinión de Jenofonte los atenienses ya no practicaban tanto la gimnasia; por el contrario, había quienes incluso la desdeñaban.<sup>103</sup> Al parecer, poco a poco dicha actividad se convirtió en algo propio de especialistas, de profesionales (ἀθληταί, atletas) y no tanto de aficionados (ἰδιῶται, no ejercitados). Es oportuno citar a G.

<sup>98</sup> Cf. H.-I. Marrou, “Educación y retórica”, pp. 198-199.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>100</sup> Cf. A. Montemayor, art. cit., p. 176.

<sup>101</sup> Cf. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. I, p. 71.

<sup>102</sup> Cf. *ibid.*, p. 115.

<sup>103</sup> Cf. *Mem.*, III, 5, 15.

Glitz, quien observa que la decadencia del espíritu militar y de la educación física no era exclusiva de los atenienses; pues casi toda Grecia adoptó esa postura, porque fue el resultado inevitable del desarrollo económico e intelectual:

La gimnasia, arte nacional por excelencia, sólo se practicaba ya en los cantones pobres o aislados; aunque concurría mucha gente de todas partes a los concursos panhelénicos, los vencedores de Olimpia eran todos de Arcadia o de Tesalia. El mal fue general, pero en la capital del comercio y de las letras se hizo más profundo y, en todo caso, más visible. Cuando Atenas, bajo la hegemonía de Esparta, después de haber tenido que suprimir durante algún tiempo toda preparación de guerra, se ve obligada por las circunstancias políticas a reconstituir su ejército, los resultados de sus esfuerzos son lamentables. La masa de los ciudadanos se burla de los que se singularizan tratando de adquirir una complexión vigorosa.<sup>104</sup>

Por lo que toca a la palestra,<sup>105</sup> el adiestramiento físico iniciaba a corta edad, el pedagogo llevaba al niño a este lugar, allí el *paidotribes* supervisaba los ejercicios en la carrera, el salto y la lucha. La natación era un esparcimiento regular.<sup>106</sup> Sin embargo, además de los ejercicios del gimnasio y de la palestra había otra actividad que se tenía en alta estima a causa de su valor pedagógico: la cacería.<sup>107</sup>

En *Sobre la caza*, se argumenta que gracias a dicha práctica varios héroes descollaron por su virtud, como Menesteo, quien se destacó por su amor al esfuerzo (φιλοπονία);<sup>108</sup> ya que el ejercicio que les enseñó Quirón fue lo que les permitió ser unos eximios varones.<sup>109</sup> Luego de enumerar a ilustres personajes, el escritor aconseja a los muchachos que no menosprecien la cacería ni la demás educación, porque al practicarla se vuelven expertos en las cosas bélicas y en aquellas que requieren pensar, hablar y actuar correctamente.<sup>110</sup>

El autor recomienda que, al dejar la infancia, el niño debe dedicarse principalmente a la caza, luego a las otras enseñanzas, conforme su situación económica lo permita: “para quien ésta sea suficiente, de una manera digna de su propia utilidad, y para quien no lo sea, que ponga al menos voluntad sin escatimar ningún esfuerzo personal”.<sup>111</sup> Casi al final de

<sup>104</sup> G. Glitz, *La ciudad griega*, pp. 297-298.

<sup>105</sup> En *Contra Timarco*, se dice que cuando los legisladores se percataron de los efectos positivos de practicar en la palestra, vetaron a los esclavos; porque dichos beneficios sólo eran dignos de los hombres libres (cf. Aeschin., *In Tim.*, § 138).

<sup>106</sup> Cf. J. F. Dobson, *op. cit.*, p. 45.

<sup>107</sup> Desde el punto de vista de Isócrates, la destreza en el manejo de los instrumentos de caza convierte al hombre en un animal esencialmente diferente, y al mismo tiempo simboliza la lucha de la civilización contra lo salvaje (cf. *Panath.*, 163).

<sup>108</sup> Cf. *Cyn.*, 1, 5, y 1, 12.

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, 1, 17.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 1, 18: Ἐγὼ μὲν οὖν παραινῶ τοῖς νέοις μὴ καταφρονεῖν κυνηγεσίων μηδὲ τῆς ἄλλης παιδείας· ἐκ τούτων γὰρ γίνονται τὰ εἰς τὸν πόλεμον ἀγαθοὶ καὶ [εἰς] τὰ ἄλλα ἐξ ὧν ἀνάγκη καλῶς νοεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν (el subrayado es mío).

<sup>111</sup> *Ibid.*, 2, 1; sigo la traducción de Gredos.

dicho tratado, se hace un recuento de los beneficios que aporta la cacería: es un ejercicio saludable, agudiza la vista y el oído, retrasa la vejez y ante todo educa para la guerra. Gracias a esta actividad, el hombre aprende a soportar las fatigas, a avanzar por caminos difíciles, se acuesta en un lecho duro y es buen vigilante, sabe acatar órdenes, ataca en el momento preciso y permanece firme en su lugar, persigue al enemigo en orden y con seguridad, ante una retirada se salva a sí mismo de manera honrosa y ayuda a que otros se salven, gracias a su disciplina y audacia puede cambiar el resultado de una batalla. Al estar en buena condición física y mental no es difícil que este hombre consiga la victoria.<sup>112</sup>

Más adelante, el escritor afirma que desde antaño los antepasados consideraban que la cacería era una actividad adecuada para los jóvenes, porque, entre otras ventajas, los hacía justos y sensatos al educarse en la verdad;<sup>113</sup> no les impedía dedicarse a otra noble ocupación que quisieran practicar, además los hacía buenos soldados y estrategos. Según el autor, los muchachos que la practicaban erradicaban tanto de su alma como de su cuerpo la bajeza e insolencia, mientras incrementaban su amor a la virtud (ἐπιθυμίαν δ' ἀρετῆς ἐνηύξησαν), esto los motivaba a velar por el bienestar de su ciudad.<sup>114</sup> Posteriormente, él añade que quienes practican la caza se preparan a nivel individual para ser útiles a su *polis*, no descuidan sus asuntos personales, sino incluso ayudan a los demás.<sup>115</sup> En suma, esta actividad implica moderación y una actitud piadosa, ya que, como los jóvenes piensan que los dioses protectores de la caza los observan, evitan cometer sacrilegios y actúan correctamente con sus padres, con sus amigos y con sus conciudadanos.<sup>116</sup>

## Pederastia

Debido a que este aspecto de la *paideia* griega ha sido muy estudiado, es pertinente señalar que a continuación realizo únicamente algunas observaciones generales.

Dicho término designa una relación en la que un hombre adulto (*erastés*) experimentaba *eros* por un país (*erómenos*).<sup>117</sup> Aunque *pais* junto con su derivado *paidiká* aluden inicialmente a un niño entre 7 y 14 años, también podían referirse no sólo a la infancia sino incluso a la adolescencia (etapa abarcada por la pederastia). Vale la pena advertir que los *erómenos* podían ser llamados *meirax*, *meirakion* o *meirakiskos*, muchacho de entre 14 y

<sup>112</sup> Cf. *ibid.*, 12, 1-5.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 12, 7: σώφρονάς τε γὰρ ποιεῖ καὶ δικαίους διὰ τὸ ἐν τῇ ἀληθείᾳ παιδεύεσθαι.

<sup>114</sup> Cf. *ibid.*, 12, 7-9.

<sup>115</sup> Cf. *ibid.*, 12, 10-11.

<sup>116</sup> Cf. *ibid.*, 13, 15-17.

<sup>117</sup> Cf. Rosa Verónica Peinado Vázquez, *La falta de eros: la pederastia socrática como modelo educativo*, p. 9.

18 años.<sup>118</sup> Desde el punto de vista biológico, la aparición de la barba era lo que en realidad definía el límite para designar a alguien como erómenos, signo de que el joven no estaba acabado de formar.<sup>119</sup> En este sentido:

El niño era por excelencia el sujeto a educar, por ello términos tales como “pederastia” o “paideia”, que derivaran de su raíz, llevaban implícita la posibilidad educativa. En la cultura griega eran los niños quienes requerían recibir educación, por lo tanto, la pederastia no necesitaba de un término más que expresara su carácter educativo, el primer término que componía la palabra implicaba, automáticamente, el carácter pedagógico.<sup>120</sup>

A continuación me remito al testimonio de Esquines, quien, en uno de sus discursos, reconoce que no tiene nada que objetar a un amor honesto, no acusa de prostitución a quien posee una belleza excepcional. El orador afirma que el amor por individuos de bello aspecto y rectas costumbres es disposición digna de un ánimo generoso y noble; pero la disolución practicada al pagarle a alguien por sus favores es característica de hombres incapaces de respetar a los demás y carentes de educación.<sup>121</sup> De modo semejante, hacerse amar castamente (con pureza) es bello, pero prostituirse es una vergüenza.<sup>122</sup> Esquines aclara que jurídicamente no había impedimento para que los hombres libres amaran, frecuentaran con asiduidad y cortejaran a un joven de condición libre; los legisladores consideraban que esto no perjudicaba al muchacho, sino que constituía una prueba de sus buenas costumbres. Cabe aclarar que el joven no tenía responsabilidad jurídica, pues se creía que no era apto para ver quién lo quería realmente y quien sólo fingía; por eso el legislador responsabilizó al amante: el asiduo acompañamiento y la constante vigilancia eran la mejor guarnición y la más firme defensa de las buenas costumbres.<sup>123</sup> En lo que compete al papel educativo de la pederastia, el orador asevera que este sentimiento honesto y legítimo formó a Artemidoro y Aristogitón, también a Aquiles y Patroclo.<sup>124</sup>

Aunque resulta complicado delimitar con precisión qué tan importante era el componente sexual en dicha relación,<sup>125</sup> lo que no se discute es que la pederastia desempeñaba un

<sup>118</sup> Cf. *ibid.*, p. 10.

<sup>119</sup> Cf. *ibid.*, p. 11.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>121</sup> En la ley sobre el lenocinio (cf. Aeschin., *In Tim.*, § 14) se señala la pena de muerte contra quien favorezca la prostitución de un joven o de una muchacha de condición libre (de nacimiento). En § 19 se dice que la ley excluye de ocupar alguna magistratura a quien se haya convertido en amante de alguien a cambio de dinero. Por lo que concierne al progenitor que haya prostituido a su hijo, sólo queda privado de que éste lo asista durante su vejez (cf. §§ 13-14).

<sup>122</sup> Cf. Aeschin., *In Tim.*, §§ 136-137.

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, § 139.

<sup>124</sup> Cf. *ibid.*, §§ 140-141.

<sup>125</sup> En un artículo dedicado a este tema, Víctor Hugo Méndez Aguirre revisa los escritos sobre ética sexual redactados en la Grecia clásica; ante todo, el autor destaca que algunos estudiosos consideran anacrónico

papel fundamental en la educación del varón. Gracias a que sobre todo en el gimnasio el muchacho “estaba acompañado por un adulto amado y admirado, objeto de una fervorosa adhesión por la que el joven se moldeaba a sí mismo, el adolescente era iniciado poco a poco en la vida adulta y adiestrado para convertirse a su vez en un ‘perfecto caballero’, un *kalokagathós*”.<sup>126</sup>

En la relación pederástica, el adulto deseaba afirmarse ante los ojos de su amado, brillar ante él; mientras el amado anhelaba mostrarse digno de su amante, fortaleciendo así el amor a la gloria que el espíritu agonístico exaltaba en todo momento; el vínculo amoroso es el terreno elegido donde se afronta una generosa emulación.<sup>127</sup> El *erastés* encarnaba un modelo moral y durante años era responsable de la evolución del joven. Se trataba de una especie de paternidad espiritual cuya finalidad era convertir al amado en un hombre excelente.<sup>128</sup>

Estudiosos como Marrou consideran que la homosexualidad griega era básicamente de índole militar<sup>129</sup> y buscaba ante todo educar al más joven.<sup>130</sup> Dicha relación iba acompañada de un trabajo de formación y de maduración, matizado de condescendencia paternal por un lado, y de docilidad y veneración por el otro; se ejercía libremente, con la convivencia cotidiana, el contacto y el ejemplo, la conversación, la iniciación progresiva del más joven a las actividades sociales del adulto: el club, el gimnasio, el banquete.<sup>131</sup>

Al respecto, conviene señalar que la pederastia era practicada por una sola clase social, la que tenía un estatus social, económico y cultural alto;<sup>132</sup> ya que fueron los aristócratas quienes procuraron mantener el equilibrio entre los diversos ámbitos educativos: invertían parte de su tiempo en practicar gimnasia y otros ejercicios físicos realizados tanto en la palestra como en el gimnasio; por otro lado, complementaban su buena conducta y formación moral, gracias a que contaban con la guía de un amante maduro, al que, por lo general, el

---

hablar de “homosexualidad” griega debido a tres razones esenciales: 1) según el *Oxford English Dictionary* dicho término aparece hasta 1892; 2) el concepto “homosexual” tal como se entiende actualmente data del siglo XVIII, antes de esa fecha sólo había invertidos sexuales de diferentes clases y, 3) en un plano general las sexualidades son construcciones culturales específicas, soluciones artificiales a un factor natural, por lo tanto, no puede existir una “historia natural de la homosexualidad”. Al referirse a Foucault, V. H. Méndez acota que en la Grecia clásica se registra, hablando con propiedad, pederastia y bisexualidad. Posteriormente fue Dover quien fijó el sentido del concepto “homosexualidad” en Grecia clásica tal como se ha utilizado en la segunda mitad del siglo XX, aludiendo en exclusiva al “acto” y no a la “personalidad homosexual” [cf. V. H. Méndez Aguirre, “Ganimedes en la Academia (la homosexualidad en las filosofías de la Grecia clásica)”, p. 19, n. 1]

<sup>126</sup> H.-I. Marrou, “Educación y retórica”, p. 200.

<sup>127</sup> Cf. *Symp.*, VIII, 26.

<sup>128</sup> Cf. R. V. Peinado Vázquez, *op. cit.*, p. 73.

<sup>129</sup> Cf. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. I, p. 56.

<sup>130</sup> Cf. *ibid.*, p. 60.

<sup>131</sup> Cf. *ibid.*, p. 61.

<sup>132</sup> Cf. R. V. Peinado Vázquez, *op. cit.*, pp. 37-38.

propio padre del joven confiaba a su hijo; junto con esto se encontraban el canto y la música, la conversación chispeante o sentenciosa, plagada de ejemplos extraídos de los poetas, aprendidos en casa con un instructor privado y practicados con frecuencia, entre familiares y amigos, en los simposios, verdaderos espacios educativos para este tipo de personas.<sup>133</sup>

Por mi parte, me uno a la postura de Rosa Verónica Peinado, quien argumenta que mediante la pederastia se iniciaba e incorporaba a los adolescentes a los grupos militares y políticos, y, con Sócrates, a la vida filosófica.<sup>134</sup> De acuerdo con este planteamiento, la pederastia socrática constituye una manera de sublimar el eros, debido a que, si el amante no puede engendrar hijos, necesita engendrar obras; de ahí el carácter pedagógico de dicha práctica. De modo que el iniciado en esta clase de pederastia sólo podía vivir emulando a su maestro y convirtiéndose en un filósofo.<sup>135</sup>

Acerca de la pederastia como proceso iniciático, me parece interesante traer a colación el comentario de Víctor Hugo Méndez, quien aclara que existen algunas corrientes de índole antropológica que enfatizan

la importancia de la pederastia dentro de los ritos iniciáticos que “matan” a los jóvenes para que puedan resurgir transformados en adultos aceptados socialmente y aptos para desempeñar las funciones político-militares que les corresponde dentro de su *polis* [...]. Discípulos de Eliade, Dumézil y de otras vertientes de estudios religiosos defienden esta concepción que estima que la homosexualidad en Grecia clásica esconde cuando menos dos factores religiosos en vías de olvido e incompreensión: 1) ritos iniciáticos primigenios y 2) tradiciones chamánicas.<sup>136</sup>

Incluso hay una corriente que propone que al “amor griego” se le denomine mejor “dorio o beocio”: porque la homosexualidad a) es desconocida por Homero, b) es propia de espartanos, cretenses, tebanos y otros pueblos; pero no de los atenienses genuinos; y c) en Atenas clásica nada más la practica una minoría filolacedemonia.<sup>137</sup>

Conviene señalar que Sócrates y Alcibíades ejemplifican la relación ideal entre *erastés* y *erómenos*, aquella que respeta los límites de una amistad pedagógica;<sup>138</sup> dado que

el amor homosexual que se consuma físicamente según la descripción platónica/aristotélica, por ende, no pasa de ser un semivicio; pero no por ello deja de ser censurable en algún grado dentro de

<sup>133</sup> Cf. P. Vianello, art. cit., p. 428.

<sup>134</sup> Cf. R. V. Peinado Vázquez, *op. cit.*, p. 65. Siguiendo a Licht, V. H. Méndez afirma que “la pederastia en particular es considerada la modalidad más importante en la formación de los jóvenes destinados a destacar como ciudadanos en las esferas políticas y marciales” (art. cit., p. 20, n. 5).

<sup>135</sup> Cf. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. I, p. 59; y R. V. Peinado Vázquez, *op. cit.*, p. 71.

<sup>136</sup> Cf. V. H. Méndez Aguirre, art. cit., p. 21, n. 5.

<sup>137</sup> Cf. *ibid.*, p. 22.

<sup>138</sup> Cf. *ibid.*, p. 29.

las éticas de los principales discípulos de Sócrates. Estos teóricos de la moral encuentran objeciones adicionales al “comercio sexual entre los machos”. La “inestabilidad” del amor, y aquí no sólo la del homosexual, determina necesariamente que la vida emocional de sus adeptos se vea comprometida en alguna medida.<sup>139</sup>

Antes de concluir este inciso, es necesario realizar algunas observaciones que permitan mostrar cuál era la posición del jefe de los Diez Mil acerca de la pederastia. Tras analizar varias obras del historiador, a mi juicio la única referencia pederástica en torno suyo es la que transmite Aristipo en el libro IV de las *Delicias antiguas*, según éste Jenofonte amaba a Clinias.<sup>140</sup> Cabe agregar que, en *Memorables*, el hijo de Grilo reproduce el mito sobre Hércules en la encrucijada, de la autoría de Pródico de Ceos, sofista cuya postura en relación con la pederastia es tal vez la más hostil hacia la homosexualidad por parte de un filósofo de la Grecia clásica;<sup>141</sup> ya que, para el sofista de Ceos, el acto homosexual es un vicio.<sup>142</sup>

Con respecto a Sócrates, Jenofonte informa que su maestro solía enamorarse de hombres de bella apariencia, que aspiraban a la virtud.<sup>143</sup> En suma, el filósofo se ufanaba de infundir en sus enamorados el deseo de llegar a ser más virtuosos: por ejemplo, más amantes del esfuerzo, más modestos y discretos.<sup>144</sup> En el *Simposio* jenofónico, Sócrates habla con intencionalidad pedagógica acerca del amor: alude a Afrodita Urania y a Afrodita Vulgar, la primera rige el amor espiritual, la amistad y las bellas acciones; mientras la otra preside el amor carnal.<sup>145</sup> En torno a esto, el sabio señala categóricamente que, si el amante quiere tener un buen amado, tiene que ejercitarse en la virtud; porque, si él mismo es un hombre ruin, no puede mejorar al joven ni ser buen ejemplo para él.<sup>146</sup>

Cabe destacar que Jenofonte se manifiesta a favor del autocontrol ante los deseos ho- moeróticos.<sup>147</sup> El jefe de los Diez Mil reconoce el aspecto positivo que dicha práctica entraña, al despertar en los varones los sentimientos que fomentan la nobleza y el valor; sin embargo, el historiador se percata de que el deseo erótico puede interferir en el cum-

<sup>139</sup> Cf. *ibid.*, pp. 33-34.

<sup>140</sup> Cf. D. L., II, 48-49.

<sup>141</sup> Cf. *Mem.*, II. Para mayores detalles acerca de la postura antipederástica de Pródico, cf. V. H. Méndez Aguirre, art. cit., pp. 24-25.

<sup>142</sup> Cf. V. H. Méndez Aguirre, art. cit., p. 37.

<sup>143</sup> Cf. *Symp.*, VIII, 41. Sin embargo, al aludir concretamente a los ejércitos tebano y eleo, formados por amantes, Sócrates sostiene que eso era algo muy vergonzoso (cf. VIII, 34).

<sup>144</sup> Cf. *ibid.*, IV, 15.

<sup>145</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 9-41.

<sup>146</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 26-27.

<sup>147</sup> Es oportuno advertir que Clifford Hindley sostiene que ésta es la manera en que Jenofonte reacciona ante la pederastia y su repercusión en el campo de combate; pero yo considero que el historiador mantiene la misma postura en otros ámbitos, no sólo en el militar (cf. C. Hindley, “Eros and military command in Xenophon”, p. 347).

plimiento de un deber cívico o militar, por eso no es conveniente que en un hombre que ocupa el liderazgo se deje arrastrar por dicho *eros* destructivo, antes bien, el autor ateniense recomienda en todo momento la *ἐγκράτεια*.<sup>148</sup> En mi opinión, al leer a Jenofonte, es posible darse cuenta de que no sólo los ciudadanos comunes y corrientes, sino principalmente todos aquellos que ostentan algún cargo o sobresalen de los demás, deben practicar el autocontrol para no dejarse llevar por los placeres corporales, sobre todo por el sexo;<sup>149</sup> de allí que la *enkrateia* sea una virtud esencial y un requisito básico para quien ejerce el mando militar.<sup>150</sup> A propósito de esto, Clifford Hindley señala que, en el campo de batalla, debieron ser frecuentes las oportunidades de placer homoerótico disponibles en la armada griega y en sus comandantes: aunque el jefe de los Diez Mil reconoció que tales relaciones podrían ser honorables y podrían infundir valor a los soldados, también estaba consciente del peligro político que implicaban. En tal situación, el autor de la *Anábasis* antepone el deber cívico al impulso individual; por esta razón, el no sucumbir a los deseos eróticos es una cualidad que debe tener quien funja como jefe militar.<sup>151</sup>

En cuanto a mí corresponde, considero que, si bien Jenofonte no desconoce la función educativa que esta clase de relaciones desempeñaban en la formación del ciudadano ateniense, a lo largo de sus obras le concede mayor relevancia al valor pedagógico de la *φιλία*. Luego de analizar varios textos suyos, coincido con Robin Waterfield, en que los escritos tardíos del historiador permiten deducir que estaba en contra de las relaciones homosexuales, bien vistas entre la mayoría de los miembros de la clase alta, es decir, entre sus pares.<sup>152</sup> En lo que a mí respecta, sostengo que —lejos de promover la pederastia— el jefe de los Diez Mil le otorga mayor valor educativo a la *filía*,<sup>153</sup> entendida como amistad y camaradería, al trato amable entre los hombres que —al igual que lo hacían las relaciones pederásticas— contribuyen a fomentar la emulación. Éste es un aspecto recurrente en su producción

<sup>148</sup> Cf. *ibid.*, p. 348. El especialista agrega que el autocontrol no impide satisfacer las necesidades físicas. Por otro lado, V. H. Méndez Aguirre observa que la incontinencia, el predominio de las pasiones sobre la razón, es un concepto clave de los tratamientos filosóficos clásicos acerca de la homosexualidad (cf. art. cit., p. 25).

<sup>149</sup> En el capítulo III de esta tesis demostraré que la *ἐγκράτεια* es una virtud esencial de los personajes atenienses a través de los cuales Jenofonte esboza su propuesta pedagógica.

Acerca del desenfreno sexual, V. H. Méndez subraya que “el cuerpo del ciudadano, potencial o actual, destinado a dominar a sus subordinados sociales no debe verse afectado por conductas incompatibles con su jerarquía como la prostitución, la pasividad consuetudinaria y/o cualquier clase de *ὑβρις*” (art. cit., pp. 20-21).

<sup>150</sup> Cf. C. Hindley, art. cit., p. 349. Conviene traer a colación que generales exitosos como Agesilao, Ciro el Viejo y Ciro el Joven encarnan esta conducta virtuosa.

<sup>151</sup> Cf. *ibid.*, pp. 365-366.

<sup>152</sup> Cf. R. Waterfield, *Xenophon's Retreat*, p. 38.

<sup>153</sup> V. H. Méndez Aguirre señala que la amistad o *philia* cae dentro de la esfera de las virtudes en las éticas de la Grecia clásica; mas dicha *filía* eventualmente podía incluir el contacto físico, con la intención de obtener el placer venéreo (cf. art. cit., p. 34).

literaria y se torna una cualidad indispensable en aquellos personajes que él propone como modelos de conducta. En el capítulo III se verá cómo su Sócrates, Iscómaco y el hiparco ateniense se distinguen por ganarse la amistad de sus compañeros y colaboradores, por su carácter amigable, con lo que se ganan el aprecio y la cordialidad de quienes los rodean. Por el momento, baste decir que el Sócrates de este autor aconseja enfáticamente cultivar la amistad, incluso afirma que para tener buenos amigos uno mismo debe procurar ser bueno.<sup>154</sup>

## Efebía

El ejército desempeña una función muy importante en la educación ciudadana ateniense gracias a una institución estrechamente vinculada a la milicia, pero también a la ciudad democrática: la efebía.<sup>155</sup> Atenas, al igual que las demás *poleis*, exigió a sus ciudadanos un servicio militar, que en este caso duraba dos años. Es decir, a los dieciocho años el joven recibía el estatus legal de *epebos*, término que designaba a un muchacho que se encontraba al final de la adolescencia. A esta edad iniciaba su entrenamiento formal en el *gymnasion*,<sup>156</sup> a la par que comenzaba los trámites para acceder a la plena ciudadanía.

Como institución la *ephebeia* sólo existió en Atenas, y se desconocen sus orígenes; la primera vez que se habló de ella fue en el s. IV a. C.<sup>157</sup> De acuerdo con Jean-Pierre Vernant, su inicio se remonta por lo menos a principios de la época clásica y consistía en un año de formación reservada a las tres primeras clases censatarias;<sup>158</sup> no obstante su pertenencia a distintos estratos sociales, los efebos eran vistos simplemente como hijos de ciudadanos.<sup>159</sup>

A grandes rasgos, la efebía funcionaba de la siguiente manera: en principio los muchachos debían inscribirse en los registros de su *demos* y, posteriormente, en una ceremonia especial celebrada cada año, llamada *dokimasía*, los jóvenes de dieciocho años tenían que probar ante una comisión especial del Consejo la legitimidad de su ingreso. Era entonces

<sup>154</sup> *Mem.*, II, 6, 14: Δοκεῖς μοι λέγειν, ὦ Σώκρατες, ὡς, εἰ μέλλοιμεν ἀγαθὸν τινα κτήσασθαι φίλον, αὐτοῦς ἡμᾶς ἀγαθοῦς δεῖ γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν.

<sup>155</sup> Cf. García, art. cit., p. 47.

<sup>156</sup> En dicho lugar los efebos, bajo la supervisión de instructores de más edad (*paidotribai*, *kosmetai*, *soufronistai*), se consagraban a ejercicios físicos que los preparaban para el servicio armado [cf. H. Bengtson (comp.), *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la Edad Antigua*, I, p. 128].

<sup>157</sup> Cf. J. Bowen, *op. cit.*, p. 131.

<sup>158</sup> Cabe decir que los ciudadanos tenían el deber ineludible de servir en el ejército: los de las clases I a III en calidad de jinetes u hoplitas, los de la clase IV en la infantería con armamento ligero o como soldados a bordo de navíos de guerra (cf. J. Ellul, *op. cit.*, p. 145).

<sup>159</sup> Cf. J.-P. Vernant, *El hombre griego*, p. 86.

cuando, en un rito singular, se les cortaba el cabello y hacían su juramento militar.<sup>160</sup> Es pertinente traer a colación un documento ático del s. IV a. C., que contiene la fórmula del juramento mediante el cual se les inculcaba a los efebos el amor a su patria y se les motivaba para servir a su *polis* con todo su ser:

No mancharé con deshonra las armas sagradas que llevo. No abandonaré jamás al camarada, dondequiera que me encuentre incorporado. Lucharé por los santuarios y por el escudo, y no entregaré a las generaciones venideras una patria más pequeña, sino, por el contrario, mayor y más poderosa, de acuerdo con mis fuerzas y con la ayuda de todos. Obedeceré a los superiores, a las leyes promulgadas y a aquellas que en el futuro se promulguen legítimamente. Pero si alguien se propusiera derrocarlos, no lo permitiré, en la medida de mis fuerzas y con el auxilio de todos. Mantendré en honor los cultos heredados de los antepasados. Son testigos de mi juramento los dioses Aglauro, Hestia, Belona, Enialio, Ares y Atenea Belicosa, Zeus, Talo, Auxo, Hegemona, y Heracles. Además los mojoneros de la patria, los campos de trigo y cebada, las cepas, los olivos, las higueras.<sup>161</sup>

Tras una emotiva ceremonia y después de recorrer los santuarios, los muchachos permanecían de guarnición en El Pireo e iniciaban un año de formación militar durante el cual se les adiestraba en los ejercicios propiamente marciales, en lugar de aquellos meramente preparatorios del *gymnasion*. Entre otras cosas, los reclutas aprendían a utilizar las armas hoplitas, tiro con arco, lanzamiento de jabalina, manejo de la catapulta;<sup>162</sup> cabe añadir que su entrenamiento era bastante duro, pues, a diferencia de los hombres adultos, se esperaba que soportaran más las fatigas y la férrea disciplina. Al segundo año pasaban revista y recibían del Estado el escudo y la lanza de hoplitas, antes de hacer marchas por el Ática y de quedarse en guarniciones fronterizas fortificadas.<sup>163</sup> Durante todo este período se les

<sup>160</sup> Cf. J. Bowen, *op. cit.*, p. 130. A partir del momento en que los jóvenes realizaban su juramento, los muchachos de un mismo distrito vivían en comunidad bajo la vigilancia de un corrector, σωφρονιστής, allí un profesor de gimnasia (παιδοτρίβη) los adiestraba, y un maestro de armas los instruía (cf. J. Ellul, *op. cit.*, p. 146).

<sup>161</sup> H. Bengtson (comp.), *op. cit.*, p. 128, cabe aclarar que el estudioso no proporciona los datos exactos de su fuente. Con respecto a este mismo asunto, conviene precisar que J. Ellul ofrece otros datos y una versión abreviada de dicho juramento (cf. *op. cit.*, pp. 145-146). Para el juramento de los efebos en autores antiguos, cf. Poll., VIII, 105, y Estob., *Floril.*, XLIII, 48.

En torno a este documento, Louis Robert lo sitúa en una época temprana, quizá en tiempos de Solón. Otros investigadores coinciden con Ulrich von Wilamowitz en que la efebía ática se remonta al último tercio del s. IV a. C.; mientras Hermann Bengtson la ubica cronológicamente en el s. V a. C. En opinión de este erudito, las hazañas atenienses durante la pentecontecia y los días sombríos de la Guerra del Peloponeso demuestran que no era vano el juramento de los efebos. De igual modo, este autor admite que se trata de un documento que aporta interesantes informes sobre la cultura ática y las creencias de los atenienses de antaño; pues, invoca dioses que en la época clásica permanecían en el olvido y que, como Aglauro, Talo y Auxo, eran divinidades vinculadas con la fertilidad del campo [cf. Bengtson (comp.), *op. cit.*, pp. 128-129].

<sup>162</sup> Cf. J.-P. Vernant, *El hombre griego*, p. 86.

<sup>163</sup> Los efebos prestaban un año de servicio activo como guardia civil, περίπολοι, en el campo o como guarnición en una de las plazas fuertes de la región (Acte, Muniquia, File, Sunión, Eleusis y otras) (cf. J. Ellul, *op. cit.*, p. 146).

identificaba por su uniforme: la capa corta y rectangular o *khlamys* y el ancho gorro o *petasos*.<sup>164</sup>

Resta decir que durante los dos años de la efebía los jóvenes estaban exentos de contribuciones y no podían ser perseguidos judicialmente; pero al licenciarse asumían plenos derechos cívicos, así como las responsabilidades a ellos inherentes. Por último, una vez que el joven había entrado en la efebía, en lo sucesivo quedaba sujeto a un servicio militar efectivo.

### Servicio militar

Conviene recordar que en la época clásica la actividad militar se encontraba estrechamente unida con la noción de ciudadanía;<sup>165</sup> pues era ciudadano y, por ende, formaba parte de la comunidad con pleno derecho, quien estaba en condiciones de realizar la principal función de los varones adultos libres: la guerra. Así mismo, ya que durante mucho tiempo ser soldado implicaba disponer de los recursos económicos necesarios para proveerse una armadura, la idea de “ciudadano-guerrero” se identificó con la de “propietario”, quien gracias a sus ingresos podía armarse a sus propias expensas.<sup>166</sup> Viene al caso señalar que

se es soldado en la medida que se es ciudadano y no a la inversa. El ejercicio de la fuerza armada constituía, no el origen, sino la expresión privilegiada de los diferentes aspectos de la cualidad de ciudadano. Así, el primer nivel venía determinado por la capacidad económica de los individuos para dotarse personalmente del armamento adecuado. Pero, en sí, esta capacidad no determinaba el rango civil. Por eso en Atenas la clasificación censataria de los ciudadanos y las atribuciones políticas correspondientes se fundaban en la importancia de sus rentas y no en criterios de carácter militar: sencillamente resultaba natural que determinado servicio sólo fuera exigible a los que ocupaban determinado lugar en el censo.<sup>167</sup>

<sup>164</sup> Cf. J. Bowen, *op. cit.*, pp. 130-131; el estudioso agrega que a pesar de que al principio las actividades de la efebía fueron de índole estrictamente militar, con el tiempo se transformó en una institución cultural, ética y educativa, y perdió buena parte de su carácter castrense.

<sup>165</sup> Cabe decir que, para disfrutar plenamente de los derechos civiles, se tenían que cubrir dos requisitos: haber nacido de un matrimonio legítimo de padres ciudadanos (ley del 451 a. C.) y ser mayor de 18 años. Alcanzada dicha edad se cumplían dos formalidades que garantizaban la calidad de nuevo ciudadano: la inscripción en la *fratría* y la inscripción en el *demos*. Cada integrante de la *fratría* presentaba a su hijo legítimo el año de su nacimiento, durante la fiesta de su *fratría*; después el niño era presentado una segunda vez a los dieciséis años y se le inscribía definitivamente. Por otro lado, anualmente los demotes se reunían, se presentaba ante ellos a los jóvenes de dieciocho años, y aquéllos votaban en escrutinio secreto sobre la admisión de cada uno. El voto afirmativo suponía la inscripción de los registros del *demos*, lo cual confería la mayoría de edad civil y política: el joven cesaba de estar sometido a la patria potestad y, luego de dos años de servicio militar, podía entrar en la Asamblea (cf. J. Ellul, *op. cit.*, p. 67).

<sup>166</sup> Cf. J.-P. Vernant, *El hombre griego*, pp. 145-146.

<sup>167</sup> *Ibid.*, pp. 77-78.

Debido al peligro constante de un estallido bélico, el estar bien preparados para la guerra no era una mera preocupación de los ciudadanos atenienses, sino una obligación; pese a esto, en la época en que vivió Jenofonte al parecer tanto los hoplitas como los caballeros preferían la comodidad antes que someterse a la férrea disciplina marcial.<sup>168</sup> Todos los pre-textos eran buenos para rehuir el deber militar.<sup>169</sup> Viene al caso mencionar que, en el *Hiparco*, el historiador le da varios consejos a este jefe para lograr que los ricos, pertenecientes a la clase de los *hippeis*, cumplan con su obligación de prestar su servicio militar en la fuerza de caballería ateniense. Esto hace suponer que varios ciudadanos se negaban a ello.<sup>170</sup>

Por último, en Atenas —en tiempos de Aristóteles—, la incorporación de los ciudadanos al servicio militar se hacía conforme a una lista en la que estaban inscritos todos los atenienses aptos para empuñar las armas; en ese entonces no había división entre los hoplitas y quienes servían en otra formación. Según esto, los hombres estaban agrupados por edad en 42 clases, que abarcaban de los 18 a los 60 años.<sup>171</sup>

### Ἐμπειρία

Si bien ésta no es una etapa pedagógica estrictamente hablando —ya que no se restringe a una edad específica ni a un ámbito en concreto—, a mi juicio las cosas que el individuo enfrenta a lo largo de su vida también influyen de modo decisivo en su proceso educativo, en la conformación de su carácter. Considero que la manera en que el hombre reacciona ante situaciones fortuitas contribuye a moldear su temperamento; en este sentido, se trata de la vida misma como maestra. Desde este punto de vista, cada elección que el ser humano hace marca la trayectoria de su existir. En otras palabras, encuentro que el ἄνθρωπος se debate entre lo que su sociedad espera de él, lo que él es y aquello que él mismo quiere llegar a ser. Precisamente aquí es donde la *paideia* adquiere mayor relevancia, pues le proporciona al hombre numerosas herramientas para que él se convierta en un mejor ser humano y

<sup>168</sup> Cf. *Mem.*, III, 5, 15 y 19.

<sup>169</sup> Cf. G. Glotz, *op. cit.*, pp. 297-298.

<sup>170</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 9-10.

<sup>171</sup> Cf. Pierre Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, p. 113. La convocatoria al servicio activo se hacía tomando en cuenta las matrículas extractadas del registro civil. Cada una era un padrón (catálogo) completo de los individuos inscritos durante el intervalo de un año y estaba encabezado por el nombre del primer arconte de aquel año (epónimo). Como en suma existían 42 clases de edad distinta, siempre había 42 matrículas con el nombre del arconte correspondiente. En caso de movilización se decretaba o bien una leva general, poniendo en pie de guerra todas las tropas disponibles, o bien nada más una parte de ellas según ciertas matrículas. En este último caso, se ordenaba desde qué arconte hasta cuál otro debían entrar en campaña, abarcando dicha movilización a todos los individuos registrados, o sólo a una parte de ellos (cf. J. Ellul, *op. cit.*, pp. 146-147).

despliega ante sus ojos un abanico de oportunidades. De acuerdo con lo anterior, el ser que de pequeño carecía de armas, gracias a la educación se torna en alguien que posee varios recursos para salir adelante. En la medida en que va creciendo, aprendiendo y madurando, paulatinamente el individuo se ve en la necesidad de modificar y adecuar su modo de ser según las situaciones que se le presentan. Con el paso del tiempo, la experiencia que el hombre adquiere en el transcurso de su vida es lo que le permite la práctica, la consolidación y la reafirmación de sus valores.

Los griegos se percataron de que la naturaleza humana poseía tal maleabilidad o plasticidad, como ningún otro viviente, lo cual le confiere al ἄνθρωπος la enorme ventaja de irse formando con el apoyo de la educación, más allá de necesidades y beneficios pragmáticos.<sup>172</sup> Desde esta perspectiva, tanto la educación formal como el aprendizaje obtenido a raíz de la experiencia personal ponen de manifiesto la naturaleza dúctil del hombre.<sup>173</sup> Una vez que ya cuenta con ciertos rudimentos, es él mismo quien decide sobre su propia formación y qué clase de vida quiere llevar. Cabe subrayar que este proceso de formación y transformación sólo concluye cuando el individuo muere:

Ésta es una particularidad de la educación, advertida desde la *paideia* griega: es posible dar forma intencionalmente al ser que cambia de forma. Se mantiene en forma el hombre, porque la vida en formación nunca es final: no contiene en sí misma la delimitación total y real de lo que se puede, pero en ella se crean las posibles finalidades [...], el hombre venido al mundo como ser “amorfo” se encuentra con un “mundo formado” y que, sin embargo, está en formación y conformación con él. Esta alusión asevera que el hombre nace amorfo, y que su existencia es el proceso de su formación, puesto que al venir a su existencia se encuentra con la tarea de tener que hacerse, tarea tan principal como ineludible, porque en su existir el hombre no elige hacerse o no, desarrollarse o no, sino que la elección de sus posibilidades y actualidades está en el sentido de sus deliberaciones y elecciones vitales, en la cualidad de su transformación a lo largo de su existir.<sup>174</sup>

Para terminar este inciso, considero oportuno señalar que, a mi juicio, el propio Jenofonte demuestra la importancia que tiene la experiencia ganada a través de los años; pues, luego de leer con detenimiento varias obras suyas, sobre todo a partir de la *Anábasis* y del *Hiparco* es posible percibir que él mismo aprendió de los errores que cometió en su juventud, de modo que cuando redacta esta última obra, siendo ya anciano, trata de evitar que los demás incurran en sus mismos equívocos. De igual manera, en el opúsculo ético-militar es factible notar una evolución en su pensamiento, ya que el exiliado echa mano de sus duras vivencias como mercenario en Asia Menor, para darles consejos más útiles y prácticos a sus conciudadanos, al mismo tiempo que los exhorta a luchar denodadamente por Atenas. Por

<sup>172</sup> Cf. A. Aguirre Moreno, *op. cit.*, p. 8.

<sup>173</sup> Cf. *ibid.*, pp. 108 y 207.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 106.

el momento menciono únicamente estos ejemplos, puesto que en el capítulo II de esta tesis desarrollaré lo concerniente a la vida y las obras de este autor.

### III. REPLANTEAMIENTO DE LA EDUCACIÓN TRADICIONAL

Al empezar el s. IV a. C., Atenas era el centro de la cultura y del saber helénicos, allí viajaban los jóvenes de familias acaudaladas y aristocráticas de todo el mundo griego: unos nada más buscaban el conocimiento, mientras otros perseguían fines más utilitarios. Conviene aclarar que toda la instrucción era de carácter privado, ya que los atenienses no desarrollaron un sistema de educación pública. En ese tiempo era popular la enseñanza de los sofistas, éstos impartían materias altamente especializadas; por otro lado estaba Sócrates, quien, aunque no ofrecía un cuerpo sistematizado de conocimientos, ejerció gran influjo en su época.<sup>175</sup> En concreto, este filósofo tenía como finalidad lograr la perfección del alma:

ya no solamente los inspirados, los escogidos pueden purificarse, la vida filosófica y su camino se establecen como una nueva *paideia* [...]. Ser mejores no significa destacar en el combate y en la asamblea, fama y gloria no son nada al lado de la perfección del alma, y es que ser mejores, y hacer mejores a los jóvenes por medio de la inteligencia y la verdad, es el camino para tener mejores ciudadanos, quienes gobernarán sabiendo lo que verdaderamente es necesario para la *polis*.<sup>176</sup>

Sócrates ejemplifica a un iniciado que, lejos de intentar fundar una secta en la que nada más participen unos cuantos elegidos, desea incluir a todos los hombres de la ciudad, sin importar su edad, en este nuevo tipo de instrucción. Con esto el hijo de Sofronisco hace patente que la educación tradicional está equivocada, y paradójicamente busca reformarla valiéndose de las mismas instituciones que la fomentan.<sup>177</sup>

A propósito de esto, conviene enfatizar que la educación era básicamente aristocrática en espíritu, era cultura de élite intelectual basada en la tradición y costumbres de una élite social.<sup>178</sup> Se trataba de una educación completa en espíritu y cuerpo, propia del aristocrático *καλὸς κἀγαθός*.<sup>179</sup> Sin embargo, en tiempos del filósofo ágrafo el modelo educativo cien por ciento aristocrático ya no era sostenible;<sup>180</sup> porque

---

<sup>175</sup> Cf. J. Bowen, *op. cit.*, p. 139.

<sup>176</sup> Cf. A. Montemayor, art. cit., p. 183.

<sup>177</sup> *Idem*.

<sup>178</sup> Cf. H.-I. Marrou, “Educación y retórica”, p. 211.

<sup>179</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, I, p. 304.

<sup>180</sup> Cf. V. H. Méndez Aguirre, “Educación y retórica en la Antigüedad”, p. 167.

el ciudadano de la democracia griega no sólo se definió por sus capacidades políticas y su participación en la deliberación; también fue importante para él la esfera judicial. Ser ciudadano fue sinónimo de aptitud para presentarse activamente ante tribunales. Ambas esferas se conjugaron en la necesidad imperiosa de dominar la palabra. La educación requerida era aquella que capacitaba para hablar, y aquí Atenas tuvo una laguna que muy pronto fue satisfecha por una muy peculiar clase de educadores: los sofistas.<sup>181</sup>

Con respecto a lo anterior, cabe señalar que —sobre todo a partir del 404 a. C.— la crisis de la hegemonía ateniense se achacó a una cuestión de educación, y los sofistas fueron considerados los principales responsables de ello.<sup>182</sup> A diferencia de la educación aristocrática tradicional, cuyo objetivo era formar el carácter, la sofística ofrecía una educación más popular y acorde a las necesidades de la democracia, pues

forma la inteligencia práctica para adaptarla al logos democrático [...]. La sofística pretendía formar el intelecto para conseguir rápidamente el éxito social. El medio principal para ello era la retórica. Si unimos ambas, se produce el éxito rápido sin la formación del carácter, lo que hace que los valores como la honradez o el orgullo y la ambición basada en el reconocimiento colectivo queden de lado o sean menos importantes.<sup>183</sup>

En torno a los maestros itinerantes de su época, en *Sobre la caza* el autor observa que, aunque sostengan que guían a los jóvenes a la virtud, los conducen a lo opuesto. Él argumenta que no hay un solo hombre al que ellos hayan hecho bueno, sus escritos tratan asuntos superficiales que proporcionan placeres superfluos a los muchachos pero que no los ayudan a ser virtuosos, los alejan de otras cosas útiles y les enseñan las malas. En su opinión, esta clase de sofistas se preocupan únicamente por encontrar frases elaboradas, mas no por su contenido moral, no buscan sentencias correctas para educar a los muchachos en la virtud. El autor afirma que para él, que es un profano, lo esencial radica en que se enseñe el bien por aquellas personas que tienen una noción de lo que es el bien, no por expertos en el engaño. Enfatiza que a él no le interesa mucho el estilo, sino decir aquello que fomenta la virtud de los jóvenes, lo que es correcto. Considera que sólo las sentencias buenas ejercen una función educativa, también señala que los sofistas contemporáneos suyos son catalogados como ingeniosos en palabras, no en ideas.<sup>184</sup> Según él, hay que evitarlos ya que únicamente saben mentir y escriben para su lucro personal, nada más les interesa llamar

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>182</sup> Cf. R. García, art. cit., p. 24.

<sup>183</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>184</sup> Cf. *Cyn.*, 13, 1-6. Esto coincide con la opinión de Isócrates, donde afirma que no son sabios quienes discurren con prolijidad sobre asuntos menores, sino quienes hablan correctamente sobre temas elevados (cf. *Ad Nic.*, 39).

la atención de los hombres ricos y de los muchachos. Por su parte recomienda seguir los consejos de los filósofos.<sup>185</sup>

Sobre el papel pedagógico realizado específicamente por los filósofos, es preciso mencionar lo siguiente:

la *paideia* promovida por la filosofía, encontró con Sócrates el sentido vital de un método de investigación caracterizado por la perseverancia en la búsqueda del bien vivir; pues, no se trataría ya de una transmisión de modos de vida, sino de la búsqueda conjunta, dubitativa, dialógica y autocrítica que cuestionaba las certezas públicas de las costumbres y las disposiciones compartidas a las que los hombres se veían propensos a asentir. Ninguna forma de vivir, ninguna conducta públicamente aceptada ni individualmente confirmada, ajena a las disertaciones racionales, será dispensada de este escepticismo vital socrático, de esta dialéctica implacable que fomenta la tarea de la duda sobre las creencias, sobre el creer saber (*sic.*) cómo se ha de vivir [...]. El conocimiento de sí mismo es una novedosa forma de afirmación de la individualidad como fuente creadora de supremos valores humanos, que dio a la existencia humana un orden vital más propio; en donde los valores no se aprenden ni de los poetas ni de los políticos o los sofistas, sino que se generan de la racionalidad autorresponsable en constante tensión dialógica [...]. La nueva orientación que inserta la filosofía socrática permite comprender la redimensión del quehacer formativo que no se sujeta a los parámetros del éxito político y social que fomentó la sofística. Antes bien, con Sócrates la formación del *êthos*, como una innovadora dimensión de la individualidad, será el centro de atención y acción educativa, con lo cual la tradicional formación práctica de la educación griega será alterada por una formación en el ejercicio de la racional libertad.<sup>186</sup>

Pese a la polémica, hay que reconocer que tanto los sofistas como Sócrates educaban para la virtud:

los primeros lo hacían para que los discípulos se capacitaran para conquistar el mando político, y el segundo, más bien, para que logaran el autocontrol en la conducción de sus propias vidas [...]. Sin embargo, a partir de la enseñanza de ambos y como respuesta a una demanda generalizada en Grecia (con excepción de Esparta), y particularmente sentida en Atenas, se vio la necesidad de abrir en esta ciudad escuelas de estudios superiores.<sup>187</sup>

Como se puede observar, debido a la falta de un paradigma educativo aceptado de manera unánime por todos los sectores de la *polis*, para esta época la educación tradicional empezaba a parecer inadecuada, de allí las distintas ofertas educativas, por ejemplo la de los sofistas y la de Sócrates.<sup>188</sup> Esto mismo explica el hecho de que la literatura de aquellos días refleje los antagonismos existentes entre todas las escuelas y tendencias. Todas ellas se encuentran aún en la primera fase y despiertan el interés de la colectividad porque sus

<sup>185</sup> Cf. *Cyn.*, 13, 8-9.

<sup>186</sup> A. Aguirre Moreno, *op. cit.*, pp. 54-55.

<sup>187</sup> P. Vianello, art. cit., pp. 434-435.

<sup>188</sup> Cf. J. K. Anderson, *op. cit.*, p. 23.

problemas brotan directamente de la vida de su tiempo. El tema común de esta pugna es la *paideia*.<sup>189</sup>

#### IV. JENOFONTE Y SU PROPUESTA PEDAGÓGICA

A lo largo de esta investigación se verá que tanto Sócrates como su discípulo Jenofonte están conscientes de que para alcanzar la virtud el ser humano necesita una disposición natural, pero también son imprescindibles el ejercicio y la instrucción. Tanto el jefe de los Diez Mil como su maestro piensan que a las aptitudes naturales se debe añadir, en todos los ámbitos, la instrucción, y que la educación es lo más importante para el hombre;<sup>190</sup> por tal motivo los dos hacen hincapié en el peligro ocasionado por la falta de instrucción, y también en el que se deriva de un mal aprendizaje.<sup>191</sup> Ambos se proponen incitar a la gente hacia la virtud, o que al menos adquiriera las cualidades requeridas mediante el ejercicio de uno u otro tipo de actividad, y para ello es fundamental instruirla;<sup>192</sup> por eso su obra tiene con frecuencia un tono didáctico.<sup>193</sup>

Es así que el hijo de Grilo comparte con Isócrates y Platón el afán pedagógico de buena parte de su generación;<sup>194</sup> de allí que a través de sus escritos proporcione, con cierto idealismo, unos ejemplos de *areté* un tanto arcaicos y rústicos,<sup>195</sup> cuya función es favorecer la educación moral y civil de sus conciudadanos, al tratar de formarlos en la justicia y en el bien.<sup>196</sup>

<sup>189</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, II, p. 9.

<sup>190</sup> Es oportuno recordar que Isócrates sostenía que la educación y el estudio es lo que más beneficia nuestra naturaleza humana: καὶ τῆς παιδεύσεως καὶ τῆς ἐπιμελείας μάλιστα δυναμένης τὴν ἡμετέραν φύσιν εὐεργετεῖν (*Ad Nic.*, 12).

También hay que aclarar que Sócrates no cree en una superioridad hereditaria, sino en la inteligencia humana en general; en otras palabras, la aristocracia se fundamenta en la *areté*, no en la sangre (cf. F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 501 y 519). En torno a esto, W. Jaeger señala que la superioridad no se funda en la noble estirpe, sino que se afianza gracias a la σοφία y la δικαιοσύνη (cf. *op. cit.*, I, p. 305).

<sup>191</sup> A propósito de esto, cabe subrayar el énfasis que Jenofonte hace en que el hiparco, además de otras cosas, tiene que ser perito en las cuestiones bélicas; debido a la gran peligrosidad que implica que personas improvisadas o inexpertas tengan a su cargo la defensa de la ciudad. En este caso concreto, no sólo se pone en riesgo el individuo, sino toda la *polis*. Sócrates también se pronuncia contra los charlatanes: “si alguien quiere aparentar ser un buen general sin serlo, o un buen piloto, imaginémonos qué podría pasarle. ¿No sería doloroso que en su deseo por parecer capaz de esta técnica no pudiera convencer a nadie, o, lo que todavía es más penoso, que pudiera convencerles? Porque es evidente que puesto a pilotar sin saber, o a dirigir una campaña, destruiría a quienes menos deseaba hacerlo, y él mismo saldría del trance avergonzado y perjudicado” (*Mem.*, I, 7, 3; sigo la traducción de Gredos).

<sup>192</sup> Cf. Jean Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, p. 92.

<sup>193</sup> Cf. *ibid.*, p. 93; y *Mem.*, III, 1, 2-3.

<sup>194</sup> Cf. José Vela Tejada, “Jenofonte y la πολιτική τέχνη [en línea]”, p. 1051.

<sup>195</sup> Cf. el comentario de Carlos García Gual en su introducción a la *Anábasis*, pp. 18-19.

<sup>196</sup> Cf. María Ángeles Galino, *Historia de la educación. Edades antigua y media*, p. 193.

Cabe advertir que el autor de la *Anábasis* escribió lo que se ha denominado historia paradigmática o ejemplar; debido a que se enfoca particularmente en la actuación de líderes de antaño que sirven de paradigma a los jefes de su época y a los venideros. Para lograr su cometido Jenofonte en ocasiones suprime hechos o elige una versión cuando no hay un canon, con la intención de transmitir un mensaje específico. Es preciso mencionar que para el jefe de los Diez Mil, al igual que para varios coetáneos suyos, la filosofía no era un mero ejercicio académico, sino una forma de vivir. Era una manera práctica, ardua, de intentar alcanzar la virtud moral; en este sentido, a través de ejemplos de gente virtuosa, el hijo de Grilo persigue una finalidad pedagógica.<sup>197</sup>

Por mi parte, considero que Jenofonte desarrolla su propuesta educativa a partir de asuntos completamente reales y concretos. En otras palabras, él deja de lado los temas filosóficos elevados; pues, ante la grave crisis que imperaba en esos días, tales reflexiones resultan hasta cierto punto secundarias para alguien práctico como él: lo que pretende es aportar una solución lo más adecuada e inmediata posible.

A mi juicio, el objetivo esencial de su propuesta es lograr el perfeccionamiento moral del ciudadano, al sugerirles a sus lectores una y otra vez que aspiren a la *καλοκἀγαθία*. Fiel a su mentalidad práctica, el historiador trata de fomentar en sus contemporáneos el anhelo de ser mejores personas, mejores amigos y sobre todo mejores ciudadanos; para ello tienen que distinguirse por su carácter virtuoso, ético, por ser congruentes entre lo que piensan, lo que dicen y la manera en que se comportan con los demás en diferentes ámbitos. Así, el jefe de los Diez Mil procura formar ciudadanos dispuestos a esforzarse para superar sus vicios, con miras a llevar una existencia lo más virtuosa posible y acorde con sus circunstancias; seres capaces de aprovechar no nada más los recursos pedagógicos sino también las enseñanzas que la vida les ofrece, para cuestionar, modificar y perfeccionar sus valores éticos.

Principalmente con base en el *Hiparco*, afirmo que este autor aprendió de las duras cosas que sufrió y ahora, hacia el final de su existir, al percatarse de la situación tan apremiante encuentra que su experiencia puede serle útil a Atenas. De modo que Jenofonte se preocupa por despertar la conciencia cívica del ciudadano, con el objetivo de que —con una actitud crítica— asuma la responsabilidad de educarse para no defraudar las expectativas de su *polis* y estar presto a defenderla.

<sup>197</sup> Cf. R. Waterfield, *op. cit.*, p. 189; conviene precisar que este autor percibe en este autor antiguo un objetivo moral y educativo. Al respecto, David Morales sostiene que el *corpus* de Jenofonte ofrece un universo moralizador y ejemplar, para esto se basa en las figuras centrales y complementarias de Sócrates y Ciro el Grande; el estudioso, al referirse a los personajes del historiador, los describe como “la elevación de posibles modelos humanos por medio de la representación literaria” (D. Morales T., “Arte de vida y modelos éticos en la *Ciropedia* y *Memorabilia* de Jenofonte”, pp. 309-326).

De acuerdo con este orden de ideas, para Jenofonte la *paideia* no es algo finito; se trata a todas luces del proceso educativo visto como un proceso constante y permanente. Cabe aclarar que, para realizar su propuesta, a través de su *corpus* promueve un ideal de ser humano e inculca determinados valores morales.

En cuanto a mí concierne, luego de analizar varias obras suyas, sostengo que el ideal pedagógico que Jenofonte desea transmitir es la *καλοκάγαθία*, suma de todas las virtudes. Este concepto tan peculiar se refiere simultáneamente a la belleza física y a la nobleza del ser humano; tiene una connotación moral y social, propia de la persona que en cualquier ámbito sabe desenvolverse con dignidad, buenas maneras y con pericia. Dicho vocablo designa tanto la perfecta armonía de un espíritu plenamente desarrollado como un cuerpo hermoso.<sup>198</sup>

Antes de continuar, considero prudente decir que, a diferencia de Isócrates y Platón, este autor no fue un gran teórico, ni maestro en el sentido estricto de la palabra, ni fundó una escuela; pero por medio de su obra difunde sus ideas educativas basadas en la práctica. A mi juicio, vale la pena estudiar los elementos didácticos diseminados en sus composiciones; porque transmiten el punto de vista de un hombre de acción, con cierta formación filosófica, interesado en la política.

Al retomar lo anterior, cabe observar que

Tal vez Jenofonte no tenía una gran fe en los destinos de tal o cual sistema político, pero creía en el valor de algunos individuos para afrontar los rigores del destino. No en vano había sido discípulo de Sócrates. Su obra exalta el valor de esos individuos excepcionales, a veces bajo la forma del encomio personal —con Agesilao, con el legendario Ciro—, otras subrayando la importancia de la actuación individual en el desarrollo de los hechos.<sup>199</sup>

De manera que el interés del historiador por proporcionar, a lo largo de sus escritos, la imagen de ciertos personajes como modelo a seguir, puede explicarse debido a que resul-

<sup>198</sup> Cf. Armando J. Levoratti, “Cultura y educación en la Antigua Grecia”, p. 314. Los escritores griegos con tendencias antidemocráticas usaron *καλὸς κάγαθός* para indicar la pertenencia a la clase social alta; mientras que el ateniense pobre utilizaba dicha expresión para referirse a un hombre que poseía lo que a él le hubiera gustado tener: riqueza, un gran nombre, distinguidos ancestros, al mismo tiempo que era como él hubiera querido ser: educado, culto, bien vestido y buen mozo, con el físico y el aplomo de un hombre entrenado en el combate, en la lucha y en el baile (cf. K. J. Dover, *Greek Popular Morality. In the time of Plato and Aristotle*, pp. 43 y 45). *Καλὸς κάγαθός* servía para designar al hombre que, entre otras virtudes, sobresalía por su noble estirpe, distinguidas maneras y cultura, agradable a la vista; la síntesis de dichas cualidades era la virtud completa, la *καλοκάγαθία*, “belleza y bondad” (cf. León Robin, *La morale antique*, p. 75). Al respecto, me parece muy interesante la postura de Bernhard Huss, quien sostiene que Sócrates es uno de los típicos *kaloï kagathoi*, una personificación idealizada del propio canon moral de Jenofonte, al igual que Agesilao y Ciro el Viejo. Según el especialista, la diferencia entre estos personajes radica en que el Sócrates jenofónico representa el aspecto filosófico del “Ideal Moral Man”; mientras Agesilao y Ciro el Viejo simbolizan el lado práctico, o pragmático, de dicho ideal (cf. B. Huss, “The dancing Sokrates and the laughing Xenophon, or the other *Symposium*”, p. 395).

<sup>199</sup> Cf. C. García Gual en su introducción a Jenofonte, *Anábasis*, pp. 19-20.

ta más sencillo encontrar y educar a una persona excepcional dotada de un conocimiento extraordinario que reunir a muchos individuos o incluso a un grupo selecto con esta peculiaridad.<sup>200</sup> En esto también coincidía con Isócrates, quien afirmaba que “los que educan a los hombres corrientes, sólo les ayudan a ellos; en cambio, si alguien exhortase a la virtud a quienes dominan a la masa, ayudaría a ambos, a los que tienen el poder y a sus súbditos; pues conseguiría para los unos autoridad más estable, y para los otros constituciones más suaves”.<sup>201</sup>

En mi opinión, Jenofonte utiliza como recursos pedagógicos las imágenes de varones excepcionales, a las que les asigna la función de τύποι; porque, al dejar una profunda impresión en el lector, contribuyen a modificar su carácter, a la vez que le permiten divulgar con mayor claridad su ideal educativo. En esto también percibo una similitud con Isócrates, quien les decía a sus conciudadanos: “Empujad a los jóvenes hacia la virtud no sólo con consejos, sino también demostrándoles con acciones cómo deben ser los hombres buenos”<sup>202</sup> y “No sólo hay que alabar a los buenos, hay que imitarlos”.<sup>203</sup>

Por lo que atañe al empleo de paradigmas —como se verá en los capítulos III y IV de esta tesis—, Sócrates ejerció una enorme influencia en Jenofonte con su idea recurrente de proponer modelos de conducta ética caracterizados por cualidades morales tales como la resistencia a las dificultades, la valentía, la nobleza de carácter, el sentido de la justicia y la demostración constante de piedad hacia los dioses, entre otras. Dichas virtudes se consolidan en los individuos más destacados, los líderes naturales que por sus cualidades coinciden con el ideal de ser humano que el historiador propone mediante su producción literaria, cuya figura emblemática es sin duda su propio maestro.<sup>204</sup>

Para concluir esta parte, sostengo que este discípulo de Sócrates trata de mejorar el ἦθος de sus lectores, al presentarles distintos hombres ejemplares que, en general, poseen virtudes semejantes, gracias a lo cual es posible extraer la doctrina de *paideia* que Jenofonte defendía. Trataré de demostrar esto sobre todo en el capítulo III, a través del análisis de tres personajes clave: Sócrates, Iscómaco y el hiparco. Por cuestiones de tiempo me limito a estos modelos estrechamente vinculados con Atenas, y dejo para una investigación posterior a Agesilao, Clearco y Quirísofo, en cuanto a Esparta; y a Ciro el Viejo y Ciro el Joven, por lo que a los persas se refiere.

<sup>200</sup> La idea de que un hombre particularmente dotado aportaría una mejora notable a la vida de Grecia aparece en Platón, Jenofonte e Isócrates (cf. S. B. Pomeroy, *et al.*, *La antigua Grecia. Historia política, social y cultural*, p. 390).

<sup>201</sup> *Ad Nic.*, 8 (sigo la traducción de Gredos, en Isócrates, *Discursos I*).

<sup>202</sup> *Nic.*, 57.: Προτρέπετε τοὺς νεωτέρους ἐπ’ ἀρετὴν μὴ μόνον παραινούντες, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς πράξεις ὑποδεικνύοντες αὐτοῖς οἷους εἶναι χρὴ τοὺς ἀνδρας τοὺς ἀγαθοῦς.

<sup>203</sup> *Ibid.*, 61: Μὴ μόνον ἐπαινεῖτε τοὺς ἀγαθοῦς, ἀλλὰ καὶ μιμεῖσθε.

<sup>204</sup> Cf. A. Palacios Roa, art. cit., pp. 172-173.

## Capítulo II

### JENOFONTE Y SUS OBRAS

#### I. VIDA DE JENOFONTE

##### *Su identidad*

Al observar en su conjunto los datos biográficos que se conservan sobre este autor, es evidente que hay varias discrepancias en torno a su edad y a su vida. Para desarrollar esta parte me adhiero a la postura tomada por Livio Rossetti y seguida por Gerardo Ramírez Vidal, quienes defienden la existencia de un *Senofonte senior*.<sup>1</sup> De acuerdo con ambos estudiosos, es a este otro Jenofonte a quien en realidad se refiere Diógenes Laercio en II, 59, cuya *akmê* ubica en la octogésimo novena olimpiada (424-421 a. C.); pues el homónimo del historiador nació veinte o treinta años antes que el autor de las *Helénicas*.<sup>2</sup> La confusión se originó debido a que

pertenecía también al círculo socrático, y había combatido con Sócrates y Alcibiades en la batalla de Delio (424), cuando el historiador era apenas un niño. En ese memorable acontecimiento Sócrates habría salvado a este personaje durante la retirada del ejército ateniense, suceso narrado por Estrabón (IX 2.7) y Diógenes Laercio (II 22 ss.), quienes lo confundían con el historiador. De cualquier modo, habría sido capturado. Durante su cautiverio logró asistir a una conferencia de Pródico en Tebas, de donde podemos inferir su interés por las nuevas corrientes de pensamiento.<sup>3</sup>

Es pertinente aclarar que en aquella época sus contemporáneos ubicaban bien a ambos personajes y no era factible que alguien los confundieran. El problema se presentó después,

---

<sup>1</sup> Cf. especialmente Livio Rossetti, “Alla ricerca dei *logoi sokratikoi* perduti (III). 4. Un altro Senofonte (senior) nella cerchia dei socratici? Tracce di un insospettato dialogo socratico di Antistene”, pp. XXXVIII-XL. Esta postura fue retomada por G. Ramírez Vidal en [Jenofonte], *La constitución de los atenienses*, pp. XXXVIII-XL.

<sup>2</sup> Cf. L. Rossetti, art. cit., p. 361. Allí mismo añade el autor que dicho Jenofonte ya estaría activo y sería un adulto en el tercer decenio del s. v. En la nota 1, el especialista sostiene que este segundo Jenofonte sería más o menos coetáneo de Sócrates; por lo tanto, se encontraría entre los pocos socráticos nacidos entre el 464 y el 461 a. C.

<sup>3</sup> G. Ramírez Vidal en [Jenofonte], *op. cit.*, p. XXXIX.

cuando casi se perdió cualquier indicio del Jenofonte *senior*.<sup>4</sup> El equívoco tal vez se debió a Diógenes Laercio, quien reporta otra versión en cuanto a la edad de Jenofonte, sin reparar en la existencia de un homónimo.<sup>5</sup>

### *Su origen*<sup>6</sup>

El historiador Jenofonte nació en Atenas, al igual que Isócrates pertenecía al demo de Erquia,<sup>7</sup> y sus padres fueron Grilo y Diodora; aunque su familia gozaba de una buena posición social, cabe señalar que carecía de antecedentes políticos.<sup>8</sup>

Por lo que concierne a su edad, Diógenes Laercio dice que “floreció en el cuarto año de la Olimpiada XCIV, y se fue con Ciro en tiempos del arconte Xeneneto, un año antes de la muerte de Sócrates”,<sup>9</sup> es decir que habría tenido cuarenta años hacia el 401/400 a. C. Si se toman al pie de la letra los datos que aporta el biógrafo, resultaría que el autor ateniense habría nacido entre el 441 y el 440 a. C. No obstante, viene a colación comentar que la *akmê* no implica necesariamente el real cumplimiento de los cuarenta años de edad, sino que este concepto se relaciona con la época en la que un personaje realiza una hazaña particularmente significativa, tan es así que la ἀκμή de este Jenofonte se hace coincidir con la fecha en la que decidió enrolarse con Ciro el Joven.<sup>10</sup>

Por mi parte, me ciño a la información que el propio historiador ofrece en la *Anábasis*, de acuerdo con la cual su amigo Próximo de Beocia falleció a los treinta años,<sup>11</sup> y tomo en cuenta que Jenofonte era el estratega más joven del contingente mercenario. A mi juicio, el

<sup>4</sup> Cf. L. Rossetti, art. cit., p. 369.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 380. D. L., II, 59: Εὗρον δ' ἀλλαχόθι ἀκμάσαι αὐτὸν περὶ τὴν ἐνάτην καὶ ὄγδοηκοστὴν Ὀλυμπιάδα σὺν τοῖς ἄλλοις Σωκρατικοῖς, “Mas descubrí en otro sitio que floreció hacia la Olimpiada LXXXIX junto con los demás socráticos”. Las traducciones del griego son mías, salvo señalamiento del traductor.

<sup>6</sup> Para elaborar esta semblanza, me baso principalmente en los datos autobiográficos y en la biografía de Jenofonte transmitida por Diógenes Laercio, quien, aunque toma como referencia los escritos del ateniense, ofrece algunos informes que no se encuentran en ellos. De igual modo incluyo noticias aportadas por otras fuentes antiguas. Con la finalidad de complementar los datos sobre el historiador, menciono algunas observaciones hechas por varios estudiosos modernos.

<sup>7</sup> D. L., II, 48: Ξενοφῶν Γρύλλου μὲν ἦν υἱός, Ἀθηναῖος, τῶν δῆμων Ἐρχιεύς. Cf. A. Lesky, *Historia de la literatura griega*, p. 646. Para más detalles sobre la ubicación geográfica de Erquia y del héroe epónimo, cf. J. K. Anderson, *Xenophon*, p. 10 y n. 1.

<sup>8</sup> Cf. David Morales T., “Arte de vida y modelos éticos en la *Ciropedia* y *Memorabilia* de Jenofonte”, p. 309.

<sup>9</sup> II, 55: ἤκμαζε δὲ κατὰ τὸ τέταρτον ἔτος τῆς τετάρτης καὶ ἐνενηκοστῆς Ὀλυμπιάδος, καὶ ἀναβέβηκε σὺν Κύρῳ ἐπὶ ἄρχοντος Ξεναίνετου ἐνὶ πρότερον ἔτει τῆς Σωκράτους τελευτῆς.

<sup>10</sup> Cf. L. Rossetti, art. cit., p. 380.

<sup>11</sup> *An.*, II, 6, 20: ὅτε δὲ ἀπέθνησκεν ἦν ἑτῶν ὡς τριάκοντα.

autor era un poco menor que Próxeno y se acercaba a los treinta años. Al respecto, varios estudiosos consideran que el jefe de los Diez Mil nació probablemente hacia el 430 a. C.<sup>12</sup>

### *Su personalidad*

En cuanto a su carácter y a su apariencia física, Jenofonte era extremadamente tímido y muy hermoso.<sup>13</sup> Era un hombre completamente bueno en distintas cosas: aficionado a los caballos y a la caza, buen estratega, piadoso, amante de los sacrificios, experto en la interpretación de las víctimas sacrificiales y también un perfecto émulo de Sócrates.<sup>14</sup> De acuerdo con esto, el historiador era el paradigma del varón καλὸς κἀγαθός:

hombre de sana inteligencia, sumamente religioso; buen deportista y buen soldado; buen esposo y buen padre; sin poder alguno especulativo y sin afición a criticar las creencias corrientes sobre los dioses o las leyes, pero bastante dispuesto a preconizar y filosofar suavemente sobre toda clase de asuntos menos peligrosos. Se dice que era admirablemente hermoso, [...] tenía una gran habilidad para manejar a los hombres y un verdadero don de improvisar disposiciones para afrontar toda contingencia.<sup>15</sup>

Es el discípulo que custodió con vigilante afecto la memoria y las enseñanzas de su maestro; el hombre culto, discreto y de buen sentido, con ideas claras, que ocupa su ocio escribiendo memorias históricas y libros educativos.<sup>16</sup> Jenofonte era una persona activa y práctica, quien —al participar en la *tendencia didáctica* propia de su tiempo— para ser congruente con la realidad evita dar consejos inútiles.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Entre quienes sostienen esto se encuentran: Alfredo Palacios Roa (cf. “Jenofonte: el hombre, el estratega y su obra”, p. 166), Carlos García Gual (cf. Jenofonte, *Anábasis*, p. 13), y Orlando Guntiñas Tuñón, quien afirma que “Así lo suponen todos los autores, basándose en su participación en la expedición de Ciro en los años 401-399 a. C. como oficial griego más joven, y en que fue discípulo de Sócrates como dice en *Memorables*” (Jenofonte, *Helénicas*, p. 7). Iohannes Kichner considera que el historiador nació poco después del 430 a. C. (cf. *Prosopographia Attica*, vol. II, p. 161), J. K. Anderson comparte esa postura (cf. *op. cit.*, p. 10). De acuerdo con Robin Waterfield, Jenofonte nació uno o dos años después del 430 a. C. (cf. *Xenophon's Retreat. Greece, Persia and the End of the Golden Age*, p. 37). Por su lado, Peter Krentz, con base en el pasaje de *An.*, II, 6, 20, sostiene que quizá Jenofonte nació entre el 430 y el 425 a. C. (cf. Xenophon, *Hellenika I-II.3.10*, p. v).

<sup>13</sup> II, 48: αἰδήμων δὲ καὶ εὐειδέστατος εἰς ὑπερβολήν.

<sup>14</sup> D. L., II, 56: ἀνὴρ τὰ τ' ἄλλα γεγωνῶς ἀγαθὸς καὶ δὴ καὶ φίλιππος καὶ φιλοκύνηγος καὶ τακτικός, ὡς ἐκ τῶν συγγραμμάτων δῆλον· εὐσεβῆς τε καὶ φιλοθύτης καὶ ἱερεῖα διαγνῶναι ἱκανὸς καὶ Σωκράτην ζηλώσας ἀκριβῶς.

<sup>15</sup> Gilbert Murray, *Historia de la literatura clásica griega*, pp. 350-351. Por su parte, Carlos García Gual afirma que el ideal de *kalokagathía* encarnado en Iscómaco en realidad es el autorretrato de Jenofonte (cf. Jenofonte, *Anábasis*, pp. 17-18).

<sup>16</sup> Cf. Quintino Cataudella, *Historia de la literatura griega*, p. 207.

<sup>17</sup> Cf. A. Barigazzi, en Bianchi Bandinelli (dir.), *La crisis de la polis. Historia, literatura, filosofía*, t. v, p. 44. Las cursivas son mías.

La vida del historiador, su pensamiento y su actuación se distinguen por la alegría en la lucha y en el esfuerzo, así como por la férrea voluntad de vencer cualquier infortunio. Sus obras están llenas de coraje, de optimismo racional, de resolución. En su producción literaria se percibe la firme esperanza de superar la adversidad mediante el esfuerzo personal, en consecuencia no se dejaba abatir por la desgracia; por esto, resulta lógico que sea un precursor de los estoicos.<sup>18</sup>

En la *Anábasis*, es posible observar que este socrático padeció toda clase de contrariedades, tanto materiales, ocasionadas por la falta de víveres, por el clima extremoso y los constantes ataques enemigos, como también otros problemas de índole política, debido a los inconvenientes que implicaba un liderazgo siempre discutido y provisional. Sin embargo, es en estas circunstancias que Jenofonte puso en práctica sus mejores dotes de estratega, tales como la resistencia física necesaria para soportar las más duras pruebas y la facultad de dominar las situaciones más críticas utilizando en todo momento el ejemplo personal como referencia inmediata. El hijo de Grilo sobresale por su conocimiento de las artes militares y estratégicas, un gran valor personal, un trato humanitario hacia sus hombres, combinado con un estricto mantenimiento de la disciplina, la capacidad de afrontar situaciones imprevistas y la piedad hacia los dioses.<sup>19</sup>

La personalidad de Jenofonte corresponde a la de un individuo magnánimo, quien, en una época muy caótica, la misma que vivió Platón, se afirma con una innegable dignidad; que supo conjuntar su espíritu aventurero con una visión lúcida y clara de su entorno histórico; que siempre recordó las nobles lecciones de Sócrates y que, como escritor, tiene la capacidad de relatar sus impresiones y reflexiones con un estilo sobrio y preciso, con sinceridad, agudeza y una templada ironía.<sup>20</sup> El jefe de los Diez Mil es un filósofo genuino, digno de un estudio serio; ya que trata temas aplicables a toda época y lugar donde los seres humanos forman sociedades y se ocupan de la política.<sup>21</sup>

Como es de esperarse, no todos los estudiosos tiene una buena opinión acerca de este autor, por citar sólo un ejemplo, cabe señalar que para G. Glotz:

Jenofonte es el tipo perfecto del griego desligado de todo vínculo con su país de origen laconio por prejuicio político y mundano. Comienza a darse a conocer como jefe de los sin-patria descariados por la muerte de un pretendiente en el corazón de Asia. Cuando regresa a Europa, no

<sup>18</sup> Cf. R. Nickel, *Xenophon*, pp. 8-9. Sobre la atracción que Jenofonte produjo en los estoicos, cabe decir que con probabilidad Zenón de Citio se consagró a la filosofía motivado por la lectura del libro II de *Memorables*, y tenía en mente la *Ciropedia* cuando compuso su obra perdida titulada *República* (cf. la opinión de Ana Vegas Sansalvador en Jenofonte, *Ciropedia*, p. 49).

<sup>19</sup> Cf. A. Palacios Roa, art. cit., p. 171.

<sup>20</sup> Cf. Jenofonte, *Anábasis*, p. 9.

<sup>21</sup> Cf. Mango H. Meier, *Ancient thoughts on tyranny: a reading of Xenophon's Hiero*, p. 156.

tiene el menor escrúpulo, siendo ateniense, en luchar contra Atenas, junto con su amigo Agesilao. Fatigado, se retira a una hermosa propiedad en Escilunte, en la Élide, para vivir allí del producto de su botín [...]. Cuando la guerra le obliga a salir de allí rechaza las ofertas de sus compatriotas que le perdonan todo y lo llaman y se establece en Corinto, donde muere. La fría indiferencia de un Jenofonte es más significativa que el resentimiento de un Alcibiades.<sup>22</sup>

Por mi parte, considero prudente dejar hasta aquí lo concerniente a la personalidad del historiador, pues retomaré este tema en las Conclusiones.

### *Su educación*

Como miembro de una familia acomodada del rango de los caballeros, durante su niñez Jenofonte recibió una esmerada y estricta educación, esto se puede entrever por ciertos comentarios que hace en sus obras, por ejemplo, al señalar que el viejo Clearco “siempre era duro y cruel, de modo que los soldados se comportaban con él como los niños con el maestro”, o cuando el hijo de Grilo, al defenderse de las insidias de sus propios hombres, argumenta: “Si castigué a alguien por su bien, considero justo recibir un castigo como el que los padres dan a sus hijos y los maestros a los niños”.<sup>23</sup>

Tanto por su nacimiento como por la formación recibida en su adolescencia, el historiador fue producto de la cultura ateniense; baste recordar que, en su juventud, fue alumno de Sócrates y de Pródico de Ceos.

Sobre su contacto con el sofista Pródico, Filóstrato dice que “Jenofonte no consideró indigno exponer la elección de Heracles, el relato de Pródico”.<sup>24</sup> Conviene señalar que dicho maestro itinerante sostenía que los dioses no conceden nunca a los mortales ningún verdadero bien sin esfuerzo (*πρόνος*) y sin una lucha seria por conseguirlo; para demostrarlo contaba el mito de “Heracles en la encrucijada”.<sup>25</sup> Entre las ventajas de la *areté* se encuentran el honor y el placer: el honor se gana mediante el esfuerzo en beneficio de la comunidad; y este esfuerzo, más el dedicado al cultivo de las artes, la guerra, etcétera, hace más apetecible el placer. Aunque este sofista destaca las ventajas personales que se obtienen, no pierde de vista el interés colectivo, por eso a menudo relaciona la *areté* con el éxito político.<sup>26</sup> Es

<sup>22</sup> G. Glotz, *La ciudad griega*, pp. 277-278.

<sup>23</sup> Cf. *An.*, II, 6, 12, y V, 8, 18.

<sup>24</sup> Cf. Philostr., *VS*, I, 496. Al hablar de la elección de Heracles, se alude a *Mem.*, II, 1, 21-34. Para ver hasta qué grado Jenofonte reproduce el estilo de este sofista, cf. Vivienne Gray, “The linguistic philosophies of Prodicus in Xenophon’s ‘Choice of Heracles’”, pp. 426-435.

<sup>25</sup> En torno a reminiscencias de Pródico, cf. *Cyr.*, II, 1, 24.

<sup>26</sup> Cf. Francisco Rodríguez Adrados, *Ilustración y política en la Grecia Clásica*, pp. 235-236.

preciso mencionar que la capacidad de soportar *πόντοι* es una enseñanza socrática esencial para Jenofonte.

### *Su participación con los Treinta*

Otro aspecto polémico en torno a la vida de este autor es el concerniente a si en realidad participó en el gobierno de los Treinta Tiranos. Entre los especialistas que consideran probable que Jenofonte haya servido a dicho régimen están Peter Krentz<sup>27</sup> y David Morales, este último reconoce que hay razones que apoyan la idea de que fue un colaborador o al menos un simpatizante de los Treinta.<sup>28</sup>

También hay quienes sostienen categóricamente que el hijo de Grilo fue aliado de dichos tiranos; al respecto, Iohannes Kichner, con base en *Hell.*, II, 4, 2, afirma que este caballero ateniense realizó su servicio militar en 404 a. C., bajo el régimen de los Treinta.<sup>29</sup>

Conviene decir que, a causa de su posición social, es factible que Jenofonte militara en el bando de los Treinta, en la caballería.<sup>30</sup> En cuanto al papel de la fuerza ecuestre durante dicho régimen, cabe observar que durante su dictadura los *hippeis* fueron la columna vertebral del ejército:

Mientras muchos ciudadanos huían y la ciudad se vaciaba, los caballeros permanecieron en ella, encargándose con firmeza de labores que podríamos denominar policíacas e incluso terroristas. Jenofonte describe en primera persona, como testigo ocular, el comportamiento criminal de sus soldados, por ejemplo en la matanza de Eleusis. No juzga, sólo describe [...]. Todo dependía de las órdenes que emanaban de lo alto; sobre todo de los Treinta, que estaban por encima de los hiparcos, pero también de estos últimos, quienes impartían las órdenes a los caballeros, quienes a su vez se encargaban de ejecutarlas.<sup>31</sup>

Tras describir brevemente la masacre de Eleusis y el modo en que Critias hizo que los *hippeis* compartieran con ellos los temores y las esperanzas, Luciano Canfora alude al gobierno compuesto por diez oligarcas considerados ‘moderados’. El estudioso enfatiza que el propio Jenofonte especifica que junto a los Diez gobernaban los dos hiparcos, la situación era tan crítica, que los caballeros dormían junto a sus armas y sus caballos en el Odeón.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Cf. Xenophon, *Hellenika I-II.3.10*, p. v.

<sup>28</sup> Cf. D. Morales T., art. cit., p. 309.

<sup>29</sup> Cf. *Prosopographia Attica*, vol. II, p. 161.

<sup>30</sup> Cf. Luciano Canfora, *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, p. 32.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, pp. 33-35.

A partir de este punto el relato se concentra, justamente, en la caballería, pero con una singularidad en la que se esconde, probablemente, el ‘secreto’ más importante de la vida de Jenofonte. Es obvio que se trata de un secreto para nosotros, pero no lo era para sus conciudadanos.

Cuando habla de las proezas de la caballería, Jenofonte nombra siempre a uno de los dos hiparcos, nunca al otro. El nombrado es un tal Lisímaco, a quien Jenofonte atribuye todos los episodios infamantes, como el asesinato a sangre fría, en un camino rural, de un grupo de campesinos que se dirigían a sus faenas y a quienes se consideró sospechosos de simpatizar con los sublevados de Trasibulo.<sup>33</sup>

De acuerdo con L. Canfora no sólo es evidente que el historiador participó en las acciones de la caballería, primero bajo los Treinta, y luego bajo los Diez, sino que con probabilidad fue él quien, en este último gobierno, ocupó el cargo de hiparco. Es lícito pensar que el comandante al que no nombra era él mismo, hipótesis aun más verosímil si se tiene en cuenta que el hijo de Grilo escribió un tratado sobre el comandante de caballería, titulado, precisamente, *Hiparco*. De modo que su desempeño como jefe de la fuerza ecuestre tuvo serias consecuencias que marcaron toda su vida, pues la guerra civil terminó algunos meses más tarde, con la victoria de Trasibulo y a las partes en lucha se les impuso un pacto de pacificación (una “amnistía”), que ordenaba el cese de las persecuciones judiciales, salvo en los casos donde se hubiera cometido *delitos de sangre*.<sup>34</sup>

### *Su enrolamiento con Ciro el Joven*

En *Anábasis*, III, 1, 4-10, el historiador relata cómo se integró al contingente mercenario en 401 a. C.: según él, los acompañaba sin ser general ni capitán ni soldado. Afirma que Próxeno de Beocia —con quien tenía desde antiguo lazos de hospitalidad— le mandó una carta donde le prometía que, si se unía a la expedición, tendría la amistad del príncipe persa. De acuerdo con el autor, luego de leer el mensaje le pidió consejo a Sócrates, quien —al sospechar que la ciudad censuraría que se convirtiera en amigo de Ciro, pues éste había luchado resueltamente contra Atenas como aliado de los lacedemonios—<sup>35</sup> le recomendó

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, p. 36, las cursivas son de L. Canfora. Este autor agrega que Jenofonte no dice nada del asunto, en absoluto menciona que los delitos de sangre quedarán fuera de la amnistía; por el contrario, le da importancia a la cláusula que reservaba a los supervivientes de los Treinta y de los Diez la posibilidad de retirarse a Eleusis sin ser perseguidos (cf. *ibid.*, p. 37). En resumen, el especialista afirma que Jenofonte participó en aquella aventura hasta sus últimas consecuencias y lo pagó el resto de su vida (cf. *ibid.*, pp. 52-53).

<sup>35</sup> Si se considera que, en ese momento, Atenas, a pesar de la caída de los Treinta, se mantenía como ‘amiga y aliada’ de Esparta, el razonamiento a primera vista carece de lógica. Sin embargo, tiene sentido al recordar que el hijo de Grilo ya había mostrado actitudes ‘filoespartanas’ durante la guerra civil —es decir, como fiel partidario de la oligarquía— y que, en la medida en que se hallaba ya expuesto por aquel incidente, de unirse a Ciro agravaría su posición como persona ‘sospechosa’ a los ojos de la ciudad (cf. *ibid.*, p. 40).

que fuera a Delfos.<sup>36</sup> Mas cuando llegó al santuario, Jenofonte le preguntó a Apolo a qué deidad le ofrecería un sacrificio y suplicaría a fin de que su viaje fuera exitoso y pudiera regresar sano y salvo. Tras recibir la respuesta, volvió a Atenas y le contó todo a Sócrates, y éste, luego de escucharlo, lo regañó por no preguntar primero si era más conveniente para él partir o quedarse, sino que él mismo, luego de decidir que debía irse, preguntó cómo haría esto de la mejor manera, pese a todo, el sabio lo exhortó a obedecer al dios.<sup>37</sup> Después de realizar los sacrificios, el historiador zarpó y alcanzó en Sardes a Próxeno y a Ciro, que estaban a punto de iniciar su marcha hacia el norte. Ambos se alegraron con su llegada. Él enfatiza que se decía que la expedición era contra los pídasas, y señala claramente que iba a la guerra engañado por Clearco. Una vez que se dio cuenta de cuál era el verdadero objetivo de la campaña, el autor sostiene que por pudor siguió fielmente a Ciro.<sup>38</sup>

### *Su exilio y su militancia con Agesilao*

En el libro VII de la *Anábasis*, Jenofonte señala que se disponía a volver a su patria; pues todavía no se había promovido en Atenas el voto sobre su destierro.<sup>39</sup> Diógenes Laercio informa que “después de la subida, los sufrimientos en el Ponto [400 a. C.] y las traiciones de Seutes, rey de los odrisos [399 a. C.], vino a Asia junto a Agesilao [396 a. C.], rey de los lacedemonios, para, mediante un salario, poner a su disposición los soldados de Ciro. Y fue su gran amigo. Debido a esto los atenienses lo condenaron al destierro por laconismo”.<sup>40</sup> A propósito del exilio, Pausanias ofrece esta variante:

Los atenienses acusaron a Jenofonte por haber participado con Ciro, el mayor enemigo del pueblo, en una expedición militar contra el rey de los persas, quien era amigo de ellos, pues, esta-

<sup>36</sup> Isócrates aclara que los expedicionarios eran griegos no elegidos por su valor, sino incapaces de vivir en sus propias ciudades a causa de su medianía (cf. *Paneg.*, 146).

<sup>37</sup> A partir de este episodio, J. K. Anderson conjetura que el padre de Jenofonte ya había muerto, pues con toda seguridad no era de los jóvenes que obedecían más a Sócrates que a sus progenitores. El estudioso añade que no hay evidencias que aclaren si ya estaba casado y probablemente tenía pocos vínculos personales con Atenas (cf. *op. cit.*, p. 79).

<sup>38</sup> Cf. *An.*, III, 1, 10.

<sup>39</sup> *Ibid.*, VII, 7, 57: Ξενοφῶν δὲ [...] φανερός ἦν οἰκαδὲ παρασκευαζόμενος· οὐ γὰρ πω ψῆφος αὐτῷ ἐπῆκτο Ἀθήνησι περὶ φυγῆς.

<sup>40</sup> D. L., II, 51: Μετὰ δὲ τὴν τ' ἀνάβασιν καὶ τὰς ἐν τῷ Πόντῳ συμφορὰς καὶ τὰς παρασπονδήσεις τὰς Σεύθου τοῦ τῶν Ὀδρυσῶν βασιλέως ἦκεν εἰς Ἀσίαν πρὸς Ἀγησίλαον τὸν τῶν Λακεδαιμονίων βασιλέα, μισθοῦ τοῦς Κύρου στρατιώτας αὐτῷ παρασχών· φίλος τ' ἦν εἰς ὑπερβολήν. παρ' ὃν καιρὸν ἐπὶ Λακωνισμῷ φυγὴν ὑπ' Ἀθηναίων κατεγνώσθη. Por “laconismo” se entendía actuar a favor de los intereses espartanos.

blecido en Sardes, Ciro le enviaba dinero para las naves a Lisandro, el hijo de Aristocrito, y a los lacedemonios. Por esto Jenofonte obtuvo el destierro.<sup>41</sup>

Por su parte, Diógenes Laercio comenta:

Cuando se encuentra en Éfeso y tiene dinero, da la mitad a Megabizo, el sacerdote de Ártemis, en custodia, hasta su retorno; y si no regresaba, encargó que se construyera una estatua para la diosa. De la otra mitad envió ofrendas a Delfos. De allí vino a la Hélade con Agesilao, quien había sido convocado para la guerra contra los tebanos [394 a. C.].<sup>42</sup> Los lacedemonios le otorgaron la proxenia.<sup>43</sup>

Como se puede observar, ya en la antigüedad hubo controversias acerca de cuál fue el verdadero motivo que tuvieron los atenienses para desterrar a Jenofonte. En mi opinión, los estudiosos modernos manejan varias hipótesis:

a) Por un lado, algunos autores sustentan que se le condenó al destierro desde el momento en que se unió a las fuerzas de Ciro el Joven. Luis E. Navia sostiene que el historiador fue exiliado en 399 a. C., a causa de su enrolamiento con Ciro.<sup>44</sup> A propósito de esto, Carlos García Gual dice que

se ha discutido en qué momento decretaron los atenienses el destierro de Jenofonte: si en 399 —por participar en la expedición de Ciro contra Artajerjes, siendo el rey persa aliado entonces de Atenas, y por entregar el resto del contingente expedicionario al espartano Tibrón, que dirigía la campaña contra los persas en Asia Menor—, o si fue en 394, al volver a Grecia y combatir en la batalla de Coronea a las órdenes de Agesilao contra sus compatriotas. Los testimonios de los antiguos parecen apuntar a lo primero. Tal vez podamos pensar que los atenienses quisieron condenar no sólo el que Jenofonte pusiera en peligro sus buenas relaciones diplomáticas con el poderío persa, al acaudillar tal tropa y entregar a los espartanos cerca de 6000 hombres de guerra, sino que también sancionaban con el exilio a un miembro de la clase de los caballeros de dudosas simpatías populares. Se puede asimismo suponer que, si Jenofonte ya había sido condenado

<sup>41</sup> Paus., V, VI, 5: ἐδιώχθη δὲ ὁ Ξενοφῶν ὑπὸ Ἀθηναίων ὡς ἐπὶ βασιλέα τῶν Περσῶν σφισιν εὖνον ὄντα στρατείας μετασχὼν Κύρω πολεμιωτάτῳ τοῦ δήμου· καθήμενος γὰρ ἐν Σάρδεσιν ὁ Κύρος Λυσάνδρῳ τῷ Ἀριστοκρίτου καὶ Λακεδαιμονίοις χρήματα ἀνήλισκεν ἐς τὰς ναῦς. ἀντὶ τούτων μὲν Ξενοφῶντι ἐγένετο φυγή. Isócrates señala que los ancestros castigaron con la muerte a muchos que simpatizaban con los persas; el orador añade que, incluso en su época, durante las asambleas lanzaban maldiciones contra cualquier ciudadano que osara tener trato con individuos de ese pueblo (cf. *Paneg.*, 157).

<sup>42</sup> Conviene aclarar que este enfrentamiento no sólo era contra los tebanos, sino también contra los atenienses, pues se habían aliado.

<sup>43</sup> D. L., II, 51: γενόμενος δ' ἐν Ἐφέσῳ καὶ χρυσίον ἔχων τὸ μὲν ἡμισυ Μεγαβύζῳ δίδωσι τῷ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερεῖ φυλάττειν, ἕως ἂν ἐπανέλθοι· εἰ δὲ μὴ, ἀγαλμα ποιησάμενον ἀναθεῖναι τῇ θεῷ· τοῦ δὲ ἡμίσεος ἐπεμψεν εἰς Δελφοῦς ἀναθήματα. ἐντεῦθεν ἦλθεν εἰς τὴν Ἑλλάδα μετ' Ἀγησιλάου, κεκλημένου εἰς τὸν πρὸς Θηβαίους πόλεμον· καὶ αὐτῷ προξενίαν ἔδωσαν οἱ Λακεδαιμόνιοι. La “proxenia” era un pacto de amistad entre un Estado y un extranjero.

<sup>44</sup> Cf. Luis E. Navia, *The Socratic Presence*, p. 112. El exilio implicaba la confiscación de la propiedad y la pérdida de todos los derechos civiles (cf. James Holladay, “Medism in Athens 508-480 B. C.”, p. 184).

al destierro, tendría menos reparos en combatir con los espartanos contra sus antiguos compatriotas.<sup>45</sup>

b) Por otro lado, hay quienes afirman que el exilio le sobrevino cuando, además de luchar al lado del rey espartano Agesilao, se enfrentó a sus conciudadanos en la batalla de Coronea, en 394 a. C. Gilbert Murray comenta que cuando Jenofonte entregó su ejército mercenario a Tibrón, en 399 a. C., los espartanos eran aliados de Atenas en su lucha contra Persia; pero más tarde los atenienses hicieron una alianza con Artajerjes, en 395 a. C., al año siguiente le declararon la guerra a Esparta y condenaron al historiador por “laconismo”, lo cual implicaba tanto el destierro como la confiscación de bienes. De modo que, si antes Jenofonte había desertado, ahora ya no tenía elección; así entró formalmente al servicio de Esparta, volvió a Grecia con Agesilao y estuvo con él, aunque quizá no como combatiente, cuando derrotó la alianza tebano-ateniense en Coronea.<sup>46</sup> J. K. Anderson apoya en parte esta postura; pues, según él, es posible que el cargo de filolaconismo sea correcto y que el decreto fuera aprobado luego de que el estratega se convirtiera en amigo del rey espartano.<sup>47</sup>

c) Sarah B. Pomeroy piensa que el verdadero motivo del exilio fue el que Jenofonte luchó en contra de su ciudad natal en Coronea, lo cual implicó alta traición (εἰσαγγελία).<sup>48</sup>

d) También hay quienes consideran que el destierro fue originado por sus antecedentes antidemocráticos, la fama obtenida durante la expedición de los Diez Mil y su tendencia

<sup>45</sup> Jenofonte, *Anábasis*, p. 15. C. García Gual observa que el historiador huye de “un agobiante ambiente político, el de Atenas en 401 a. C., cuando en la ciudad se restauraba la democracia” (*ibid.*, pp. 13-14). Acerca de que este caballero voluntariamente haya elegido a los bárbaros antes que a su ciudad natal, considero oportuno traer a colación el punto de vista de Leo Strauss, quien afirma que “Si la sabiduría o la virtud es el bien supremo, la patria o la ciudad no pueden ser el bien supremo. Si la virtud es el bien supremo, no la patria como tal, sino sólo la comunidad virtuosa o el mejor orden político puede reclamar la lealtad íntegra del hombre bueno. Si ha de elegir entre una patria que es corrupta y una ciudad extranjera que esté bien ordenada, puede que esté justificado al preferir esa ciudad extranjera a su patria. Precisamente porque es un hombre bueno, no será un buen ciudadano en una república mala” (L. Strauss, *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*, p. 157). De allí que el estratega deje de lado el origen étnico y reconozca a los seres humanos virtuosos no atenienses.

<sup>46</sup> Cf. G. Murray, *op. cit.*, pp. 352-353.

<sup>47</sup> Cf. J. K. Anderson, *op. cit.*, p. 148. De acuerdo con Peter Krentz, quizá Jenofonte presencié dicha batalla, pero no es seguro que haya combatido contra su patria, como afirma Plutarco en *Ages.*, 18.2; el estudioso considera que ésta es sólo la interpretación de Plutarco del pasaje de la *Anábasis* (V, 3, 6). Según este especialista, el hijo de Grilo da a entender que estuvo presente más por amistad a Ciro que por hostilidad hacia Atenas, y dos veces señala que Herípidas (no él mismo) comandó la unidad Cirenea (*Hell.*, IV, 2-4, y 3, 15-18; *Ag.*, II, 10-11) (cf. P. Krentz, en Xenophon, *Hellenika I-II.3.10*, p. 2).

<sup>48</sup> Cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon's Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, p. 4. Mogens Herman Hansen distingue en Atenas dos formas de *eisangelía* política: una contra graves ofensas públicas y otra contra magistrados a causa de su mala conducta durante su gestión. La primera involucraba a la *ekklesia*, la segunda solamente a la *boulé* (cf. M. H. Hansen, “Eisangelia in Athens: A Reply”, p. 93). Claude Mossé informa que a veces la Asamblea conseguía intervenir en los asuntos que podían entrañar condenas graves, principalmente por atentar contra la seguridad del Estado. La más grave de estas acusaciones era la que implicaba el procedimiento de *eisangelía*. El pueblo debía pronunciarse desde el inicio en torno a si aceptaba

filoespartana. J. K. Anderson defiende esta posición, pues cree factible que el prestigio de Jenofonte a partir de su hazaña con los mercenarios ocasionó su destierro, porque al dejar Atenas para unirse a la expedición era un aristócrata común y corriente, pero cuando volvió, se había convertido en un soldado distinguido y un declarado admirador de Sócrates, quien había lanzado fuertes críticas a la democracia y ya había sido ejecutado; tales circunstancias propiciaron que el historiador fuera visto a todas luces como un peligro para el Estado. Dicho especialista supone que fue exiliado en 399 a. C. debido a que se le consideró un peligroso socrático que había combatido para Ciro, el enemigo de Atenas. Al mismo tiempo, la oculta oposición ateniense hacia Esparta hizo que él mismo se sintiera en el destierro propio de un general que había empezado a distinguirse en el ejército lacedemonio. Por lo tanto, parece que el “laconismo” fue la verdadera falta de Jenofonte, aunque el cargo era “el servicio bajo Ciro”. Este fallo y la ejecución de su maestro debieron justificar a los ojos del jefe de los Diez Mil su eventual elección del bando espartano.<sup>49</sup>

Al respecto, David García Bacca sostiene que Jenofonte sufrió las secuelas de la animadversión hacia los seguidores de Sócrates.<sup>50</sup> Esta situación aunada a su anexión al príncipe persa y su militancia con Agesilao, rey de Esparta, provocaron que se le acusara de laconismo y se le condenara al destierro.<sup>51</sup>

e) Finalmente se encuentran quienes argumentan que su participación con los Treinta fue determinante para su exilio. En opinión de W. E. Higgins, puesto que en las *Helénicas* el

---

tal acusación; en caso afirmativo la acusación era reenviada ante el Consejo, quien redactaba un *proboúleuma* sometido en seguida al voto popular. En el s. IV a. C. el poder tan grande que tenía la Asamblea se traducía en una generalización abusiva de *eisangelía* que derivó en hacer del pueblo reunido el juez supremo no sólo en materia de traición o conspiración contra la ciudad, sino también para asuntos estrictamente privados que habrían requerido tribunales ordinarios (cf. C. Mossé, *Les institutions politiques grecques à l'époque classique*, p. 49). A propósito de lo anterior, cabe señalar que en el s. V a. C. la *eisangelía* reprimía los crímenes no previstos por la ley que atentaban contra la seguridad del Estado, la traición y la alta traición, incluyendo la tentativa de derrocar el gobierno democrático con actos o con palabras. Debido a la falta de leyes, los tribunales no podían juzgar directamente esos casos; se los turnaban a la Asamblea del pueblo o al Consejo, pues a ellos les correspondía tomar las medidas necesarias para garantizar la seguridad pública. Las penas eran tan graves que los acusados no esperaban la sentencia para exiliarse; dicha institución se atribuía a Solón (cf. G. Glotz, *op. cit.*, p. 280).

En Atenas los traidores eran sometidos a un proceso legal y, si se comprobaba su culpabilidad, eran condenados a muerte o eran exiliados de por vida, con la pérdida total de sus bienes y de su derecho a ser enterrados en la *polis*. Conviene agregar que varias víctimas del ostracismo eran sospechosas de tener nexos con los persas (cf. Sara Forsdyke, “Exile, Ostracism and the Athenian Democracy”, p. 254 y n. 87).

<sup>49</sup> Cf. J. K. Anderson, *op. cit.*, pp. 148-149.

<sup>50</sup> Viene al caso el comentario de Román García, quien observa que los discípulos, seguidores y quienes alternaban con Sócrates, luego de la condena y muerte de éste, se encontraban en pésimas condiciones para ejercer sus deberes cívicos, incluso hubo algunos que prefirieron el exilio ante el riesgo que implicaba su regreso a casa: “Por lo que el sentido de la defensa socrática que realizan Platón y los ‘socráticos’ es la de su propia defensa; necesitan lavar la imagen de su maestro, para poder limpiar la suya propia” (R. García, “El personaje y la imagen. A propósito del Sócrates de Platón [en línea]”, p. 24).

<sup>51</sup> Cf. Jenofonte, *Socráticas. Economía. Ciropedia*, est. prel. D. García Bacca, pp. XI-XIII.

historiador incluye varios detalles específicos acerca de la actuación de la fuerza de caballería bajo dicho régimen, afirma que Jenofonte se desempeñó como caballero durante esa época. De modo que, cuando retornó a su patria, su participación al lado de los oligarcas fue recordada por el *demos*, esto —junto con el hecho de que era un ferviente admirador del disidente Sócrates y que regresaba a Grecia como un héroe de guerra con simpatías oligárquicas— favoreció que se le considerara una amenaza latente para el régimen democrático.<sup>52</sup>

En torno a lo anterior, Luciano Canfora, en el capítulo “El desterrado: vida errante del caballero Jenofonte”, expone de manera contundente que este socráico literalmente se fugó de Atenas debido al clima de inseguridad que prevaleció tras la guerra civil y a que la amnistía no se aplicaba a los jefes colaboradores de los Treinta; pues, al participar directamente en las masacres, tenían que ser llevados a juicio. Por ende, no es exagerado hablar de “fuga”, ya que el hijo de Grilo decidió irse a causa de que no se sentía seguro en Atenas. A mi juicio ésta es la hipótesis más probable, pues:

1) No sólo ha formado parte de aquel cuerpo militar particularmente comprometido con los Treinta (a pesar de que, curiosamente, él no lo menciona). 2) Los caballeros han cometido auténticos crímenes, a pesar de los atenuantes (“¡eran órdenes!”) y las discriminaciones (“fue Lisímaco el que mató a los campesinos”) que Jenofonte no pierde ocasión de sacar a la luz; en algún caso, como en la matanza de Eleusis, todos estaban involucrados, y no es casualidad que Jenofonte refiera textualmente las palabras de Critias sobre el asunto, apenas acabada la masacre: “era necesario comprometeros”. 3) En este punto, es muy sospechoso el silencio de Jenofonte acerca de la cláusula del acta de pacificación del 403, que excluía de la amnistía los crímenes de sangre. Esta cláusula implicaba que los caballeros no podían estar muy tranquilos, puesto que, al menos los jefes, iban a ser llevados ante el tribunal. 4) Es asimismo sospechoso que ponga la cláusula de la amnistía después del asedio, en Eleusis, a los jefes oligárquicos, con el pretexto de que “estaban enrolando mercenarios”. Llegado el caso, también él se había enrolado con los mercenarios que el tebano Próxeno reclutaba para Ciro. De esta manera se sugiere —más al lector contemporáneo del autor que a la remota posteridad— que Jenofonte se fue porque faltaba en Atenas la mínima seguridad indispensable, a pesar de la amnistía [...]. Por otra parte, la fuga lo sustrajo del clima generado por la dura proclama de Trasíbulo, que refiere con toda precisión. 5) A la luz de todas estas implicaciones personales, latentes o explícitas, el relato que hace Jenofonte de la guerra civil, y sobre todo su conclusión, resulta bastante polémico y hábilmente apologético [...]. Una reconstrucción tan sagaz de los hechos no puede tener otro objeto que la precisa defensa de su propia conducta.

Todo ello deja ver que Jenofonte no albergaba muchas esperanzas de escapar de la acción de la justicia [...]. Sólo era cuestión de tiempo; y suerte había tenido ya de no sucumbir, como los otros jefes oligarcas, en aquel asedio que las crónicas atenienses silencian. Por eso se fue Jenofonte. Un nuevo mundo se habría para él. Un mundo mucho más vasto, incluso en el sentido

<sup>52</sup> Cf. W. E. Higgins, *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, pp. 24 y 150.

geográfico: espacios, masas humanas, caminos, montañas, costumbres desconocidas y lenguas nunca antes oídas.<sup>53</sup>

De tal manera que cuando en la primavera del 399 a. C. el estratega decide no regresar, es porque en Atenas ya había sido sentenciado al exilio. Dicha sanción era la correspondiente a los delitos de sangre; además, en ausencia del imputado, era la única pena aplicable. Por lo tanto no se trataba del “pseudoexilio”, es decir, la autoexclusión de la comunidad a la que queda condenado el ciudadano que se sustrae a un proceso, sino de un verdadero exilio, aprobado como castigo específico para esa clase de delitos que ni siquiera el acta de pacificación del 403 había podido perdonar. No es casual que el historiador, en su crónica del gobierno de los Treinta, guarde silencio sobre aquella cláusula que le atañía directa y personalmente por algo que tal vez en la actualidad se ignora pero que lo impulsaba a marcharse, a dejar atrás las inevitables consecuencias de la guerra civil.<sup>54</sup> Quizá Jenofonte abandonó Atenas en medio de un proceso legal, porque los delitos de sangre se castigaban con el destierro, y es probable que el hijo de Grilo hubiera incurrido en ello mientras militaba con los Treinta.<sup>55</sup>

En un artículo dedicado exclusivamente al controvertido asunto del destierro, José Francisco González Castro coincide con L. Canfora en que seguramente el historiador era un adepto y no de base del gobierno de los Treinta Tiranos, participe en calidad de uno de los tres mil ciudadanos a los que les reconocían derechos políticos, puesto que era un caballero.<sup>56</sup> Para el especialista, la verdadera causa de su destierro se encuentra esbozada en *HG*, II, 4, 26, donde se dice que, durante el régimen de terror, los caballeros “Cayeron también sobre algunos de los exoneos (habitantes de un barrio costero del Ática), mientras iban a sus campos a buscar las provisiones. A estos, Lisímaco el hiparco los degolló, por mucho que hacían súplicas y que la acción les pareció inadmisibles a muchos caballeros”. Este pasaje le permite inferir que Jenofonte se encontraba entre dichos *hippeis* y que trata de deslindarse

<sup>53</sup> L. Canfora, *Una profesión peligrosa*, pp. 40-42.

<sup>54</sup> Cf. *ibid.*, pp. 44-45. Conviene precisar que la amnistía abarcaba a todos los ciudadanos, incluyendo a algunos de los Treinta, los Once y los gobernadores del Pireo, siempre y cuando rindieran cuentas de su actuación durante su oficio en procedimientos llevados a cabo por la democracia restaurada. De esta forma, todos los oligarcas, salvo los cabecillas obtuvieron la amnistía general, mientras a algunos miembros de los Treinta y a sus más estrechos colaboradores se les concedió vivir en Atenas, si se sometían al escrutinio de su conducta durante su cargo. Cabe agregar que hubo algunos exilios posteriores al 401 a. C., decretados contra miembros de los Treinta que habían cometido graves crímenes y creyeron salvarse si no volvían a Atenas, donde serían procesados por asesinato (cf. S. Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy. The politics of expulsion in Ancient Greece*, p. 203).

<sup>55</sup> Cf. L. Canfora, *Storie di oligarchi*, p. 69.

<sup>56</sup> Cf. J. F. González Castro, “El exilio de Jenofonte”, p. 177.

de este hecho cruento.<sup>57</sup> Más tarde, al decretarse la amnistía, se prohibieron las acusaciones contra los Treinta, pero no se perdonó a quienes habían cometido delitos de sangre. A diferencia de Luciano Canfora, José Francisco González opina que el hijo de Grilo no estuvo entre quienes se refugiaron en Eleusis; dado que dicho régimen no le agradaba del todo, incluso los denomina “los sacrílegos Treinta”, ni tampoco aprobaba la intervención directa de Esparta en Atenas.<sup>58</sup>

En suma, el estudioso afirma que la invitación de Próximo fue el pretexto ideal que le permitió a Jenofonte salir precipitadamente de Atenas y no quiso volver a su patria, a pesar de que tuvo varias oportunidades para ello, porque indudablemente tenía serios motivos y temores para no hacerlo. Por ende, su colaboración con los Treinta o su participación en los enfrentamientos bélicos con los que terminó el régimen oligárquico serían la verdadera causa de su exilio.<sup>59</sup>

Finalmente, David Morales considera que Atenas tardó mucho tiempo en levantarle el ostracismo<sup>60</sup> a Jenofonte, debido a su alianza con Esparta en campañas contra su ciudad natal o, posiblemente, ocasionado por algún proceso judicial pendiente.<sup>61</sup>

### *Su estancia en Escilunte*

De acuerdo con Diógenes Laercio:

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, p. 178. Según L. Canfora, al aludir a la masacre de Eleusis y a este episodio en particular, es factible que Jenofonte fuera uno de los hiparcos encargados de ejecutar las órdenes de los Treinta (cf. *Una profesión peligrosa*, pp. 32-36, en la última página afirma que el hijo de Grilo se desempeñaba como hiparco).

<sup>58</sup> Cf. J. F. González Castro, art. cit., p. 179, especialmente n. 5.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, pp. 180-181.

<sup>60</sup> Sobre el término ‘ostracismo’, Claude Mossé explica que “en la asamblea de la sexta pritanía, se efectuaba una votación a mano alzada para saber si el pueblo deseaba ese año una *ostrakophoria*. Si el principio era aceptado, entonces tenía lugar una segunda votación, secreta ésta, para designar al condenado. La segunda votación se hacía sin duda durante la asamblea de la octava pritanía. Para esto se necesitaba un *quorum* de 6000 ciudadanos, para que la medida tuviera un carácter de resolución popular y no de voto partidista. La pena prevista era una *atimía*, es decir, una privación de los derechos políticos y un exilio limitado a diez años. Al cabo de diez años, el culpable podía regresar a Atenas y recobrar sus derechos. En cuanto a sus bienes, él los conservaba también durante su exilio, y en especial podía recibir las rentas”. En otras palabras, el objetivo de esta ley de ostracismo era alejar de la ciudad por un tiempo limitado a todo ciudadano que pudiera albergar la idea de establecer la tiranía para su beneficio (cf. C. Mossé, *op. cit.*, p. 25). De acuerdo con James Holladay, el ostracismo no era un castigo y no implicaba la pérdida de la propiedad o de los derechos, salvo el derecho de permanecer en Atenas durante diez años, a menos que esto fuera revocado específicamente. Dicho autor agrega que esta sanción no acababa con la carrera de un hombre y mucho menos con la de sus descendientes. Varias personas regresaban de su ostracismo gozando de gran influencia política y sus hijos no estuvieron en desventaja a causa del ostracismo de sus padres (cf. J. Holladay, art. cit., pp. 184-185).

<sup>61</sup> Cf. D. Morales T., art. cit., p. 311.

Desde entonces, tras dejar a Agesilao, se fue a Escilunte, una región de Elea que estaba un poco alejada de la ciudad. También lo acompañaba una mujercita de nombre Filesia,<sup>62</sup> según comenta Demetrio de Magnesia, y (sus) dos hijos, Grilo y Diodoro, como afirma Dinarco en su (libro) de apóstasis contra Jenofonte, quienes incluso eran llamados Dióscuros<sup>63</sup> [...] Mas Dinarco sostiene que los lacedemonios le dieron casa y tierra.

No obstante, también dicen que Filópidas el espartiatá le envió como regalo allí mismo, desde Dardania, esclavos prisioneros de guerra, para que dispusiera de ellos como quisiera.<sup>64</sup>

En la *Anábasis*, el propio jefe de los Diez Mil describe cómo era su finca y relata con cierta amplitud cómo pasaba sus días allí. Comenta que, una vez desterrado, residía en Escilunte establecido por los lacedemonios. Posteriormente compró un campo para erigirle un templo a Artemisa, por dicha propiedad corría el río Selinunte. En este sitio había cuantas bestias salvajes sirven para la caza. Luego de construir un altar y un templo en lo sucesivo, gracias al diezmo de los frutos del campo, ofrecía un sacrificio a la diosa, e invitaba a todos los ciudadanos y los vecinos, tanto hombres como mujeres, para que participaran en la fiesta que organizaba. Durante la celebración, sus hijos y los de los demás ciudadanos realizaban una cacería. El terreno se ubicaba entre Lacedemonia y Olimpia a casi veinte estadios del templo de Zeus en Olimpia. En el campo sagrado había una pradera y montañas cubiertas de árboles, apropiadas para criar cerdos salvajes, cabras, bueyes y caballos. Alrededor del templo plantó un bosque sagrado de árboles frutales. El historiador subraya que el templo y la estatua eran una réplica en pequeño del Templo de Artemisa en Éfeso.<sup>65</sup>

En contraste con la imagen bucólica que el propio Jenofonte transmite acerca de sus casi veinte años en Escilunte, considero que son muy oportunas las observaciones de J. K.

<sup>62</sup> Desde el punto de vista de J. K. Anderson, debido a que Diógenes Laercio se refiere a Filesia como “mujercita”, en vez de la esposa del general, se ha sospechado que la obtuvo como parte de un botín de guerra, ya que él no tenía la posibilidad de casarse con una joven ateniense de alcurnia (cf. J. K. Anderson, *op. cit.*, p. 163). Según Sarah B. Pomeroy, Jenofonte habría contraído matrimonio poco antes de abandonar Atenas o durante su corta campaña en Asia Menor (cf. *Xenophon's Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, p. 3). Por mi parte, opino que el uso del diminutivo podría aludir más a la juventud de la muchacha y no precisamente a su clase social o a su calidad de extranjera.

<sup>63</sup> Los Dióscuros eran los dioses emblemáticos de la educación lacedemonia (cf. D. Morales T., art. cit., p. 314). Estas deidades constituían la garantía divina de la diarquía espartana, puesto que tenían distintas cualidades que se complementaban, aunadas conformaban las que debía poseer un buen rey: Cástor sobresalía como soldado y domador de caballos, y Pólux era el mejor púgil, cuya manifestación más notoria se encontraba reflejada en las diversas cicatrices de su cara (cf. Juan Miguel Casillas, “La heroización de Agesilao II: una interpretación ideológico-social de la monarquía lacedemonia”, p. 165).

<sup>64</sup> D. L., II, 52-53: Ἐντεῦθεν εἶσας τὸν Ἀγησίλαον ἦλθεν εἰς Σκιλλοῦντα, χωρίον τῆς Ἡλείας ὀλίγον τῆς πόλεως ἀπέχον. εἶπετο δὲ αὐτῷ καὶ γύναιον ὄνομα Φιλησία, καθά φησι Δημήτριος ὁ Μάγνης, καὶ δύο υἱεῖς, Γρύλλος καὶ Διόδωρος, ὧς φησι Δείναρχος ἐν τῷ πρὸς Ξενοφῶντα ἀποστασίῳ, οἱ καὶ Διόσκουροι ἐπεκαλοῦντο [...] φησὶ δ' ὁ Δείναρχος ὅτι καὶ οἰκίαν καὶ ἀγρὸν αὐτῷ ἔδοσαν Λακεδαιμόνιοι.

Ἄλλὰ καὶ Φυλοπίδαν τὸν Σπαρτιάτην φασὶν αὐτῷ πέμψαι αὐτόθι δωρεὰν ἀνδράποδα αἰχμάλωτα ἐκ Δαρδάνων· καὶ τὸν διαθέσθαι αὐτὰ ὡς ἠβούλετο.

<sup>65</sup> Cf. *An.*, V, 3, 7-13.

Anderson. En primer término, el especialista afirma que los lacedemonios actuaron con una doble intención: al colocar allí a su distinguido general mercenario, en realidad no sólo intentaban recompensarlo, sino que se aseguraban de establecer una avanzada en la frontera de un aliado peligrosamente insubordinado. Esto resulta lógico ya que hasta los atenienses temían que él usara su fama y su habilidad estratégica en contra de ellos mismos, sus compatriotas. En este mismo sentido, llama la atención la manera en que el especialista interpreta el hecho de que, gracias a una invitación, Jenofonte envió a sus hijos para que fueran educados en Esparta, y con esto los espartanos obtuvieron excelentes rehenes para garantizar el buen comportamiento del exiliado ateniense.<sup>66</sup>

Al igual que J. K. Anderson, opino que la estancia del historiador entre los lacedemonios no fue tan idílica como él la describe, sino que por su misma condición de extranjero y hábil estratega, debió tener enemigos entre la élite espartana, pues no siempre Agesilao pudo estar al pendiente de su amigo.

Viene a colación comentar que en general los exiliados son instalados en el exterior o en la periferia, así los lacedemonios decidieron colocar al jefe de los Diez Mil en Escilunte, cerca de Olimpia, a algunos kilómetros de ellos, pues

La naturalización [...] no quería decir necesariamente simbiosis [...], había justificaciones de orden religioso ya que los ciudadanos de origen extranjero no podían participar en los cultos familiares, funerarios y gentilicios que contribuían a la cohesión del cuerpo cívico. Pero había sobre todo razones políticas. Estos exiliados, se sabía bien, sólo tenían una idea en mente, preparar su regreso a su patria: por lo tanto no eran solidarios con los otros ciudadanos y eran sospechosos, además, de activismo político.<sup>67</sup>

### *La última etapa de su vida*

Es Diógenes Laercio quien proporciona mayores datos acerca de lo que pasó después de la temporada en Escilunte:

Y (comentan) que después los eleos marcharon contra Escilunte y, dado que los lacedemonios tardaron, le arrebataron su propiedad.<sup>68</sup> Que cuando sus hijos se retiraron en secreto a Lepreo con algunos sirvientes, también él, Jenofonte, se retiró primero a Élide, y luego a Lepreo junto a sus hijos, y de allí llegó sano y salvo con ellos [invierno del 370/369 a. C.] a Corinto, y en ese

<sup>66</sup> Cf. J. K. Anderson, *op. cit.*, p. 165. Peter Krentz comparte esta opinión al afirmar que, al disponer Agesilao que los hijos de Jenofonte se educaran en Esparta, le concedió al ateniense un honor que también les proporcionó a los lacedemonios rehenes con el fin de garantizar la lealtad del historiador (cf. Xenophon, *Hellenika I-II.3.10*, p. 2).

<sup>67</sup> Marie-Françoise Baslez, *L' étranger dans la Grèce antique*, p. 105.

<sup>68</sup> La derrota espartana en Leuctra en 371 a. C. implicó que Jenofonte abandonara Escilunte.

mismo lugar se estableció. En esta época, puesto que los atenienses habían decidido auxiliar a los lacedemonios, envió a sus hijos a Atenas, a fin de que combatieran a favor de los lacedemonios.<sup>69</sup> Pues incluso habían sido educados allí mismo en Esparta, según afirma Diocles en las *Vidas de los filósofos*. Ciertamente, Diodoro volvió de la batalla sin haber realizado nada brillante, y tuvo un hijo con el mismo nombre de su hermano; mientras Grilo, colocado en la caballería, murió cuando luchaba denodadamente —era la batalla cerca de Mantinea [362 a. C.]—, como señala Éforo en su (libro) XXV, siendo Cefisodoro comandante de la caballería y Agesilao, el general. En esta batalla también cayó Epaminondas. Y se dice que precisamente en aquel momento Jenofonte, que portaba una corona, hacía un sacrificio. Pero al haberse enterado de la muerte (de su hijo) se quitó la corona; entonces, cuando supo que (fue) valerosamente, se la puso de nuevo. Algunos refieren que él no derramó lágrimas, ya que dijo “sé que lo engendré mortal”. Aristóteles afirma que innumerables personas compusieron encomios y un epitafio de Grilo, en parte para dar gracias al padre. También Hermipo en su *Acerca de Teofrasto* sostiene que incluso Isócrates había compuesto un encomio de Grilo. [...] Tal vida tuvo Jenofonte.<sup>70</sup>

En torno a si en verdad regresó a Atenas, Diógenes Laercio remite a Istro, quien afirma que Jenofonte fue desterrado conforme a un decreto de Eubulo, y que volvió según un decreto del mismo,<sup>71</sup> pero no hay más evidencias que confirmen esto.

Por lo que atañe a dónde pasó el historiador sus últimos días, el biógrafo informa:

Y murió, según indica Ctesiclides el ateniense en su registro de los arcontes y de los vencedores olímpicos, en el primer año de la Olimpiada CV [360-356 a. C.], en tiempos del arconte Cali-

<sup>69</sup> De acuerdo con Luciano Canfora, este pasaje indica que su exilio había terminado. De igual forma, considera que las honras fúnebres de Grilo fueron tan solemnes y reiteradas para rendir homenaje a su padre, que permiten inferir la revocación del destierro; lo cierto es que se ignora si regresó a Atenas (cf. *Una profesión peligrosa*, pp. 50-51).

<sup>70</sup> D. L., II, 53-55: Ἡλείους τε στρατευσαμένους εἰς τὸν Σκιλλοῦντα [καὶ] βραδυνόντων τῶν Λακεδαιμονίων ἐξελεῖν τὸ χωρίον. ὅτε καὶ τοὺς υἱέας αὐτοῦ εἰς Λέπρεον ὑπεξελεθὲν μετ' ὀλίγων οἰκετῶν, καὶ αὐτὸν Ξενοφῶντα εἰς τὴν Ἥλιν πρότερον, εἶτα [καὶ] εἰς Λέπρεον πρὸς τοὺς παῖδας, κάκειθεν σὺν αὐτοῖς εἰς Κόρινθον διασωθῆναι καὶ αὐτόθι κατοικῆσαι. ἐν τούτῳ δὲ ψηφισαμένων Ἀθηναίων βοηθεῖν Λακεδαιμονίοις ἔπεμψε τοὺς παῖδας εἰς τὰς Ἀθήνας στρατευσομένους ὑπὲρ τῶν Λακεδαιμονίων. καὶ γὰρ ἐπεπαίδευντο αὐτόθι ἐν τῇ Σπάρτῃ, καθὰ φησι Διοκλῆς ἐν τοῖς Βίοις τῶν φιλοσόφων. ὁ μὲν οὖν Διδώροσ οὐδὲν ἐπιφανῆς πράξας ἐκ τῆς μάχης ἀνασώζεται, καὶ αὐτῷ υἱὸς ὁμώνυμος γίνεται τὰδελεφῶ. ὁ δὲ Γρύλλος τεταγμένος κατὰ τοὺς ἰππέας —ἦν δὲ ἡ μάχη περὶ Μαντίνειαν— ἰσχυρῶς ἀγωνισάμενος ἐτελεύτησεν, ὡς φησιν Ἐφορος ἐν τῇ πέμπτῃ καὶ εἰκοστῇ· Κηφισοδώρου μὲν ἱππαρχόντος, Ἡγησίλεω δὲ στρατηγόντος. ἐν ταύτῃ τῇ μάχῃ καὶ Ἐπαμεινώνδας ἔπεσε. τῆνικαῦτα δὴ καὶ τὸν Ξενοφῶντα φασὶ θύειν ἔστεμμένον· ἀπαγγελοθέντος δ' αὐτῷ τοῦ θανάτου ἀποστεφανώσασθαι· ἔπειτα μαθόντα ὅτι γενναίως, πάλιν ἐπιθέσθαι τὸν στέφανον. ἔνιοι δὲ οὐδὲ δακρῦσαι φασὶν αὐτόν· ἀλλὰ γὰρ εἰπεῖν, “ἦδειν θνητὸν γεγεννηκῶς”. φησὶ δ' Ἀριστοτέλης ὅτι ἐγκώμια καὶ ἐπιτάφιοι Γρύλλου μυριοὶ ὅσοι συνέγραψαν, τὸ μέρος καὶ τῷ πατρὶ χαριζόμενοι. ἀλλὰ καὶ Ἐρμιππος ἐν τῷ περὶ Θεοφράστου καὶ Ἰσοκράτην φησὶ Γρύλλου ἐγκώμιον γεγραφέναι. [...] Καὶ ὁ μὲν βίος αὐτῷ τοιοῦτος.

<sup>71</sup> D. L., II, 59: καὶ Ἴστρος φησὶν αὐτὸν φυγεῖν κατὰ ψήφισμα Εὐβούλου, καὶ κατελεθὲν κατὰ ψήφισμα τοῦ αὐτοῦ. Este economista y político propuso que Jenofonte fuera restituido a su patria cerca del 369 a. C. (*idem*). Eubulo nació hacia finales de la Guerra del Peloponeso (ca. 405 a. C.) y estuvo activo en Atenas sobre todo tras la batalla de Leuctra en 371 a. C. (cf. I. Kichner, *op. cit.*, vol. I, p. 351). En 355 fue propuesto al teórico y, durante los diez años que ocupó dicho cargo, fue una de las tres grandes autoridades de la ciudad, porque de hecho controlaba toda la vida política ateniense (cf. C. Mossé, *op. cit.*, p. 68).

demides, en cuya época también gobernó Filipo, el hijo de Amintas. Y murió en Corinto, como afirma Demetrio de Magnesia, seguramente cuando era ya bastante anciano.<sup>72</sup>

Conviene señalar que Pausanias da otra versión acerca del lugar donde falleció el estratega:

Empero, los intérpretes de Élide decían, por su lado, que los eleos recobraron Escilunte, y que Jenofonte, para que recibiera la tierra de los lacedemonios,<sup>73</sup> fue juzgado en el consejo olímpico, mas, al obtener el perdón de los eleos, vivió sin temor en Escilunte.<sup>74</sup> Y exactamente a poca distancia del templo se mostraba un sepulcro, y la estatua sobre la tumba era de cantera de piedra pentélica; los vecinos afirman que es (la tumba) de Jenofonte.<sup>75</sup>

Antes de concluir esta parte, conviene aclarar que también hay discrepancias sobre el año concreto en que expiró Jenofonte: Orlando Guntiñas Tuñón dice que, aunque A. Lesky sitúa su muerte después del 359 a. C., piensa que quizá se deba rebajar esa fecha; pues en el libro VI de *Helénicas* habla de Tisífono, tirano de Feras del 358 a 355 a. C.<sup>76</sup> De acuerdo con Sarah B. Pomeroy, el historiador pereció en el 356 a. C.<sup>77</sup> Alfredo Palacios Roa sostiene que Jenofonte falleció en Corinto hacia el 355 a. C.<sup>78</sup> Según Peter Krentz, el hijo de Grilo murió después del 355, tomando en cuenta la última fecha mencionada en los *Poroi*, 5, 9, en Corinto o en Escilunte.<sup>79</sup> Carlos García Gual comenta que Jenofonte feneció en Corinto en 355 a. C.<sup>80</sup> Por último, de acuerdo con Robin Waterfield, el autor de la *Anábasis* expiró alrededor del 354 a. C., probablemente en Corinto.<sup>81</sup> En lo personal me adhiero a esta postura en cuanto a la fecha, lo del sitio exacto me parece más incierto.

<sup>72</sup> D. L., II, 59: Κατέστρεψε δέ, καθά φησι Κτησικλείδης ὁ Ἀθηναῖος ἐν τῇ τῶν ἀρχόντων καὶ Ὀλυμπιονικῶν ἀναγραφῇ, ἔτει πρώτῳ τῆς πέμπτῃς καὶ ἑκατοστῆς Ὀλυμπιάδος, ἐπὶ ἀρχοντος Καλλιδημίδου, ἐφ' οὗ καὶ Φίλιππος ὁ Ἀμύντου Μακεδόνων ἦρξε. τέθνηκε δ' ἐν Κορίνθῳ, ὡς φησι Δημήτριος ὁ Μάγνης, ἥδη δηλαδὴ γηραιὸς ἱκανῶς.

<sup>73</sup> Según Pausanias, los lacedemonios le quitaron Escilunte a Élide y luego se la asignaron a Jenofonte.

<sup>74</sup> Posible alusión a la derrota que sufrieron los espartanos en Leuctra.

<sup>75</sup> Paus., V, VI, 6: οἱ δὲ Ἠλείων ἐξηγηταὶ κομίσασθαί τε ἀθῆις Σκιλλοῦντα Ἠλείου ἐλεγον, καὶ Ξενοφῶντα, ὅτι ἔλαβε παρὰ Λακεδαιμονίων τὴν γῆν, κριθῆναι μὲν ἐν τῇ Ὀλυμπικῇ βουλῇ, τυχόντα δὲ παρὰ Ἠλείων συγγνώμης ἀδεῶς ἐν Σκιλλοῦντι οἰκῆσαι. καὶ δὴ καὶ ὀλίγον ἀπωτέρω τοῦ ἱεροῦ μνήμᾳ τε ἐδείκνυτο καὶ τῆς Πεντελῆσίν ἐστι λιθοτομίας εἰκῶν ἐπὶ τῷ τάφῳ εἶναι δὲ αὐτὸ Ξενοφῶντος λέγουσιν οἱ προσοικοῦντες.

<sup>76</sup> Cf. Jenofonte, *Helénicas*, p. 7.

<sup>77</sup> Cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon's Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, p. 5.

<sup>78</sup> Cf. A. Palacios Roa, art. cit., p. 166.

<sup>79</sup> Cf. Xenophon, *Hellenika I-II.3.10*, p. 4.

<sup>80</sup> Cf. Jenofonte, *Anábasis*, p. 11; en p. 15 Carlos García Gual se contradice, pues señala que el historiador murió hacia el 354 a. C.

<sup>81</sup> Cf. R. Waterfield, *op. cit.*, p. 37.

## II. JENOFONTE Y SU PRODUCCIÓN LITERARIA

Diógenes Laercio informa que el historiador compuso cerca de cuarenta libros, que algunos dividen así: la *Anábasis*, *Ciropedia*, *Helénicas* y *Memorables*; *Banquete*, *Económico*, *Sobre la equitación*, *Sobre la caza*, *Hiparco*, *Apología de Sócrates*, *Sobre los ingresos*, *Hierón* o *Sobre el tirano*, *Agésilao* y la *Constitución de los lacedemonios* y la *de los atenienses* (que según Demetrio de Magnesia no es de Jenofonte). El biógrafo agrega que tras apoderarse de los libros de Tucídides, aunque podía suprimirlos, decidió publicarlos para su gloria.<sup>82</sup>

Como se puede apreciar, su vasta producción abarca obras históricas, filosóficas, políticas, éticas y tratados técnicos; es probable que la mayor parte de sus escritos hayan sido compuestos durante su prolongada residencia en Escilunte, pues antes de esto se había desempeñado como un soldado en servicio activo, lo cual no le permitía disponer de suficiente tiempo para la elaboración de su extenso *corpus*. Cabe advertir que establecer la cronología exacta de sus textos es una tarea muy complicada; al menos en lo que concierne a las obras más amplias, es factible imaginar que el autor realizó varias redacciones parciales.<sup>83</sup>

Por mi parte, luego de leer varias composiciones suyas, considero oportuno destacar la notoria riqueza cultural que acumuló gracias a su peculiar estilo de vida; de modo que se pueden detectar al menos tres influencias ideológicas en su pensamiento, las cuales fueron determinantes para que el historiador, con el paso de los años, consolidara su propuesta educativa. Debido a que en la presente tesis quiero rescatar la doctrina de *paideia* que Jenofonte difunde a través de sus opúsculos, clasifico su producción literaria de la siguiente forma: escritos relacionados con su influencia socrática y con Atenas, los alusivos a la influencia espartana, los vinculados con la influencia persa y aquéllos sobre temas varios. Ciñéndome a este criterio a continuación menciono los títulos de sus obras y comento brevemente su contenido.

Antes de seguir, deseo señalar que, por falta de tiempo, en esta investigación me centro únicamente en el análisis de las obras relacionadas con su maestro y su ciudad natal, y dejo para futuros trabajos el estudio de lo concerniente a Esparta y a Persia.

<sup>82</sup> D. L., II, 56-57: Συνέγραψε δὲ βιβλία πρὸς τὰ τετταράκοντα, ἄλλων ἄλλως διαιρούντων· Τὴν τ' Ἀνάβασιν, ἧς κατὰ βιβλίον μὲν ἐποίησε προοίμιον, ὅλης δὲ οὐ· καὶ Κύρου Παιδείαν καὶ Ἑλληνικὰ καὶ Ἀπομνημονεύματα· Συμπόσιόν τε καὶ Οἰκονομικὸν καὶ Περὶ ἵππικῆς καὶ Κυνηγετικὸν καὶ Ἱππαρχικόν, Ἀπολογίαν τε Σωκράτους καὶ Περὶ πόρων καὶ Ἱέρωνα ἢ Τυραννικόν, Ἀγησίλαόν τε καὶ Ἀθηναίων καὶ Λακεδαιμονίων Πολιτείαν, ἣν φησιν οὐκ εἶναι Ξενοφώντος ὁ Μάγνης Δημήτριος. λέγεται δ' ὅτι καὶ τὰ Θουκυδίδου βιβλία λανθάνοντα ὑφελέσθαι δυνάμενος αὐτὸς εἰς δόξαν ἤγαγεν.

<sup>83</sup> Cf. Jesús Lens Tuero, “3. Otros historiadores del v y iv”, en J. A. López Férrez (ed.), *Historia de la literatura griega*, p. 572.

*Escritos relacionados con su influencia socrática y con Atenas*

Si bien Jenofonte tuvo poco contacto personal con Sócrates, eso no impidió que este sabio dejara una profunda huella en él. La gran admiración y el respeto que sentía por el filósofo hicieron que le asignara el papel protagónico en varias de sus obras, mismas que redacta incluso durante su servicio militar y su residencia entre los espartanos.<sup>84</sup>

Es así como elabora la *Apología de Sócrates (Ap.)*. Acerca de esta obra, con probabilidad la escribió en Escilunte, para ello se basó en la literatura socrática que tuvo a la mano, entre las fuentes remite a Hermógenes, Antístenes y Platón; desde antaño se ha puesto en entredicho si se trata de “un Jenofonte plagiaro de Platón o un Platón lector y copista de Jenofonte”.<sup>85</sup> Dicho texto fue la primera contribución del hijo de Grilo a la literatura socrática,<sup>86</sup> sin duda el historiador escogió el relato que más se aproximaba a su propia concepción de Sócrates. En su versión de los hechos, el autor ateniense postula que su maestro mantuvo una actitud altanera ante el tribunal, porque estaba convencido de que la muerte era mejor que el deterioro ocasionado por la vejez. Los discursos que el filósofo pronuncia constituyen sólo una parte del escrito, pues se mezclan con noticias acerca de su conducta antes y después de su juicio. Vale decir que el contenido apologético esbozado en los primeros libros de *Memorables* se encuentra muy bien logrado en esta *Apología*.

Su *Banquete (Symp.)* tal vez es posterior al de Platón. En él se describe el banquete que el acaudalado Calias ofrece para festejar la victoria de su amigo Autólico. El escrito gira en torno a la temática homoerótica, donde se maneja la antítesis entre el amor físico y el amor espiritual. Es interesante ver la opinión que Sócrates manifiesta sobre dicho tema. Si bien esta clase de literatura no era nueva, Jenofonte realiza importantes aportaciones, entre ellas la anticipación de formas literarias que tuvieron gran fuerza en el helenismo, como el mimo de Dionisio y Ariadna.

En mi opinión, las *Memorables (Mem.)* son fundamentales para extraer la imagen que el estratega tenía de su maestro y así recuperar los preceptos educativos que toma y divulga a través de él. A partir de los anacronismos, se puede conjeturar que esta obra fue compuesta en diferentes períodos.<sup>87</sup> Probablemente el historiador empezó a escribirla casi veinticinco años después de la muerte del filósofo, y continuó la redacción durante varios años. Son cuatro libros mediante los cuales intenta defender a Sócrates del ataque que el sofista Polícrates había lanzado contra él. Tanto en esta obra como en otras donde aparece el filósofo

<sup>84</sup> Cf. Sarah Brown Ferrario, *Towards the ‘Great Man’: Individuals and Groups as Agents of Historical Change in Classical Greece*, p. 363.

<sup>85</sup> Fernando Souto Delibes, *La figura de Sócrates en Jenofonte*, p. 48.

<sup>86</sup> Cf. P. E. Easterling y B. M. W. Knox, *Historia de la literatura clásica. I. Literatura griega*, pp. 520-521.

<sup>87</sup> Cf. J. K. Anderson, *op. cit.*, p. 27.

ágrafo el historiador describe a su maestro y transmite los valores que éste inculcaba en sus seguidores tanto con sus palabras como a través de su ejemplo. Al parecer, Jenofonte encontró en el ‘diálogo socrático’ un medio conveniente para expresar sus propias opiniones y, si bien no siempre recuerda exactamente lo que dijo Sócrates sobre un asunto en particular, procura responder como el filósofo lo habría hecho.<sup>88</sup>

El *Económico (Oec.)* es otro opúsculo donde participa su maestro. Tal vez fue redactado cuando Jenofonte tenía entre cincuenta y sesenta años, debió basarse en recuerdos de su juventud, más que en la sociedad contemporánea de Atenas, de la cual estuvo exiliado durante varios años.<sup>89</sup> Es un breve tratado donde se expone cómo se comporta en tiempo de paz el hombre *καλὸς κἀγαθός* representado por Iscómaco. A través de la conversación entre éste y Sócrates Jenofonte define su concepto de *καλοκἀγαθία* y describe varias de sus características primordiales. Resulta interesante observar que el autor le concede una importante función pedagógica a la agricultura, en una época en la cual el trabajo en el campo ya no se consideraba digno de un hombre libre. Por el contrario, el historiador pone de manifiesto que el trabajo rural contribuye a la *paideia* y al desarrollo de las habilidades innatas del individuo; de igual modo, muestra que su adecuado desempeño fomenta la emulación y el deseo de ser mejor.<sup>90</sup> El Sócrates de esta obra elogia la agricultura por ser una actividad placentera, provechosa y buena para el estado físico, para preparar a los hombres con vistas a la guerra, además enseña la justicia, la generosidad y fomenta las artes.<sup>91</sup>

Una vez mencionados los textos donde Sócrates interviene como personaje principal, estimo conveniente referirme a aquellos en los que el historiador alude a Atenas.

Vale la pena hablar del *Hiparco (Eq. Mag.)*, opúsculo redactado hacia el 357 a. C., año en que Atenas vio peligrar sus fronteras.<sup>92</sup> Es un tratado general acerca de la educación y las virtudes del jefe de caballería, cuya relevancia estratégica era más importante en los ejércitos orientales que en los griegos, pues éstos confiaban plenamente en el excelente desempeño de los hoplitas. Uno de los méritos más grandes de Jenofonte se deriva de su competencia militar y ecuestre, por ello no sólo escribió sobre el equino, sino que extendió su estudio al jinete, a la caballería, y al mando de la misma en su acción colectiva, al ser uno de los hombres que se percataron de la importancia de un uso adecuado de esta arma y que intentaron que los demás también lo entendieran.<sup>93</sup> Además, sus campañas en Asia

<sup>88</sup> Cf. *ibid.*, p. 21.

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*, p. 11, n. 1.

<sup>90</sup> Cf. *Oec.*, XXI, 10-11.

<sup>91</sup> Cf. P. E. Easterling y B. M. W. Knox, *op. cit.*, p. 521.

<sup>92</sup> Cf. Carolina Olivares Chávez, *Ética y milicia en Acerca del Hiparco de Jenofonte*, pp. 21-22.

<sup>93</sup> Cabe decir que pocos griegos veían el arma de caballería con tanto interés como lo hacía Jenofonte, pues el sentimiento generalizado era la apatía (cf. I. G. Spence, *The cavalry of Classical Greece. A social and Military History with Particular Reference to Athens*, p. 73). Gracias a sus magníficos consejos técnicos,

Menor y su estrecha relación con los peloponesios le dieron una amplia experiencia bélica y un conocimiento de las prácticas militares de otros estados, por lo que su valor como fuente acerca de la caballería en general y en particular de la caballería griega es considerable.

El historiador compone el *Hiparco* en un tono de asesor militar y perito en cuestiones de la caballería, de táctica y estrategia militar. Pese a que en aquella época había profesores particulares que enseñaban táctica, en Atenas no existía una escuela de guerra oficial, por eso el nivel de preparación de los ciudadanos electos cada año como estrategas era muy bajo. A propósito de esto, es necesario advertir que la caballería ateniense dejaba mucho que desear en cuanto a su nivel de actualización, lo cual repercutió en su eficiencia y eficacia; puesto que la opinión ciudadana era que “ella se distinguía más en las grandes cabalgatas procesionales (sobre todo en las Panateneas) que en las batallas, y el servicio militar prestado a caballo estaba considerado como exento de peligros”.<sup>94</sup> De esta cita se puede inferir que, además de la hostilidad, imperaba la desconfianza hacia los *hippeis*. Hay que subrayar que la importancia de disponer de una fuerza de caballería propia es una constante en los escritos de este autor.<sup>95</sup>

En el libro VII del *Hiparco*, Jenofonte refleja la situación que vivía su ciudad natal, la amenaza de una invasión beocia, y trata de dar consejos que en verdad le ayuden a salir airosa; frente a esta situación hay dos probables respuestas: a) que la caballería ateniense

---

expuestos en sus obras ecuestres, el historiador promueve la transición de aficionado a profesional (cf. Simon Hornblower y Toni Spawforth, *El mundo griego 479-323 a. C.*, p. 200).

<sup>94</sup> R. Maisch-F. Pohlhammer, *Instituciones griegas*, p. 147.

<sup>95</sup> En la *Anábasis*, Clearco advierte la desventaja que implica el que los enemigos tengan muchísimos y muy buenos jinetes; mientras ellos carecen de jinetes aliados (cf. *An.*, II, 4, 6). Más tarde, cuando Jenofonte es uno de los estrategas, aunque trata de minimizar el problema para no desmoralizar a sus hombres, en el fondo reconoce los inconvenientes de no tener soldados de caballería (cf. III, 2, 18); razón por la cual se da a la tarea de organizar un cuerpo ecuestre (cf. III, 3, 19-20). Al dividirse el contingente en tres, el hijo de Grilo comandaba 1400 hoplitas, 300 peltastas y 40 jinetes (cf. VI, 2, 16), y, puesto que la sección al mando de los arcadios no tenía caballería, sufrió grandes embates a manos de los tracios (cf. VI, 3, 6-7).

Por otro lado, en *Memorables*, III, 3, 1-15, hay un diálogo entre Sócrates y un hiparco recién electo, donde el filósofo busca la reorganización militar ateniense y centra su atención en la caballería; para emprender una verdadera campaña con el fin de dotar a Atenas de un buen ejército ecuestre, en un momento donde era apremiante la necesidad se introducir cambios (cf. Jean Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, p. 105). Conviene decir que esta obra fue escrita luego de la batalla de Leuctra (hacia el 369 a. C.), cuando Tebas era enemiga de Atenas, en ese entonces Jenofonte, reconciliado con sus compatriotas, intenta reformar el espíritu público y desea imperiosamente convertir a su patria en una potencia militar (cf. *ibid.*, p. 104).

De igual forma en la *Ciropeida*, Ciro el Viejo reflexiona acerca de la necesidad que tienen los persas de dotarse de un contingente de caballería propio; porque se percata de que su ejército es superado por los medos de Cixares provistos de ella, por lo cual proyecta y consigue una caballería persa (cf. *Cyr.*, I, 3, 15, y IV, 3, 3-23).

Para otros ejemplos de la importancia de la fuerza de caballería, cf. *Ag.*, I, 23-24, y *Hell.*, III, 4, I, 1, 6. En el *Económico* también se trata el asunto marcial, pues Iscómaco se jacta de cuidar su propio adiestramiento hípico-militar (cf. *Oec.*, IX, 11-20, e *Hipparch.*, III, 7 en cuanto a ejercicios similares).

irrumpa en territorio enemigo, no obstante, reconoce la superioridad de los adversarios y el riesgo que implicaría invadirlos; por eso aconseja la prudencia, ya que si el hiparco intentara irrumpir sin el resto de la ciudad, se expondría a ambos peligros con su sola caballería.<sup>96</sup>

b) Los enemigos invaden territorio ateniense, si los rivales hicieran esto, no vendrían solos sino con un ejército ecuestre y con hoplitas aliados, aparte de sus propias fuerzas de caballería e infantería.<sup>97</sup> A esto hay que añadir algo que no menciona el historiador, porque sus contemporáneos lo saben de sobra: la caballería beocia es una de las mejores de toda Grecia y ya en otras ocasiones los ha derrotado. Ante este desolador panorama, Jenofonte expone con claridad cuáles serían las posibles funciones de los *hippeis* atenienses. La sugerencia de aceptar mercenarios y el buen concepto en que los tiene evocan el pasado del autor, pues él mismo fue un mercenario en Asia Menor.

La inminencia del peligro hace que confíe en que todos seguirán sus indicaciones al pie de la letra, al reconocer su autoridad y su experiencia en el ámbito hípico-militar;<sup>98</sup> por eso siempre se muestra optimista. En cuanto al objetivo didáctico que el historiador persigue, considero que a través de la personalidad del hiparco Jenofonte aplica el concepto de la *καλοκἀγαθία* al ámbito castrense.

Por último, viene al caso hablar de la *Constitución de los atenienses (Ath.)*, obra que sin ser de él, coincide con su idea de que la democracia había cometido muchos excesos.<sup>99</sup> En este escrito se alude a la educación ateniense.

Dejo hasta aquí este rubro, pues en el Capítulo III me referiré a la propuesta educativa que Jenofonte plantea a través de los paradigmáticos personajes atenienses de su maestro Sócrates, Iscómaco y del hiparco.

### *Escritos relacionados con la influencia espartana*

En el *Hiparco*, el estratega reconoce con franqueza el influjo espartano en lo relativo al ejército ecuestre, pues dice: “sé que los lacedemonios comenzaron a tener buena reputación en lo concerniente a la caballería, después de que aceptaron jinetes extranjeros. Y en las otras ciudades, en todas partes, veo que la caballería extranjera goza de buena reputación”.<sup>100</sup>

<sup>96</sup> Cf. *Hipparch.*, VII, 2.

<sup>97</sup> Cf. *ibid.*, VII, 2.

<sup>98</sup> Cf. *ibid.*, IX, 2: “La recomendación más sabia es cuidar que se realice lo que se sabe que es bueno”, estimo que con estas palabras el escritor destaca su propia autoridad y su competencia militar.

<sup>99</sup> Cf. J. K. Anderson, *op. cit.*, p. 42.

<sup>100</sup> Cf. *Hipparch.*, IX, 4. Gracias a su propia afirmación y a la lectura de varias de sus obras de índole histórico-militar, es lógico pensar que alude también a los persas, quienes tenían en alta estima la práctica de la equitación.

Estas palabras adquieren mayor relevancia al recordar que conoce las prácticas espartanas gracias a que vivió y luchó entre los espartanos; sin embargo, dicha influencia no se restringe al aspecto bélico, sino que va más allá.

Conviene precisar que, luego del triunfo espartano en la Guerra del Peloponeso, varios atenienses se interesaron en la cultura del pueblo vencedor, para tratar de superar el individualismo y otros vicios que aquejaban a Atenas; es así como en el s. IV a. C. se estudia apasionadamente a Esparta.<sup>101</sup> Viene al caso agregar que la amarga experiencia política de la democracia ateniense influyó de manera decisiva para que este caballero deseara entrar en contacto con esta ciudad, con sus dirigentes y con su régimen político, que en aquella época tenía un poder casi ilimitado sobre Grecia.<sup>102</sup> El historiador es el mejor representante de los filolaconios existentes en los círculos aristocráticos griegos, admira en dicha *polis* muchos aspectos que considera como la solución a varios problemas esenciales de Atenas.<sup>103</sup>

Traigo a colación que Jenofonte dejó su ciudad natal en 401 a. C. para incorporarse como mercenario en el ejército de Ciro el Joven, aspirante al trono de Persia. Durante esa expedición y las posteriores campañas en Asia, tuvo la oportunidad de tratar a numerosos espartanos, entre ellos al rey Agesilao II, por quien sintió una gran admiración. Vale la pena señalar que según varios especialistas a fines del 390 a. C., cuando Esparta y Atenas estaban en guerra, el estratega fue desterrado por sus compatriotas acusado de filolaconismo. Pasó su exilio en Esparta y convivió con los lacedemonios durante casi veinte años, de modo que tuvo tiempo suficiente y, sobre todo, datos de primera mano para redactar la *Constitución de los lacedemonios*. Por ser un testigo presencial y conocer en persona a varios espartanos ilustres, su obra es la mejor fuente sobre las instituciones sociales, políticas y militares de tan singular pueblo.<sup>104</sup> Cuando el historiador llega a Lacedemonia, tras la fallida intentona del príncipe persa y la desastrosa experiencia con los Diez Mil, ve que Esparta personifica el estado ideal del soldado.<sup>105</sup> Desde ese momento reconoce en la educación espartana un valor universal, porque más que una simple ciudad la considera una escuela de frugalidad, de resistencia, de templanza, en una palabra, de virtud.<sup>106</sup> Con respecto a esto, conviene

<sup>101</sup> Cf. M. A. Galino, *Historia de la educación. Edades antigua y media*, p. 129.

<sup>102</sup> Cf. W. Jaeger, *Paideia*, III, p. 201.

<sup>103</sup> Cf. *ibid.*, p. 217. Desde antaño varios estudiosos han destacado las tendencias filoespartanas del historiador, por ejemplo David Morales T., en *op. cit.*, p. 318.

<sup>104</sup> Cf. S. B. Pomeroy *et al.*, *La antigua Grecia*, p. 162. Desde el 399 a. C. en adelante Jenofonte, como mercenario al servicio de Esparta, estuvo en contacto con generales y hombres de estado espartanos —desde 396 a. C. con el propio rey Agesilao— y así utilizó la información que obtuvo directamente para componer sus libros (cf. J. K. Anderson, *op. cit.*, p. 66).

<sup>105</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, III, p. 217.

<sup>106</sup> Cf. Pierre Roussel, *Sparte*, p. 212. Esparta encarnaba el ideal aristocrático, al ser gobernada por caballeros educados desde la infancia para servir a los intereses comunes, no por políticos ambiciosos que mal aconsejaban al populacho (cf. J. K. Anderson, *op. cit.*, p. 43).

mencionar que Jenofonte toma como punto de referencia a dicha *polis* al plantear su ideal educativo.

En la *Constitución de los lacedemonios (Lac.)*, Jenofonte aclara desde el inicio que él observó personalmente *in situ* a los espartiatas.<sup>107</sup> Con probabilidad él redactó este opúsculo durante su estancia en Escilunte, con base en el epílogo se piensa que fue elaborado hacia el 369 a. C.; en este escrito, que consta de quince libros, el autor se refiere a la forma en que los espartanos educaban a sus hijos. En dicha obra pone de manifiesto su fascinación con la ἐγκράτεια espartana y su cuidado del cuerpo.<sup>108</sup> Señala que los lacedemonios educan a los jóvenes de tal modo que rivalicen en virtud, así se esfuerzan por alcanzar la perfección humana (ἀνδραγαθία).<sup>109</sup> Según él, Licurgo estipuló que los hombres ya no tan jóvenes practicasen la caza.<sup>110</sup> El ateniense subraya que en dicha *polis* los ciudadanos obedecen a las autoridades y a las leyes al pie de la letra y de manera expedita.<sup>111</sup> Destaca que el legislador logró que los espartanos consideren preferible una muerte gloriosa a una vida llena de oprobio.<sup>112</sup> Acerca de la milicia, Jenofonte reconoce que, al lado de los lacedemonios, los demás son meros improvisados; ya que ellos son los únicos maestros en asuntos bélicos.<sup>113</sup> El autor admira a Licurgo debido a que cuidó que incluso durante la vejez los espartanos se esfuerzen por alcanzar la καλοκἀγαθία.<sup>114</sup> Alaba la sabiduría del legislador quien estableció públicamente que todos tenían que practicar todas las virtudes, y enfatiza que Esparta aventaja a todas las demás *poleis* en virtud, dado que sólo allí se practica públicamente la *kalokagathía*.<sup>115</sup> El historiador admite que todos alaban las normas de Licurgo, pero ninguna ciudad las imita.<sup>116</sup>

Pese a lo arriba señalado, a Jenofonte no se le escapa la decadencia que vivían los espartanos contemporáneos suyos; esto lo comenta casi al final de su opúsculo. Desde su perspectiva, a diferencia de sus ancestros, ahora los lacedemonios se preocupan por gobernar a las demás ciudades, para recibir adulaciones y ser víctimas de la corrupción.<sup>117</sup> En la

<sup>107</sup> Cf. *Lac.*, I, 1.

<sup>108</sup> Cf. *ibid.*, II, 3-5. En IV, 6, el historiador aclara que los espartanos tienen la obligación de mantenerse en buenas condiciones físicas; posteriormente retoma la importancia que le daba el legislador al ejercicio y las medidas que implementó al respecto (cf. V, 8-9). Para más alusiones en torno a la relevancia que tenía en Esparta el ejercicio físico, cf. VII, 3; XII, 5. En V, 3-7, se refiere de nuevo a la ἐγκράτεια y a los recursos que ideó Licurgo para que su pueblo no cayera en los excesos de la ebriedad y de la glotonería.

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, IV, 2-5.

<sup>110</sup> Cf. *ibid.*, IV, 7.

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 1-5.

<sup>112</sup> Cf. *ibid.*, IX, 1. Se trata del amor a la patria llevado al heroísmo (cf. M. A. Galino, *op. cit.*, p. 137).

<sup>113</sup> Cf. *ibid.*, XIII, 5.

<sup>114</sup> Cf. *ibid.*, X, 1.

<sup>115</sup> Cf. *ibid.*, X, 4.

<sup>116</sup> Cf. *ibid.*, X, 8.

<sup>117</sup> Cf. *ibid.*, XIV, 1.

actualidad ambicionan riquezas y se interesan más por obtener el mando que por ser dignos de él.<sup>118</sup> Ahora los griegos, que antaño les ofrecían comandarlos, se unen para evitar que los espartanos vuelvan a regirlos.<sup>119</sup> Por último, el autor reconoce que a todas luces los lacedemonios ya no obedecen al dios ni a las leyes de su ilustre legislador.<sup>120</sup>

Además de la obra ya mencionada, considero que —principalmente a partir de la *Anábasis* y del *Agésilao*— es manifiesto que Jenofonte se inclina a favor de varias virtudes espartanas, representadas por hombres cuyo don de mando causaron una honda impresión en él; dichas personalidades contribuyeron en cierta medida a que el autor ateniense definiera su ideal educativo.

Acerca de la *Anábasis* (*An.*) es probable que Jenofonte la redactara en su período de madurez, durante su permanencia en Escilunte; se trata de uno de sus primeros textos donde plasma sus reflexiones y sus recuerdos de aquella marcha heroica por lejanas tierras persas.<sup>121</sup> En ella el autor relata su experiencia personal:<sup>122</sup> da testimonio de que todo jefe competente, con auténtico don de mando y provisto de un buen ejército puede realizar una proeza como la que él llevó a cabo al dirigir el retorno de los Diez Mil, cuando él tenía cerca de treinta años. Vale la pena aclarar que esas tropas estaban integradas por hombres de la peor calaña, ambiciosos, intrigantes, oportunistas, desleales. Al parecer, en un principio Jenofonte firmó su obra con el pseudónimo de Temistógenes de Siracusa.<sup>123</sup> De acuerdo con Plutarco, el historiador recurrió a un pseudónimo para lograr que su relato fuera más verosímil, al hablar de sí mismo en tercera persona.<sup>124</sup>

Después de leer este texto, resulta evidente que admira a Clearco, jefe de los mercenarios griegos y exiliado espartano que personificaba todos los atributos bélicos de un buen líder,

<sup>118</sup> Cf. *ibid.*, XIV, 4-5.

<sup>119</sup> Cf. *ibid.*, XIV, 6.

<sup>120</sup> Cf. *ibid.*, XIV, 7.

<sup>121</sup> Cf. Jenofonte, *Anábasis*, p. 11. En p. 23, Carlos García Gual afirma que Jenofonte escribe sus recuerdos personales de la expedición, a más de veinte años, apoyándose tal vez en algunos apuntes o en un diario de viaje.

<sup>122</sup> Desde la primavera de 401 hasta marzo de 399 a. C., Jenofonte vivió los años más complicados de su vida, en continua alerta, con cotidianos sobresaltos y riesgos desconocidos, una odisea por las tierras hostiles de Asia, cruzando desiertos y montes, por la Armenia invernal, al frente de la larga columna de los Diez Mil (cf. *ibid.*, p. 26).

<sup>123</sup> Cf. A. Lesky, *op. cit.*, p. 648.

<sup>124</sup> Plut., *De glor. Ath.*, 345 E: Ξενοφῶν μὲν γὰρ αὐτὸς ἑαυτοῦ γέγονεν ἱστορία, γράψας, ἃ ἐστρατήγησε καὶ κατῴρθωσε καὶ Θεμιστογένη περὶ τούτων συντετάχθαι τὸν Συρακόσιον, ἵνα πιστότερος ἢ διηγούμενος ἑαυτὸν ὡς ἄλλον, ἐτέρῳ τὴν τῶν λόγων δόξαν χαριζόμενος. A propósito de esto, *HG*, III, 1, 2: Θεμιστογένει τῷ Συρακοσίῳ γέγραπται. De acuerdo con Gilbert Murray: “es fácil imaginar que el ‘pseudónimo’ era una precaución técnica contra la posible συκοφαντία dictada por la situación legal de Jenofonte. Era ἄτιμος —un desterrado que se hallaba fuera de la ley—. Le estaba prohibido λέγειν καὶ γράφειν (hablar y escribir) en el sentido legal de las palabras en Atenas [...] ¿Cuál era la situación de un libro escrito por un hombre de esta clase? ¿Debía ser quemado como los de Protágoras? ¿O podía el librero ser perseguido por publicarlo? Sin duda fue muy prudente, en relación con las formalidades legales, el hacer pasar el libro bajo el salvocon-

pero que dejaba mucho que desear en el trato personal, ya que siempre era duro y cruel.<sup>125</sup> Este hombre es un modelo de férrea disciplina; casi desde el inicio de la expedición de los Diez Mil, se ganó la confianza de los soldados y de Ciro el Joven. Cuando el príncipe persa murió a manos de su hermano Artajerjes II, él asumió el mando de las tropas, porque era el único que tenía la suficiente sensatez para dirigirlos, puesto que los demás eran unos inexpertos.<sup>126</sup>

Tras el asesinato de este rudo general, Jenofonte tuvo estrecho vínculo con el lacedemonio Quirísofo, ya que ambos asumieron el mando de los mercenarios. Viene al caso subrayar la etimología de este nombre, que sin duda alude a la destreza espartana para el robo.<sup>127</sup> Él era de Lacedemonia y fue mandado llamar por Ciro para que se desempeñara como estratega,<sup>128</sup> no cayó en la emboscada de los cinco principales líderes griegos porque había ido a una aldea en busca de víveres.<sup>129</sup>

En la *Anábasis* el historiador acepta abiertamente —y con cierto dejo de tristeza— la primacía de Esparta en los asuntos bélicos, al declinar al cargo de jefe único de los Diez Mil; luego de agradecer su designación, argumenta:

el hecho de que vosotros me hayáis elegido como jefe, habiendo entre nosotros un lacedemonio, me parece que no es conveniente para vosotros, pues ello sería motivo de que obtuviérais más difícilmente lo que necesitáis de los lacedemonios. Por lo que a mí concierne, considero que esto no es muy seguro. Porque veo que no dejaron de hacer la guerra a mi patria hasta que consiguieron que la ciudad entera reconociera a los lacedemonios como sus guías. Una vez que reconocieron esto, al instante cesaron las hostilidades y ya no prolongaron el asedio de la ciudad. Por consiguiente, si yo, al ver esto, pensara en la medida de mis posibilidades, anular su autoridad, temo que demasiado pronto sería castigado.<sup>130</sup>

---

ducto de un nombre que no comprometiera” (G. Murray, *op. cit.*, p. 354). En torno a este asunto, Luciano Canfora afirma que durante su exilio Jenofonte usó este recurso para difundir sus escritos, cuyos principales destinatarios eran los atenienses y luego el público ‘panhelénico’. Gracias al pseudónimo realizaba su sutil e infatigable labor de autodefensa (cf. *Una profesión peligrosa*, p. 47).

<sup>125</sup> Cf. *An.*, II, 6, 12.

<sup>126</sup> Cf. *ibid.*, II, 2, 5.

<sup>127</sup> El caballero ateniense, al hablar de “acciones furtivas” y la importancia que tienen en la guerra, dice a su colega: “Pues yo, al menos, Quirísofo, he oído decir que vosotros, los lacedemonios, cuantos integráis los Iguales, os ejercitáis en el robo desde niños y que no es vergonzoso, sino honroso robar cuanto la ley no prohíbe. Y para que robéis con el máximo celo y procuréis no ser vistos, está establecido por la ley entre vosotros que, si sois sorprendidos robando, se os azote. Ahora, pues, tienes una excelente oportunidad de demostrar tu educación y de vigilar que no nos atrapen, apoderándonos por sorpresa de la montaña, de modo que no recibamos golpes” (*ibid.*, IV, 6, 14-15, sigo la traducción de Gredos). En cuanto al valor pedagógico que los espartanos le concedían al hecho de entrenar a los pequeños en el robo, cf. *Lac.*, II, 6-9.

<sup>128</sup> Cf. *An.*, I, 4, 3.

<sup>129</sup> Cf. *ibid.*, II, 5, 37.

<sup>130</sup> Cf. *ibid.*, VI, 1, 26-28.

El *Agésilao* (*Ag.*) es un escrito tardío, compuesto después de la muerte de dicho gobernante, en 360 a. C. Esta obra contiene el encomio de Agésilao II, rey espartano a quien tanto apreció Jenofonte y bajo cuyas órdenes combatió durante varios años; en el ámbito bélico dirigió exitosamente campañas militares contra los persas y otras *poleis* griegas, como Tebas y Atenas.<sup>131</sup> Dicha obra es el ejemplo más temprano de biografía moralizante que se conserva. Por su forma, semeja un discurso fúnebre, que inicia con la alabanza de los ancestros del héroe, su patria, su reino, y las pruebas de aptitud para gobernar; prosigue con un esbozo de su carrera y termina con la enumeración de sus cualidades.<sup>132</sup> A mi juicio, a través de sus líneas se pueden detectar varias virtudes recurrentes en la propuesta pedagógica de Jenofonte.

En la *Anábasis*, el hijo de Grilo comenta que, al regresar de su expedición con Ciro el Joven, de inmediato se enroló con los espartanos que luchaban al lado de Agésilao en pro de la libertad de los griegos de Asia Menor, y volvió a Grecia con él.<sup>133</sup> Al respecto, Diógenes Laercio añade que le transfirió los mercenarios de Ciro y disfrutó de su amistad en sumo grado.<sup>134</sup>

Luego de leer el encomio, encuentro que Jenofonte califica a su amigo como un varón perfecto (τελέως ἀνὴρ ἀγαθὸς ἐγένετο).<sup>135</sup> El autor asevera que este soberano consideraba que a la realeza no le convenía la molición sino la *καλοκάγαθία*.<sup>136</sup> En síntesis, el escritor ateniense enfatiza que dicho rey demostró que “la fuerza corporal envejece, pero no decae el vigor del alma de los hombres buenos, pues él nunca se cansó de buscar la grandeza de una gloria espléndida mientras el cuerpo pudo soportar el vigor de su alma”.<sup>137</sup> Es así como el estratega realiza la caracterización del monarca ideal y contribuye a propagar la imagen del “noble espartano”.<sup>138</sup> Desde mi punto de vista, sostengo que, de entre los lacedemonios, este hombre fue quien más peso tuvo en la ideología de Jenofonte.

<sup>131</sup> Cf. D. Morales T., *art. cit.*, p. 315.

<sup>132</sup> Cf. J. K. Anderson, *op. cit.*, p. 167.

<sup>133</sup> Cf. *An.*, V, 3, 6. En 399 a. C., el historiador se unió a los espartanos para liberar a las ciudades jonias del yugo persa. Más tarde, en 396 a. C., se puso a las órdenes de Agésilao, quien, al igual que el príncipe persa Ciro, era desde su punto de vista un líder ejemplar. Jenofonte y otros mercenarios griegos regresaron a Grecia en 395/394 a. C., cuando Agésilao venció a los atenienses y a sus aliados en la batalla de Coronea, en Beocia (cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon's Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, pp. 3-4).

<sup>134</sup> Cf. D. L., II, 51-52; el biógrafo afirma que en ese tiempo los atenienses lo sentenciaron al destierro por laconismo.

<sup>135</sup> Cf. *Ag.*, I, 1. El jefe de los Diez Mil alude a Agésilao como un hombre perfecto, que encarnó los mejores aspectos del ideal de mando de Jenofonte, tales como la piedad, la bondad, la austeridad, el buen juicio y, en resumen, el total autodomínio como la base del arte del mando. Dichas cualidades viriles, que son los valores tradicionales del mundo épico y espartano, también se despliegan profusamente en la genial descripción del mundo persa del autor ateniense (cf. D. Morales T., *op. cit.*, pp. 315-316).

<sup>136</sup> Cf. *Ag.*, XI, 6.

<sup>137</sup> Cf. *ibid.*, XI, 14.

<sup>138</sup> Cf. J. Lens Tuero, *art. cit.*, p. 577.

*Escritos relacionados con la influencia persa*

Es pertinente señalar que a partir de la Guerra del Peloponeso se rompieron todos los límites de las πόλεις, ya que se establecieron alianzas entre varias ciudades y también entre pueblos (naciones); de manera que ya no era posible mantener los prejuicios antipersas, pues la ciudad no podía rechazar la aportación de otros hombres, que al igual que ella tuvieron su esplendor y su cultura. Se necesitará trabajar para fundir ambas experiencias históricas: esto es lo que Jenofonte se propone.<sup>139</sup>

A grandes rasgos, el historiador retoma varios elementos culturales persas, como el sistema militarista, su sobrio estilo de vida basado tanto en la práctica de la continencia y de la obediencia como en el fortalecimiento físico, el respeto a las leyes, el amor a la patria y a la verdad<sup>140</sup> y también la importancia dada al buen ejemplo. Gracias a la *Anábasis* y a la *Ciropedia* es posible vislumbrar los valores que Jenofonte adopta de este pueblo.

Debido al relato de sus penalidades como mercenario en territorio persa, la *Anábasis* constituye una valiosa fuente para conocer su punto de vista acerca de esta gente, a causa de la imagen que aporta de Ciro el Joven. En términos generales, sólo los seis primeros libros aluden a la subida propiamente dicha, después sigue la descripción de la batalla de Cunaxa y con posterioridad narra la retirada hacia el Mar Negro y el destino final de las tropas mercenarias entregadas a Tibrón. Sobre todo en el libro I se hace patente que Jenofonte sentía una fuerte admiración por Ciro el Joven.<sup>141</sup> Pese a la brevedad de su trato, este príncipe dejó tan buena impresión en el estratega, que se refiere a él como el hombre más apto para reinar y el más digno de gobernar entre los persas que sucedieron a Ciro el Viejo.<sup>142</sup> Señala que fue el más amado entre los griegos y entre los bárbaros.<sup>143</sup> Cuando el joven sucumbe en el enfrentamiento con su hermano, perecen combatiendo a su lado todos sus amigos y compañeros de mesa, lo cual constituye la máxima prueba de cuánto lo apreciaban;<sup>144</sup> por desgracia no pudo demostrar plenamente sus cualidades como gobernante, ya que murió cuando apenas comenzaba su campaña para apoderarse del trono.

<sup>139</sup> Cf. Antonio M. Scarcella, *La letteratura della Grecia Antica. II-L'età attica*, p. 197. A pesar de que muchos escritores griegos vieron en el aqueménida, enemigo nacional, el prototipo del tirano brutal, por encima de toda ley, otros autores, y a veces ellos mismos, elogiaron esa ideología (cf. André Aymard y Jeannine Auboyer, *Oriente y Grecia antigua*, vol. 1, p. 245).

<sup>140</sup> En este sentido, Ahuramazda ordena amar la verdad y odiar el engaño (cf. A. Aymard y J. Auboyer, *op. cit.*, vol. 1, p. 251).

<sup>141</sup> Este personaje encarna el paradigma perfecto de la más alta *kalokagathía*. Es un modelo cuyo propósito es estimular a la imitación y demostrar a los griegos que la verdadera virtud varonil y la nobleza en el modo de pensar y de actuar no son exclusivas de la raza griega (cf. W. Jaeger, *op. cit.*, III, p. 206).

<sup>142</sup> Cf. *An.*, I, 9, 1.

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, I, 9, 28.

<sup>144</sup> Cf. *ibid.*, I, 9, 30. De acuerdo con Sócrates, habla muy bien de un gobernante el hecho de que su gente lo obedezca de buena gana y permanezca con él incluso en los momentos de sumo peligro, tal como lo

Cabe añadir que el príncipe persa era un hábil administrador,<sup>145</sup> por eso mismo apreciaba y alentaba a quien tenía esta cualidad.<sup>146</sup> En el *Económico*, Jenofonte en boca de Sócrates relata el encuentro entre Ciro el Joven y Lisandro. Al ver el asombro que el lacedemonio muestra ante el vergel, el muchacho le dice que él mismo diseñó y distribuyó todo, incluso él mismo plantó varios árboles;<sup>147</sup> ya que nunca comía sin antes haber sudado al practicar algún ejercicio militar, agrícola o esforzándose en algo.<sup>148</sup> Es preciso destacar que los nobles persas asociaban su faceta de soldados con la de agricultor; para el jefe de los Diez Mil ambas actividades desempeñan una función altamente pedagógica, de allí la trascendencia de su agricultor ideal.<sup>149</sup> Con el fin de demostrar que la agricultura es una actividad muy recomendable, Sócrates afirma que el rey persa se ocupa con entusiasmo tanto de la agricultura como de la guerra, porque son dos de las actividades más nobles y necesarias.<sup>150</sup> Más adelante explica la forma en que el rey logra que sus súbditos mantengan sus tierras bien cultivadas;<sup>151</sup> el filósofo asegura que el famoso Ciro se enorgullecía de cultivar la tierra y mejorarla, así como de ser un guerrero.<sup>152</sup> Por último, el autor hace que su maestro sostenga que si el muchacho hubiera vivido más habría sido el mejor gobernante, como dio varias muestras cuando emprendió la lucha contra su hermano, logrando la adhesión de muchos soldados del bando enemigo.<sup>153</sup>

Sin duda la obra que aporta más detalles sobre las costumbres y la antigua educación persa es la *Ciropedia* (*Cyr.*).<sup>154</sup> Al respecto, no se sabe la fecha exacta ni el lugar donde Jenofonte compuso esta novela histórica basada en la vida de Ciro el Viejo. En dicha obra

---

hicieron los amigos de Ciro el Joven, quienes lucharon a su lado mientras vivió y murieron defendiendo su cadáver (cf. *Oec.*, IV, 19).

<sup>145</sup> Cf. *An.*, I, 9, 19, y *Oec.*, IV, 20-25.

<sup>146</sup> Cf. *An.*, I, 9, 19.

<sup>147</sup> Cf. *Oec.*, IV, 22.

<sup>148</sup> Cf. *ibid.*, IV, 24.

<sup>149</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, III, p. 224. Según el estudioso, “en esta asociación de las virtudes y el concepto de deber del guerrero y del agricultor reside el ideal cultural de Jenofonte” (*idem*).

<sup>150</sup> Cf. *Oec.*, IV, 4.

<sup>151</sup> Cf. *ibid.*, IV, 8-16.

<sup>152</sup> Cf. *ibid.*, IV, 17.

<sup>153</sup> Cf. *ibid.*, IV, 18. Quizá el historiador intentó incrementar el prestigio de su amigo, al mostrar a Sócrates hablando con aprecio de él (cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon's Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, p. 18).

<sup>154</sup> El estratega afirma que ‘averiguó datos’, pudo haberlo hecho durante su expedición con Ciro el Joven (cf. *An.*, I, 1, 6). Este texto aporta muchos elementos persas auténticos, unos proceden de sus recuerdos y, otros, de sus lecturas, particularmente de Heródoto. En cuanto a las similitudes entre varias cualidades persas y espartanas, cabe decir que las tendencias aristocrático-guerreras de Jenofonte cuyo primer modelo es Esparta, tiene un segundo paradigma en la educación persa (cf. W. Jaeger, *op. cit.*, III, p. 213). Viene al caso mencionar que la imagen de Ciro el Viejo presentada por el autor, más que la de un persa, es la de un espartano inclinado a las artes y la belleza, al modo de un ateniense (cf. M. A. Galino, *op. cit.*, p. 194). El historiador atribuye a los persas ciertas cualidades espartanas que él tenía en alta estima [cf. J. A. López Férrez (ed.), *Historia de la literatura griega*, p. 577]. Desde mi punto de vista, no se trata de meros calcos, sino que,

—una de las que mayor repercusión ha tenido en la tradición clásica— se compendian las principales ideas educativas del historiador. Se trata de una novela filosófica y política donde los preceptos socráticos se ponen en práctica aplicándolos a la formación del príncipe perfecto, y en la que se evoca a Sócrates a través del filósofo maestro de Tigranes, condenado a muerte y ejecutado injustamente.<sup>155</sup>

Con clara finalidad didáctica, el historiador a lo largo de ocho libros describe los momentos específicos de la vida de Ciro el Viejo que juzga más relevantes, para ello destaca la educación y la conducta de su protagonista. En el epílogo, al igual que en la *Constitución de los lacedemonios*, el autor compara el glorioso pasado con la actual decadencia persa. El personaje de Ciro el Viejo resulta trascendente a causa de que este jefe de Estado, que vivió en el s. VI a. C., encarna la *paideia* ideal sin ser griego: “Es el fin de la tradicional distinción estricta entre griegos y bárbaros. Es la apertura helenística más allá de la Hélade [...] Jenofonte combina acertadamente la *kalokagathía* griega con la *areté* persa”.<sup>156</sup>

Debido a que Ciro el Viejo ha sido muy estudiado, me limito a decir que en esta obra Jenofonte lo define concretamente como un varón *καλὸς κἀγαθός*,<sup>157</sup> y en el *Económico* dice que fue el rey más famoso que haya existido.<sup>158</sup> Así, la *Ciropedia* es una biografía idealizada como paradigma ético y pedagógico donde el autor utiliza un argumento de temática oriental cuya verdad histórica está supeditada a otros objetivos. En suma, dicho soberano es el modelo, la figura ideal, el ejemplo de virtud y comportamiento humanos.<sup>159</sup>

No obstante la profunda admiración que el estratega muestra hacia ambos Ciros, al igual que hizo con Atenas y con Esparta, con franqueza señala que los persas contemporáneos suyos distan mucho del comportamiento virtuoso de sus ancestros. Con base en su experiencia con los Diez Mil, sostiene que a causa de su impiedad ya nadie confía en ellos. Argumenta que ni siquiera los generales que seguían a Ciro el Joven lo hacían, pues sólo acudieron al llamado de Artajerjes II al evocar la antigua fama persa, pero ya que estuvieron ante él, los persas obedeciendo a su Rey los degollaron e hicieron perecer a muchos expedicionarios.<sup>160</sup> Desde la perspectiva del historiador, el declive se debe a que ahora ellos

---

al convivir con hombres de ambos pueblos, Jenofonte observó que realmente había virtudes comunes a unos y otros, virtudes dignas de ser tomadas en cuenta para practicarlas.

<sup>155</sup> Cf. Q. Cataudella, *op. cit.*, p. 205.

<sup>156</sup> Cf. *Cyr.*, III, 1, 38-39. Ver también Ricardo Rovira Reich, *Ideario de civilitas en Jenofonte* [en línea].

<sup>157</sup> Cf. *Cyr.*, I, 3, 1. En IV, 1, 24 el autor se refiere a este noble persa como *ἀνδρὸς καλλίστου καὶ ἀρίστου, καὶ τὸ μέγιστον, ἀπὸ θεῶν γεγονότος*. También en los medos es posible encontrar un hombre “bello y bueno” (cf. I, 4, 27). En otro pasaje se menciona claramente que los persas se preocupan por la *kalokagathía* (cf. I, 6, 7). Abradatas, el esposo de Pantea, también es *καλὸς κἀγαθός* (cf. V, 1, 6). Para más alusiones a la *καλοκάγαθία* persa, cf. VIII, 3, 27-28.

<sup>158</sup> Cf. *Oec.*, IV, 16; en XII, 20, Iscómaco menciona al Gran Rey.

<sup>159</sup> Cf. José Vela Tejada, *Jenofonte 4/5* [en línea].

<sup>160</sup> Cf. *Cyr.*, VIII, 8, 3.

premian a los traidores y no a quien se destaca por su conducta virtuosa;<sup>161</sup> con esto han provocado que todos los pueblos de Asia sean impíos e injustos, son más inmorales que antes; además, a los persas ya no les interesa servir en su ejército, de modo que es posible irrumpir libremente en su territorio.<sup>162</sup> Se han olvidado de practicar el ejercicio físico<sup>163</sup> y la ἐγκράτεια, pues sucumben ante la comida, la bebida y la vida muelle y lujosa propia de los medos.<sup>164</sup> El autor menciona en concreto que desde que el rey Artajerjes II y su gente fueron derrotados por el vino, ya no practican ni fomenta la caza;<sup>165</sup> no aprenden ni practican la equitación,<sup>166</sup> y ya no les enseñan a los niños la justicia, ahora gana quien paga más.<sup>167</sup> Los persas actuales se distinguen por su injusticia y la codicia.<sup>168</sup> En lo concerniente a la guerra el ejército está lleno de gente ajena a esta actividad, son más los acompañantes y servidores del rey que los efectivos militares;<sup>169</sup> todos evitan el combate cuerpo a cuerpo,<sup>170</sup> y frente al abandono de la actividad bélica, los persas recurren a los mercenarios griegos tanto para sus contiendas internas como para atacar a otros pueblos.<sup>171</sup> En suma, los persas y los pueblos afines a ellos son más impíos con sus dioses, más irrespetuosos con sus parientes, más injustos con los demás y más cobardes en los ejercicios militares.<sup>172</sup>

Hasta aquí en cuanto a Persia atañe.

### *Escritos sobre temas varios*

En cuanto a las *Helénicas* (HG), Jenofonte debió redactar los dos primeros libros luego de su servicio con Ciro el Joven y Agesilao.<sup>173</sup> A lo largo de siete libros el autor continúa la obra de Tucídides; los acontecimientos que relata van del 411 a. C. hasta la batalla de Mantinea en 362 a. C. En este escrito el historiador transmite una visión filoespartana; conviene añadir que su interpretación es moralizante, porque los dioses castigan la conducta impía.<sup>174</sup> En resumen, las *Helénicas* son la fuente principal para el siglo IV a. C.

<sup>161</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 8, 4.

<sup>162</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 8, 5-7.

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 8, 8.

<sup>164</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 8, 9-10 y 15-17.

<sup>165</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 8, 12.

<sup>166</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 8, 13 y 19.

<sup>167</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 8, 13.

<sup>168</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 8, 18.

<sup>169</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 8, 20-21.

<sup>170</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 8, 22-23.

<sup>171</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 8, 26.

<sup>172</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 8, 27.

<sup>173</sup> Cf. J. K. Anderson, *op. cit.*, p. 71.

<sup>174</sup> Cf. J. Lens Tuero, art. cit., p. 572.

Por lo que toca al *Hierón (Hier.)*, tampoco se conoce la fecha exacta ni el lugar donde el autor compuso este tratado. En este opúsculo aparece la antítesis del hombre καλὸς κἀγαθός. Gracias a la conversación entre el tirano siciliano y el poeta Simónides, el historiador expone su ideología acerca de la mejor manera de gobernar y de conducirse en calidad de ciudadano común y corriente. En general, se establece un contraste entre la vida dedicada a la política y la consagrada a la sabiduría. En el último párrafo Jenofonte señala con exactitud cuál debe ser el comportamiento del príncipe.<sup>175</sup>

Me parece importante destacar que Leo Strauss reivindica el interés filosófico de la obra del estratega ateniense; pues, con base en este tratado y en los estudios que realizó sobre el autor antiguo, el filósofo moderno intenta demostrar que la filosofía clásica de cuño socrático hace mayores aportaciones al fenómeno político que la ciencia social contemporánea.<sup>176</sup> Según el especialista, hoy se desdeña a los clásicos sencillamente “porque ya no somos capaces de entenderlos”.<sup>177</sup> De acuerdo con L. Strauss, la ciencia política clásica y en especial la socrática se orientaba por la perfección del hombre o por cómo deben vivir los hombres, y culminaba con la descripción del mejor orden político.<sup>178</sup> Para el erudito, Jenofonte a todas luces es un filósofo político.

En torno a *Sobre la equitación (Eq.)*, cabe decir que se complementa tanto con el *Hiparco* que se torna difícil afirmar cuál fue escrito primero.<sup>179</sup> Este opúsculo en concreto aborda el tema de la elección y el cuidado de los caballos, así como del arte de montarlos. Es un manual práctico y serio del propietario del caballo; al parecer circuló ampliamente en Atenas.<sup>180</sup> Por último, conviene añadir que los escritos hípicos contienen la esencia de las lecciones que el historiador les dio a sus hijos en Escilunte.<sup>181</sup>

<sup>175</sup> Cf. *Hier.*, 11, 15.

<sup>176</sup> Cf. L. Strauss, *op. cit.*, p. 10.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>178</sup> Cf. *ibid.*, p. 44, n. 5.

<sup>179</sup> Cf. Senofonte, *Ipparchico. Manuale per il comandante di cavalleria*, pp. XIII-XIV. Conviene decir que hay distintas posturas al respecto; por ejemplo, Serena Salomone piensa que el *Hiparco* es una continuación y ampliación del Περὶ ἵππικῆς, pues allí (XI, 10) se había destacado la necesidad, en las paradas religiosas, de un entendimiento perfecto del escuadrón entero, de una colaboración altruista y muy estrecha entre el caballo y el caballero (cf. S. Salomone, “Letteratura, tradizione e novità tattico-strategique nello *Hipparchikos* di Senofonte”, p. 197). Con todo, es oportuno recordar que la última línea del Περὶ ἵππικῆς remite al *Hiparco*.

<sup>180</sup> Cf. I. G. Spence, *op. cit.*, p. 72. A propósito de la trascendencia y la vigencia de sendos trabajos, viene al caso el comentario de Juliet Clutton-Brock: “It is from this period that the earliest written accounts of riding and the management of horses in Europe survive, including the works of Xenophon who lived from 430 to 354 B. C. Philip of Macedon (the father of A. the Great) followed the advice of Xenophon in the equipping and training of his cavalry and even today there is much that can be learned from his author and soldier’s *Treatise on Horsemanship*” (J. Clutton-Brock, *A natural History of domesticated Mammals*, p. 109). En lo que se refiere al *Hiparco*, varias tácticas sugeridas por Jenofonte fueron recordadas en la guerra griega contemporánea (cf. I. G. Spence, *op. cit.*, p. xxiv).

<sup>181</sup> Cf. J. K. Anderson, *op. cit.*, p. 183.

Por lo que concierne a *Sobre los ingresos (Vect.)*, el opúsculo, que consta de seis libros, aborda el tema de las finanzas públicas, en él se proponen varias medidas, entre las cuales destacan: fomentar la afluencia de forasteros domiciliados en Atenas e imponerles una fuerte tasa; llevar a trabajar a las minas de Laurión a 10000 esclavos tomados en arrendamiento, etcétera. Resulta interesante ver la forma en que Jenofonte incorpora el ideario socrático al pensamiento económico de su época. En líneas generales el autor recomienda buscar la autarquía económica, así como la austeridad y la moderación en los gastos, dado que con esto se mejorarían las finanzas.<sup>182</sup>

Resta hablar de *Sobre la caza (Cyn.)*, escrito de autoría incierta. Contiene las normas relativas a la elección y al amaestramiento de los perros, y da consejos acerca de la caza de la liebre. Conviene subrayar que en aquel tiempo era una opinión común el que la cacería contribuía significativamente en el proceso educativo de los jóvenes.<sup>183</sup> A propósito de esto, es preciso recordar que los personajes más sobresalientes de Jenofonte se distinguen por practicar la caza y ser excelentes en ello.<sup>184</sup>

### Valoración estilística

Desde antaño la lengua y el estilo de Jenofonte despertaron gran admiración, principalmente a causa de su dulzura, pero junto con ésta los gramáticos y críticos literarios antiguos también apreciaron su sencillez y sus recursos estilísticos, factores que hicieron posible que sus obras gozaran de buena aceptación en la época del aticismo y lograran subsistir durante la etapa oscura.

Dionisio de Halicarnaso pensaba que Jenofonte era uno de los escritores dignos de imitar, alababa su agradable estilo, su elección de finos e impresionantes temas históricos, así como sus adaptaciones literarias.<sup>185</sup>

<sup>182</sup> Cf. José Vela Tejada, *Jenofonte 1/5* [en línea].

<sup>183</sup> Cf. A. Lesky, *op. cit.*, p. 651.

<sup>184</sup> Por sólo mencionar algunos casos, hay que recordar que los efebos persas salen de caza con el rey, porque “este es el ejercicio más auténtico para el entrenamiento bélico” (*Cyr.*, I, 2, 10). Gracias a la cacería de animales mayores, educan a los jóvenes en el arte del engaño y de la ventaja fraudulenta; para que no lastimen a sus amigos y demás personas, pero alistándolos para la guerra (cf. I, 6, 29).

<sup>185</sup> Cf. Dion. Hal., *Comp.*, VI, 10, 4: ἡ τοῦ Σωκρατικοῦ Ξενοφώντος ἡδέως μὲν ὡς ἐνι μάλιστα, οὐ μὴν καλῶς γ’ ἐφ’ ὅσον ἔδει. Este autor menciona a Jenofonte entre los historiadores dignos de ser imitados (*Pomp.*, IX, 3, 1): περὶ Ἡροδότου τε καὶ Θουκυδίδου καὶ Ξενοφώντος καὶ Φιλίστου καὶ Θεοπόμου (τούτους γὰρ ἐκκρίνω τοὺς ἄνδρας εἰς μίμησιν ἐπιτηδειοτάτους) τάδε γράφω. De igual modo, Dionisio de Halicarnaso piensa que Jenofonte está entre los filósofos a quienes hay que imitar (*De Imit.*, IX, 4, 2): Μιμητέον δὲ \*\*μάλιστα Ξενοφόντα καὶ Πλάτωνα τῶν τε ἡθῶν χάριν καὶ τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς μεγαλοπρεπείας. En otro pasaje alude a la *Ciropedia*, a la *Anábasis* y a las *Helénicas*, y comenta con cierta amplitud más detalles estilísticos de Jenofonte, cf. *Pomp.*, XI, 4.1-4.

Diógenes Laercio comenta que este prolífico autor fue llamado la “Musa ática” debido a la dulzura de su lenguaje.<sup>186</sup>

Por su parte, Hermógenes de Tarso hablaba extensamente del estilo de Jenofonte y afirmaba que se distinguía por su sencillez; también aludía a algunos pasajes de la obra del autor ateniense donde usa la “dulzura” y la “grandeza”. En general, sostenía que este autor era puro y nítido como ningún otro, y que se complacía en expresiones ingeniosas y agudas, además utilizaba mucha elegancia para ser un estilo simple y sin artificio. Elogiaba la manera en que imitaba caracteres de almas simples y naturales.<sup>187</sup>

La claridad y la sencillez de su lenguaje, así como la moralidad convencional plasmada en sus obras hicieron que sus escritos fueran útiles a los romanos, pues los usaban como textos escolares.<sup>188</sup> De acuerdo con este orden de ideas, Cicerón opinaba que el estilo de Jenofonte se caracterizaba por ser más dulce que la miel, además de ligero y agradable, incluso lo llamaba “la voz de las musas”.<sup>189</sup> Quintiliano compartía esta opinión y subrayaba su *iucunditas inadfectata*.<sup>190</sup> Tácito también destacaba la “dulzura” del historiador.<sup>191</sup>

Basten estos ejemplos acerca de cómo fue valorado en la Antigüedad el estilo de Jenofonte.

### *Tradicón de sus obras*

Catón el Censor lo leyó y lo tuvo en alta estima; pues el método con el que inicia su *Re Rustica* hace sospechar que incluyó en sus estudios el *Hiparco* y *Sobre la equitación*.<sup>192</sup>

Por su lado, Luciano lo consideró un historiador imparcial,<sup>193</sup> mientras Diógenes Laercio, en el siglo III, lo catalogó entre los tres grandes socráticos, al lado de Platón y de Antístenes.<sup>194</sup>

<sup>186</sup> II, 57: ἐκαλεῖτο δὲ καὶ Ἀττικὴ Μοῦσα γλυκύτητι τῆς ἑρμηνείας.

<sup>187</sup> Περὶ ἰδεῶν λόγου, II, 12, 43-46: καθαρὸς δὲ καὶ εὐκρινῆς εἶπερ τις ἕτερος ὁ Ξενοφῶν, δριμύτησι δὲ καὶ ὀξύτησι χαίρων, ὧν τὴν φύσιν ἐν τῷ περὶ γλυκύτητός τε καὶ ἀφελείας εἰρήκαμεν. Para mayores datos en torno al estilo de Jenofonte, cf. el extenso comentario de Hermógenes de Tarso, Περὶ ἰδεῶν λόγου, II, 12, 22-73.

<sup>188</sup> Cf. J. K. Anderson, *op. cit.*, p. 4.

<sup>189</sup> *Or.*, IX, 32: “Nactus sum etiam qui Xenophontis similem esse se cuperet, cuius sermo est ille quidem melle dulcior, sed a forensi strepitu remotissimus”. *Or.*, XIX, 62: “Xenophontis voce Musas quasi locutas ferunt”.

<sup>190</sup> *Inst.*, X, 1, 82: “Quid ego commemorem Xenophontis illam iucunditatem inadfectatam, sed quam nulla consequi adfectatio possit?”

<sup>191</sup> *Dial.*, 31, 6: “Xenophon iucunditatem”.

<sup>192</sup> Cf. Xenophon, *Scripta minora*, 1946, p. xi.

<sup>193</sup> *Hist. conscr.*, 39: Ξενοφῶν [...] δίκαιος συγγραφεύς.

<sup>194</sup> Cf. D. L., II, 47.

En cuanto a la recepción que la obra jenofonteá tuvo en el mundo romano, es preciso señalar que, en uno de sus escritos, Cicerón recomienda ampliamente la lectura de varias obras de Jenofonte.<sup>195</sup> El Arpinate hace varias referencias a la *Ciropedia*: sostiene que Escipión el Africano siempre leía al jefe de los Diez Mil y menciona cuál era su pasaje favorito;<sup>196</sup> en otra ocasión deplora que sus contemporáneos lean con asiduidad esa novela en lugar de las memorias de Marcus Escaurus;<sup>197</sup> de igual manera, lamenta que sus contemporáneos estudien a los grandes hombres de la historia griega, los héroes de Jenofonte, en lugar de los famosos romanos.<sup>198</sup> No obstante, el propio Cicerón en calidad de gobernador y comandante en jefe en Cilicia, declara que puso la *Ciropedia* en práctica.<sup>199</sup> A lo largo de su vasta producción literaria, el Arpinate menciona otros textos del historiador, tales como el *Económico*<sup>200</sup> y los escritos socráticos.<sup>201</sup>

Los opúsculos de este autor ateniense ejercieron tanta influencia en Arriano de Nicomedia, distinguido soldado, administrador y amigo del emperador Adriano que, inspirado en *Sobre la caza* y en la *Anábasis*, compuso sus propias obras bajo el pseudónimo de Jenofonte el Joven. De acuerdo con Arriano, antes de la batalla de Isos, Alejandro el Grande animaba a sus hombres al evocar las victorias del hijo de Grilo:

Y también se dice que (Alejandro Magno) traía a la memoria a Jenofonte y al mismo tiempo a sus Diez Mil, que de ningún modo (eran) ni una multitud, ni semejantes a ellos mismos (los macedonios) ni siquiera en dignidad; ni tenían una caballería como la tesalia ni la beocia o la peloponesia, ni la macedonia o la tracia, ni cuanta otra caballería tuviesen dispuesta ellos mismos; ni arqueros ni honderos, excepto pocos cretenses o rodios, quienes incluso al encontrarse en peligro fueron preparados rápidamente por Jenofonte. No obstante, ellos (los Diez Mil) pusieron en fuga

<sup>195</sup> *Cat. M.*, XVII, 59: “multas ad res perutiles Xenophontis libri sunt; quos legite quaeso studiose, ut facitis”.

<sup>196</sup> *Tusc.*, II, 62: “Itaque semper Africanus Socraticum Xenophontem in manibus habebat, cuius in primis laudabat illud, quod diceret eosdem labores non esse aeque grauis imperatori et militi, quod ipse honos laborem leuiorem faceret imperatorium”. El pasaje al que alude Escipión se encuentra en *Cyr.*, I, 6, 25.

<sup>197</sup> *Brut.*, XXX, 112: “at Cyri vitam et disciplinam legunt, praeclaram illam quidem, sed neque tam nostris rebus aptam nec tamen Scauri laudibus anteponebam”.

<sup>198</sup> *Tusc.*, V, 99: “Persarum a Xenophonte victus exponitur, quos negat ad panem adhibere quicquam praeter nasturcium”. Para ver la alusión que este orador hace a la figura de Agesilao, cf. *De Or.*, III, xxxiv, 139.

<sup>199</sup> *Fam.*, IX, 25: “Παιδείαν Κύρου, quam contrieram legendo, totam in hoc imperio explicavi”. Para otras alusiones directas a esta obra, cf. *Cic.*, *Cat. M.*, IX, 30, y XXII, 79-81, donde evoca las palabras que Ciro el Viejo pronunció antes de morir.

<sup>200</sup> Cf. *Cat. M.*, XVII, 59. Cicerón afirma que él tradujo esta obra en su juventud (*Cic.*, *Off.*, II, 87): “Res autem familiaris quaeri debet iis rebus, a quibus abest turpitudine, conseruari autem diligentia et parsimonia, eisdem etiam rebus augeri. Has res commodissime Xenophon Socraticus persecutus est in eo libro, qui *Oeconomicus* inscribitur, quem nos, ista fere aetate cum essemus, qua es tu nunc, e Graeco in Latinum conuertimus”.

<sup>201</sup> Tanto en *Brut.*, LXXXV, 292, 8, como en *De Or.*, II, 58, se refiere al Sócrates jenofonteo; mientras en *Cat. M.*, XIV, 46, habla expresamente del *Banquete* de Jenofonte.

al rey con todo su ejército cerca de Babilonia misma, y llegaron a vencer a cuantos pueblos los atacaron a lo largo del camino, mientras bajaban al Ponto Euxino.<sup>202</sup>

Para Eunapio, el historiador es el único de los filósofos que engalanó la filosofía tanto con palabras como con actos, también se preocupó por fomentar mediante sus escritos las virtudes morales y él mismo puso el ejemplo al distinguirse en su práctica; de igual forma, comenta que a través de su ejemplo inspiró a varios jefes militares, entre ellos a Alejandro Magno.<sup>203</sup>

Durante el Renacimiento Jenofonte gozó de gran fama, conviene señalar que Maquiavelo lo cita más que a cualquier otro autor antiguo, salvo a Tito Livio. En *The Prince* y en *Discourses*, II, 2.1, el político italiano menciona ocho veces a Jenofonte, y es el único escritor al que llama por su nombre. En uno de estos pasajes recomienda la lectura de la *Ciropedia* y en otro sugiere leer el *Hierón*.<sup>204</sup>

Posteriormente, su valor como historiador y modelo de pureza ática disminuyó, pues la apreciación de su producción literaria ha estado sujeta a varios prejuicios vigentes hasta hoy; porque cuando se realiza una lectura de sus opúsculos, a menudo sus escritos históricos son comparados con los de Tucídides, y los filosóficos, con aquéllos de Platón. En consecuencia, su obra dejó de gozar de tan alta estima, al recibir severas críticas.

En general, se cree que es un pensador superficial, cuyas críticas carecen de profundidad. Por citar algunos ejemplos, F. H. Sandbach opina que Jenofonte era un ilustrado y bien intencionado exponente de ideas usuales, pero se queda en comentarios superficiales.<sup>205</sup>

<sup>202</sup> II, VII, 8-9: Λέγεται δὲ καὶ Ξενοφώντος καὶ τῶν ἅμα Ξενοφώντι μυρίων ἐς μνήμην ἐλθεῖν, ὡς οὐδὲν τι οὔτε κατὰ πλῆθος οὔτε κατὰ τὸ τὴν ἄλλην ἀξίωσιν σφίσις ἐπεικότες, οὐδὲ ἰπέων αὐτοῖς παρόντων Θεσσαλῶν, οὐδὲ Βοιωτῶν ἢ Πελοποννησίων, οὐδὲ Μακεδόνων ἢ Θρακῶν, οὐδ' ὅση ἄλλη σφίσις ἵππος ζυντέτακται, οὐδὲ τοξοτῶν ἢ σφενδονητῶν, ὅτι μὴ Κρητῶν ἢ Ῥοδίων ὀλίγων, καὶ τούτων ἐν τῷ κινδύνῳ ὑπὸ Ξενοφώντος αὐτοσχεδιασθέντων, οἱ δὲ βασιλέα τε ζῆλον πάσῃ τῇ δυνάμει πρὸς Βαβυλῶνι αὐτῇ ἐτρέψαντο καὶ ἔθνη ὅσα ἄλλα κατιόντων ἐς τὸν Εὐξείνιον πόντον καθ' ὁδὸν σφίσις ἐπεγένετο νικῶντες ἐπήλθον. En I, XII, 3, Arriano comenta con claridad que gracias a la *Anábasis*, Jenofonte dio a conocer su hazaña con los Diez Mil y la perpetuó en la memoria de la humanidad, al describir sus vivencias en tierras hasta entonces ignotas: ὁπότε καὶ ἡ τῶν μυρίων σὺν Κύρῳ ἄνοδος ἐπὶ βασιλέα Ἀρταξέρξην καὶ τὰ Κλεάρχου τε καὶ τῶν ἅμα αὐτῷ ἀλόντων παθήματα καὶ ἡ κατάβασις αὐτῶν ἐκεῖνων, ἦν Ξενοφῶν αὐτοὺς κατήγαγε, πολὺ τι ἐπιφανέστερα ἐς ἀνθρώπους Ξενοφώντος ἕνεκά ἐστιν ἢ Ἀλέξανδρος τε καὶ τὰ Ἀλεξάνδρου ἔργα.

<sup>203</sup> Eunap., VS, I, 1, 1: Ξενοφῶν ὁ φιλόσοφος, ἀνὴρ μόνος ἐξ ἀπάντων φιλοσόφων ἐν λόγοις τε καὶ ἔργοις φιλοσοφίαν κοσμήσας (τὰ μὲν ἐς λόγους ἔστι τε ἐν γράμμασι καὶ ἠθικὴν ἀρετὴν γράφει, τὰ δὲ ἐν πράξεσιν τε ἦν ἄριστος, ἀλλὰ καὶ ἐγέννα στρατηγούς τοῖς ὑποδείγμασιν· ὁ γοῦν μέγας Ἀλέξανδρος οὐκ ἂν ἐγένετο μέγας, εἰ μὴ Ξενοφῶν) καὶ τὰ πάρεργά φησι δεῖν τῶν σπουδαίων ἀνδρῶν ἀναγράφειν.

<sup>204</sup> Para más detalles al respecto, cf. Paul J. Rasmussen, *Maquiavelli's Critique of Xenophon: a Study in the Foundations of Modern Political Theory*, pp. 6-7.

<sup>205</sup> Cf. F. H. Sandbach, "Plato and the Socratic Work of Xenophon", in P. E. Easterling and B. M. W. Knox (eds.), *The Cambridge History Of Classical Literature*, vol. I, p. 480. Cf. también Peter Hunt, *Slaves, Warfare, and Ideology in the Greek Historians*, p. 145.

Para J. K. Anderson, en sus obras históricas Jenofonte comete equivocaciones y omisiones, también despliega sus prejuicios, aunque su parcialidad hacia Esparta ha sido censurada en exceso por sus críticos. Sin embargo, reconoce que es un excelente narrador y, si bien no ofrece una profunda reflexión sobre el comportamiento humano, aporta algunos buenos retratos individuales, y agrega que sus historias contienen diversos incidentes que ilustran su concepción de ‘conducta honorable o indecorosa’, y los estándares según los cuales los considera valiosos.<sup>206</sup> Mientras, en opinión de Marta Sordi, otros estudiosos modernos han criticado la inconsistencia de su pensamiento filosófico, negándole su calidad de historiador: se le acusa de tener tendencia filoespartana, de incoherencia metodológica, de que no comprendió los principales sucesos de su tiempo, entre otras cosas.<sup>207</sup>

Todo parece indicar que únicamente sus tratados técnicos, en especial los relacionados con la hípica, gozan de una incuestionable aceptación; pues a través de ellos da noticia de las prácticas que prevalecían en la Atenas de sus días y, con base en sus experiencias personales, propone nuevas acciones encaminadas a un óptimo desempeño del jinete, del hiparco y de la caballería. Es preciso señalar que en lo concerniente a la equitación y a la guerra, Jenofonte es la fuente primordial, ya que desde antaño se le ha considerado toda una autoridad en dichas áreas.<sup>208</sup>

Pese a lo anterior, es oportuno enfatizar que en años recientes los estudios en torno a este autor ateniense han resurgido. Por mencionar un caso entre muchos, conviene decir que W. E. Higgins describe a Jenofonte como un escritor muy irónico, que astutamente se percataba de las discrepancias entre la apariencia y la realidad.<sup>209</sup> De acuerdo con Jesús Lens Tuero, lo más sugestivo de su obra es que se adelanta al período helenístico, ya que amplía el horizonte geográfico al interior de Asia, busca el prototipo del monarca ideal, e introduce en los escritos histórico-políticos una temática que, en el caso de Jenofonte, se puede llamar socrática: la exaltación del *πρόνοος* y de la práctica de la *ἄσκησις*, de la sabiduría práctica y de las virtudes sociales.<sup>210</sup>

De entre los especialistas modernos que hacen un llamado a la revaloración del *corpus* del historiador, coincido con Luis E. Navia en que “en suma era un hombre inteligente e ingenioso, perceptivo y analítico, [...] valiente e infatigable, recto y justo”;<sup>211</sup> para demostrar

<sup>206</sup> Cf. J. K. Anderson, *op. cit.*, p. 2.

<sup>207</sup> Cf. M. Sordi, “Senofonte”, en *Dizionario degli scrittori Greci e Latini. Volume terzo. Pet-V*, p. 1998.

<sup>208</sup> Cf., entre otros, la opinión de E. C. Marchant, en Xenophon, *Scripta minora*, p. viii. Ver también a Paul Cloché, quien lo considera “l’ancêtre de la cavalerie moderne”, en *Le monde grec aux temps classiques (500-336 avant J. C.)*, p. 537. I. G. Spence se refiere a él como el “principal informante”, en *op. cit.*, pp. xxi, xxiii y xxv.

<sup>209</sup> Cf. W. E. Higgins, *op. cit.*, pp. xi-xv, y 1-20.

<sup>210</sup> Cf. J. Lens Tuero, art. cit., p. 579.

<sup>211</sup> Cf. L. E. Navia, *op. cit.*, pp. 66-67.

que este discípulo de Sócrates no fue el mediocre que varios piensan, enumera la diversidad de géneros literarios que cultivó y señala su habilidad innovadora.<sup>212</sup> En este mismo sentido va el comentario de Domingo Plácido Suárez, filólogo clásico y experto en historia antigua, quien dice lo siguiente:

Como fuente para el conocimiento de su época, Jenofonte se encuentra en una situación privilegiada, gracias tanto a la variedad de sus escritos como al hecho preciso de ofrecernos diversos tipos de reflexión, historiográfica, sobre el final y las consecuencias de la Guerra del Peloponeso, filosófica, en torno a los movimientos más importantes desde el punto de vista intelectual, económica, acerca de la situación resultante del final del segundo intento del imperio por parte de Atenas, y política, al preocuparse por el papel del individuo en los momentos previos al desarrollo de las monarquías helenísticas. Ello permite formar una idea global sobre la compleja realidad de la primera mitad del siglo IV a. C.<sup>213</sup>

De igual modo, John Dillery, sobre todo a partir de las *Helénicas*, ha contribuido a una mejor comprensión del historiador y de sus ideas.<sup>214</sup> Bernhard Huss añade que Jenofonte no cita textualmente a otros autores, sino que reacomoda los elementos que toma de ellos según sus propias necesidades, con la finalidad de crear nuevas obras de arte que son sencillamente “jenofónicas”.<sup>215</sup>

Coincido plenamente con Sarah Brown Ferrario en que, aunque Jenofonte era ateniense de nacimiento y discípulo intelectual de Sócrates, a causa de sus peripecias personales trascendió las fronteras de su patria: su servicio como mercenario en el intento fallido de Ciro el Joven por destronar a su hermano Artajerjes, rey de Persia; así como el comandar a los Diez Mil de Cunaxa a Jonia en 401/400 a. C.; su servicio con Agesilao, rey de Esparta; su exilio de Atenas en castigo por participar en el bando espartano durante la batalla de Coronea; y su residencia de casi veinte años en Escilunte, en el Peloponeso, todo esto dejó su impronta en su producción literaria.<sup>216</sup>

Por lo que a mí concierne, considero que este autor se distingue por su gran capacidad de aprender de sus propias experiencias y también de las ajenas.<sup>217</sup> Además, es lógico

<sup>212</sup> En cuanto al talento de Jenofonte, este autor supo adaptar sus ideas y transmitir las a través de innovadoras formas literarias, tales como la novela histórica (cf. V. Gray, “Xenophon’s *Symposium*: The Display of Wisdom”, p. 60).

<sup>213</sup> D. Plácido Suárez, “Economía y Sociedad: Polis y Basilea, los fundamentos de la reflexión historiográfica de Jenofonte [en línea]”, p. 135.

<sup>214</sup> Cf. J. Dillery, *Xenophon and the History of His Times*, 1995.

<sup>215</sup> Cf. B. Huss, “The Dancing Sokrates and the Laughing Xenophon, or the Other Symposium”, p. 382. Para más detalles acerca de la capacidad innovadora de Jenofonte remito a Paul Salay, *Socrates the Whipping post: Xenophon’s Portrayal of Sokrates as a Rebuke of Athenian Society*, pp. 41-42.

<sup>216</sup> Cf. S. B. Ferrario, *op. cit.*, p. 362.

<sup>217</sup> Su extraordinaria capacidad de observación le permitió extraer grandes enseñanzas a partir de la victoria tebana, de batallas como Leuctra, de jefes geniales como Epaminondas (cf. S. Salomone, art. cit., p. 205).

pensar que las duras vivencias que sufrió le permitieron tener un enfoque distinto de los sucesos, una postura más abierta, lo cual, al conjuntarse con su educación ateniense, hizo factible que mediante sus escritos manifieste esta óptica tan peculiar. Debido a lo anterior, su percepción dista de ser atenocéntrica; ya que, a causa de sus experiencias personales, su mundo no se limita a los confines áticos ni griegos, sino que aporta datos de otros lugares, datos de primera mano.

---

Además, pese a su formación en Atenas, adoptó los ideales espartanos de obediencia, autocontrol y respeto hacia la religión (cf. D. Charles Hamilton, “John Dillery. *Xenophon and the History of His Times*”, p. 168).

∞ PARTE II: JENOFONTE  
Y SUS TRES ATENIENSES EJEMPLARES

### Capítulo III

#### TRES MODELOS ATENIENSES DE *PAIDEIA*

En los dos capítulos anteriores he tratado de mostrar cuál fue el marco histórico y cultural en el que vivió el autor, así como su contacto personal con gente de otros pueblos y los altibajos que enfrentó a lo largo de su existencia; ya que todo ello contribuyó a formarlo moral e intelectualmente, originando una evolución en su mentalidad. En esta sección tomo como punto de partida su producción literaria, en específico los escritos socráticos, el *Económico* y el *Hiparco*; para ver si se puede entresacar una posible doctrina de *paideia* en Jenofonte, o si lo que esboza el historiador son ideas sueltas. Para aproximarme a su postulado, mi objetivo principal consiste en analizar a aquellos personajes clave que él presenta como paradigmas educativos; pues considero que a través de ellos el estratega realiza su planteamiento pedagógico. Aunque inicialmente deseaba yo hacer extensivo este estudio a los espartanos y persas sobresalientes, a causa de la amplitud de las obras jenofónicas, he decidido que en esta ocasión me concentraré en los protagonistas vinculados con Atenas.

Vale la pena aclarar que en este capítulo desarrollo de manera aislada las principales cualidades de Sócrates, Iscómaco y del hiparco; con la finalidad de retomar en el Capítulo IV las características comunes a los tres y así llegar a una propuesta pedagógica del jefe de los Diez Mil.

##### I. SÓCRATES SEGÚN JENOFONTE: ALGUNOS APUNTES

Desde la antigüedad, Sócrates ha pasado a la historia como un hombre sumamente enigmático, cuya vida y pensamiento siguen cautivando a los estudiosos, quienes eligieron a Platón como la mejor fuente para forjarse una idea de cómo era el filósofo ágrafo; en consecuencia, los datos que sobre este personaje proporciona Jenofonte a menudo han sido considerados menos fiables. Sin embargo, conviene señalar que en años recientes varios especialistas han centrado su atención en las obras socráticas compuestas por este autor. Si bien hay numerosas investigaciones relacionadas directamente con el hijo de Sofronisco, en mi opinión destacan la de Jean Luccioni titulada *Xénophon et le socratisme* (1953), la tesis doctoral

de Fernando Souto Delibes denominada *La figura de Sócrates en Jenofonte* (2000), y el excelente análisis desarrollado por Paul Salay en *Socrates the whipping post: Xenophon's portrayal of Socrates as a Rebuke of Athenian Society* (2004). Principalmente con base en dichos trabajos y, sobre todo, en mi lectura de los escritos del historiador, pretendo rescatar la imagen que él nos transmite de su maestro. Es preciso advertir que, debido a que el tema de Sócrates es inagotable, lo que expongo a continuación son sólo algunas notas.

### *Jenofonte y su vínculo personal con Sócrates*

En cuanto a la forma en que se conocieron, Diógenes Laercio refiere lo siguiente:

Dicen que, al encontrarlo en un callejón, Sócrates le extendió su bastón y le impidió pasar, preguntándole en dónde se vendería cada uno de los víveres; y luego de responderle, de nuevo le preguntó dónde se vuelven los hombres “bellos y buenos”. Y dado que [Jenofonte] no supo, [el filósofo le] dijo, “pues ven y aprende”. Desde entonces fue discípulo de Sócrates. También fue el primero que puso por escrito y entregó a los hombres lo que se decía, al redactar sus *Memoables*.<sup>1</sup>

No existen datos precisos de cuánto tiempo se trataron ambos personajes, sólo hay conjeturas. Según J. Luccioni, se frecuentaron dos o tres años, ya que, durante la última etapa de la Guerra del Peloponeso, el historiador debió servir en la armada al igual que todos los atenienses de su edad y, después, tras la capitulación de Atenas en el 404 a. C., se enroló como caballero bajo los Treinta Tiranos. De manera que fue a partir del 403 a. C., una vez restablecida la democracia, cuando pudo escuchar tranquilamente a Sócrates.<sup>2</sup> Sarah B. Pomeroy sostiene que aproximadamente del 412 al 410 a. C. en adelante Jenofonte pudo haber tenido la oportunidad de conocer y tratar al filósofo, e incluso quizá fue su alumno entre el 404, cuando terminó sus obligaciones militares fuera de Ática, y el 401, cuando se unió a Ciro el Joven.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> D. L., II, 48: τούτω δὲ ἐν στενωπῷ φασιν ἀπαντήσαντα Σωκράτην διατείνειν τὴν βακτηρίαν καὶ κωλύειν παριέναι, πυνθανόμενον ποῦ πιπράσκοιτο τῶν προσφερομένων ἕκαστον· ἀποκριναμένου δὲ πάλιν πυθέσθαι ποῦ δὲ καλοὶ κάγαθοὶ γίνονται ἄνθρωποι· ἀπορήσαντος δὲ, “ἔπου τοίνυν”, φάναι, “καὶ μάθανε”. καὶ τοῦντεῦθεν ἀκροατῆς Σωκράτους ἦν. καὶ πρῶτος ὑποσημειωσάμενος τὰ λεγόμενα εἰς ἀνθρώπους ἤγαγεν, Ἀπομνημονεύματα ἐπιγράψας. La traducción es mía.

<sup>2</sup> Según Carlos García Gual, el estratega encontró a Sócrates en Atenas (hacia el 410 a. C.) y oyó con avidez juvenil las discusiones entre éste y los sofistas y los discípulos de otros ilustres pensadores (cf. su introducción en Jenofonte, *Anábasis*, p. 14).

<sup>3</sup> Cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon's Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, p. 21.

A pesar del corto tiempo, la convivencia de dos o tres años bastó para dejar su impronta en un espíritu inteligente y ávido de instrucción, como lo era el de Jenofonte.<sup>4</sup>

En la *Anábasis*, él mismo relata de qué manera el filósofo le aconsejó que, antes de decidir su adhesión a la empresa de Ciro el Joven, fuera a Delfos.<sup>5</sup> Y aunque no se sabe con certeza si en algún momento Jenofonte retornó a su patria, en caso de que lo haya hecho ya no encontró a su maestro, pues había sido condenado a muerte y ya había bebido la cicuta.<sup>6</sup>

A mi juicio, Jenofonte siempre tuvo en mente al sabio, a quien admiraba y apreciaba sinceramente. Incluso en la *Ciropedia* evoca con gran tristeza la injusta ejecución de Sócrates: cuando Ciro el Viejo le pregunta extrañado al joven Tigranes por el varón καλὸς κἀγαθός a quien solía frecuentar, el muchacho le dice que tan singular hombre fue acusado de corromperlo y que su padre lo asesinó, pues sentía celos de que Tigranes lo admirara más que a él.<sup>7</sup>

### ¿Jenofonte socrático?

Conviene señalar que desde antaño ha habido controversia en torno a si en verdad este escritor formó parte del círculo socrático, porque se ignora qué tan estrecho fue su contacto personal con Sócrates; incluso hay quienes, como Jean Humbert, afirman que el estratega únicamente ofrece informes de segunda mano acerca de la cuestión socrática.<sup>8</sup>

Entre los autores antiguos que se refieren al historiador como un filósofo socrático están: Cicerón (*Brutus*, 292), Dioniso de Halicarnaso (*Comp.*, 10), Quintiliano (10, I, 75, 82-83), Tácito (*Dial. Orat.*, 31, 6), Longino (4, 4), además de Diógenes Laercio (II, 64), quien incluye la biografía del otrora mercenario exactamente después de la de su maestro. Sarah B. Pomeroy aclara que en Alemania, hasta mediados del siglo XVIII, tanto el testimonio de Platón como el del autor de la *Anábasis* gozaban de igual prestigio. Fue más tarde, cuando Jakob Brucker sostuvo que las *Memorables* daban una idea más precisa de Sócrates, que Friedrich Schleiermacher rechazó tal postura y se inclinó por Platón, al argumentar que el jefe de los Diez Mil no fue un filósofo y que quizá no tuvo la capacidad de comprender al hijo de Sofronisco. A partir de esta polémica las opiniones se dividen.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Cf. J. Luccioni, *op. cit.*, p. 4.

<sup>5</sup> Cf. *An.*, III, 1, 5-8.

<sup>6</sup> Cf. la opinión de David García Bacca en Jenofonte, *Socráticas. Economía. Ciropedia*, pp. XI-XIII. A todas luces el historiador sentía una gran afinidad con Sócrates y la muerte de éste le afectó profundamente (cf. P. Salay, *op. cit.*, p. XIII).

<sup>7</sup> Cf. *Cyr.*, III, 1, 38-39.

<sup>8</sup> Cf. J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, p. 7.

<sup>9</sup> Cf. S. B. Pomeroy, *op. cit.*, pp. 23-26.

Con respecto a la situación actual de los estudios sobre el filósofo ágrafo, me parece importante remitirme a Alessandro Stavru, quien enfatiza que las investigaciones más recientes confirman la hipótesis de Gabriele Giannantoni, según ésta la cuestión socrática únicamente puede afrontarse a partir de un análisis de la literatura socrática antigua, y en particular de los *logoi* de los principales discípulos del sabio. Con base en el nuevo criterio que invita a no separar los testimonios antiguos en “socratici capiscuola” y “socratici non fondatori di scuole”, se ha ido develando un Sócrates construido no sólo con fundamento en los diálogos platónicos, sino que incluye un gran número de testimonios antaño considerados menores. Cabe mencionar cuatro eventos académicos donde especialistas de distintos países han retomado al filósofo plasmado por Jenofonte: II Colloque International de Philosophie Ancienne “Xénophon et Socrate”, realizado del 6 al 9 de noviembre de 2003, en Aix-en-Provence; el simposio “L’universo dei dialogui socratici”, efectuado del 26 al 30 de enero de 2004, en Nápoles; Prime Giornate di Studio sulla Letteratura Socratica Antica, llevado a cabo del 17 al 19 de febrero de 2005, en Ancona, y finalmente el XVI Simposio di Olimpia, celebrado del 25 al 30 de julio de 2005.<sup>10</sup> A propósito del jefe de los Diez Mil, A. Stavru comenta:

In questo quadro assume una valenza paradigmatica la recente rivalutazione di Senofonte, un autore troppo spesso letto alla luce di ciò che *non* seppe scrivere né essere rispetto a Platone, anziché per quel che egli fu capace di comprendere e tramandare *indipendentemente dai suoi contemporanei*.<sup>11</sup>

Para Fernando Souto Delibes, el abandono moderno contrasta mucho con el aprecio en que se tuvo al hijo de Grilo en el pasado;<sup>12</sup> entre los principales factores que contribuyeron a la depreciación de este autor ateniense enumera los siguientes:

desde los primeros tiempos, la obra de Jenofonte se utilizó para aprender griego en las escuelas por la limpieza y sencillez de su estilo. Esto, sin duda, le quitó parte de la categoría de que gozan otros escritores más difíciles. Por otro lado, la obra de Jenofonte abarca aspectos tan diversos [...] que no puede ser abarcada por un solo especialista. La necesaria fragmentación para su estudio, conlleva que Jenofonte pierda ante la atenta mirada de los eruditos uno de sus mayores méritos, el haber logrado escribir con dignidad en muy diferentes géneros literarios. Esta amplitud de miras también perjudica a Jenofonte cuando se compara una de sus obras con las de otros expertos de la época que sólo concentraron sus esfuerzos en un género literario.

<sup>10</sup> Cf. Alessandro Stavru, “Per un nuovo approccio alla questione socratica: sviluppi recenti e futuri [en línea]”, pp. 1-5 del PDF. Vale la pena leer la breve pero esclarecedora reseña que hace A. Stavru, donde alude a los principales eruditos que analizan al Sócrates jenofónico, entre ellos destacan Livio Rossetti, V. J. Gray y Domingo Plácido Suárez.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 1 del PDF. Las cursivas son del autor.

<sup>12</sup> Cf. F. Souto Delibes, *op. cit.*, p. 2.

Nos estamos refiriendo, naturalmente, a Tucídides por el lado de la Historia y a Platón por el de la Filosofía.<sup>13</sup>

Para retomar el punto de si en verdad el jefe de los Diez Mil merece ser calificado como un auténtico socrático, es oportuno traer a colación lo que opinan varios estudiosos modernos. De acuerdo con Jean Luccioni, el historiador amerita ser considerado un socrático por dos razones primordiales: primero, porque habla de Sócrates y lo convierte en personaje de varios de sus diálogos; y segundo, porque es heredero de la doctrina socrática, ya que a través de sus escritos, incluso en los que no aparece el nombre del sabio, se vislumbran claramente las ideas de su maestro, a las que él les da un matiz sumamente práctico.<sup>14</sup>

Desde el punto de vista del estudioso, Jenofonte es un socrático porque su testimonio concuerda con el de Platón,<sup>15</sup> pues uno encuentra en sus obras las mismas ideas. Al respecto, viene al caso aclarar que —a raíz del carácter ágrafo de la doctrina de Sócrates— cada uno de sus discípulos manifiesta su propio pensamiento, preserva y desarrolla su propia originalidad; a esto se debe que desde antaño este filósofo fuera uno y múltiple, pues a partir de su pensamiento se derivaron doctrinas muy distintas. Werner Jaeger sostiene esta misma idea al afirmar que

Sócrates pertenece al siglo anterior, pero aquí se le considera como la figura que marca el viraje intelectual de los comienzos del período de Platón. La influencia real de Sócrates empezó a revelarse de un modo póstumo cuando los hombres del siglo IV comenzaron a discutir en torno a su carácter e importancia; todo lo que conocemos de él [...] es un reflejo literario de esta influencia que ejerció sobre sus contemporáneos más jóvenes y que se convirtió en fama después de su muerte.<sup>16</sup>

Así se explica que Platón y Jenofonte, aunque hablan del mismo personaje, conservan su personalidad propia.<sup>17</sup> De este modo, lo que el estratega ofrece es una interpretación del pensamiento de su maestro, cuya doctrina del esfuerzo del espíritu humano se proponía que cada quien se conociera mejor y se comprendiera mejor, que analizara mejor sus propias convicciones.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

<sup>14</sup> Cf. J. Luccioni, *op. cit.*, p. 165. Cabe señalar que G. W. F. Hegel se refiere a Jenofonte como el más famoso y destacado de los socráticos (cf. *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, vol. II, pp. 101 ss).

<sup>15</sup> Platón y Jenofonte coinciden en varias cosas: ambos son atenienses, nacen hacia el mismo año, conocen a Sócrates en persona e intentan defender su memoria. Además, cada uno escribió una *Apología* y un *Banquete*; pero en cuanto a temperamento y talento intelectual un abismo los separa (cf. Alfonso Gómez-Lobo, *La ética de Sócrates*, p. 13). Para José Deleito, en comparación con Platón, “Jenofonte, más humilde e impersonal, sólo aspiró a ser el espejo donde se proyectasen ante la admiración de la posteridad aquella vida y aquella doctrina por él veneradas” (cf. su nota preliminar en Jenofonte, *La vida y las doctrinas de Sócrates*, p. VII).

<sup>16</sup> W. Jaeger, *Paideia*, II, p. XI.

<sup>17</sup> Cf. J. Luccioni, *op. cit.*, p. 167.

Jean Luccioni reconoce que aunque Jenofonte no siempre comprendió o retuvo lo más elevado del pensamiento de Sócrates —pues él mismo llegó a deformarlo, sea a propósito, sea involuntariamente—, en gran medida “contribuyó a difundir su imagen, a volverlo popular ante la posteridad, por así decirlo, y también a difundir varias de sus ideas más importantes, las que eran accesibles a las personas honestas, a quienes podían proporcionar varios principios de conducta o elementos morales. En suma, Jenofonte ha sido el intermediario entre el pensamiento de Sócrates y el gran público. Su labor socrática consistió en *divulgar*” y esto es razón suficiente para que tenga un lugar seguro en la historia de las ideas del s. IV a. C.<sup>18</sup>

Conviene agregar que si el hijo de Grilo recuerda uno u otro precepto de su maestro, lo hace precisamente porque estaba de acuerdo con ellos y porque le constaba que eran válidos.<sup>19</sup> Su socratismo corresponde a un hombre siempre atento al beneficio que podía obtener de la aplicación de las ideas a ciertas áreas de la vida cotidiana; pues, conforme a su propia naturaleza, Jenofonte no separaba el conocimiento y la aplicación, la sabiduría teórica y la sabiduría práctica. En este sentido, la relación con Sócrates le resultó provechosa y vio su filosofía como una filosofía práctica y digna de ejercicio.<sup>20</sup>

Cabe señalar que al mismo historiador le agradaba ser útil, por eso su socratismo refleja su personalidad práctica; es el socratismo propio de un militar, de un terrateniente, de un economista. Su obra es la de un autor que posee cierta cultura filosófica, porque ha sido educado por un gran filósofo. Recurre a la filosofía para que sea una ayuda en el manejo de los asuntos públicos y privados.<sup>21</sup>

Por su parte, Carlos García Bacca reconoce el testimonio de Jenofonte al afirmar que la imagen de Sócrates aportada por él es el único contrapeso para no ceñirse a la ofrecida tan seductoramente por Platón:

Que de disponer solamente de la de éste, todos creyéramos ya haber alcanzado la comprensión genuina y perfecta de aquel hombre extrañísimo fuera de toda casilla, *átopos*, como le llamaban

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, p. 172.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, p. 168. J. Luccioni observa con justicia que, si bien Jenofonte le debe a Sócrates la mayor parte de sus ideas morales, conservó para sí aquello acorde con su propia forma de pensar; añadiendo a las lecciones de su maestro lo que había aprendido gracias a su experiencia personal y también lo que otros individuos le habían transmitido, ya verificado o interpretado. Es aquí donde el historiador manifiesta su personalidad propia (cf. *ibid.*, pp. 109 y 153).

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, p. 168. Por mi parte, pienso que gracias al carácter práctico de la doctrina socrática, Jenofonte es un fiel adepto de Sócrates.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, p. 170. Al respecto, C. García Gual dice que “hay nostalgia en la evocación de las charlas con Sócrates, un maestro en virtud y en patriotismo, que atrajo al joven Jenofonte sin lograr hacer de él un filósofo” (cf. su introducción en Jenofonte, *Anábasis*, p. 12). En n. 6 agrega que “el socrático que escribe sus recuerdos a una distancia de muchos años es también el aventurero y el agricultor, y que reúne todas esas experiencias en su vejez reflexiva. Y eso da más valor a sus reflexiones” (*ibid.*, pp. 12-13).

los contemporáneos y nos lo ha conservado el mismo Platón. Pero al contraponer Platón y Jenofonte, dos testigos presenciales de los mismos sucesos, la oposición de las figuras del Sócrates platónico y del Sócrates jenofontiano resulta tan distinta y aun completa que el desconcierto que su oposición y diversidad ha causado en los lectores, intérpretes y críticos ha sido tal, tanto y tan incurable que hasta el día de hoy dura.<sup>22</sup>

David García Bacca añade que, de acuerdo con el estratega, su maestro era puro y simple hombre, encarnación de la norma helénica clásica del *nada en demasía*. Por el contrario, el Sócrates de Platón “parece más un *dios disfrazado de mortal*, de aquel tipo de *dios peregrino* que para tentar a los mortales, dice Platón en el *Sofista* y por boca de Sócrates —216a, b—, aparece en fauna de *filósofo*”.<sup>23</sup>

Por su lado, Alfredo Palacios Roa observa que a pesar de que el historiador era demasiado joven cuando conoció a Sócrates y no tuvo tiempo de entrar en su círculo de discípulos más allegados, logró comprender su pensamiento, convirtiéndolo en el detonante fundamental del desarrollo de sus ideas y de toda su doctrina filosófica. De manera que, pese a sus aparentes limitaciones que impedían o mermaban su comprensión total de las doctrinas socráticas, su vínculo con su maestro fue muy fuerte y duradero.<sup>24</sup> Entre los motivos que atrajeron al joven Jenofonte, miembro de la aristocracia terrateniente, hacia la extravagante figura del sabio están su entereza moral y, sobre todo, su valor militar,<sup>25</sup> además de su particular método de poner las creencias más habituales en tela de juicio, originando una especie de provocación, contestación y protesta hacia las instituciones. Desde esta perspectiva, el hijo de Grilo formaba parte de aquel círculo juvenil que veía en Sócrates un modelo a seguir, pero confundía y entremezclaba su inclinación individual y su antipatía por la democracia con el intento de renovación espiritual mucho más profundo y duradero que su maestro trataba de proporcionar.<sup>26</sup>

De acuerdo con Werner Jaeger, Jenofonte, al igual que varios muchachos de su generación, se sintió atraído por el filósofo ágrafo y, aunque “no llegó a contarse entre sus discípulos en sentido estricto, fue tan profunda la impresión que aquel hombre dejó en él, que a su vuelta del servicio militar en el ejército de Ciro elevó al querido maestro, en sus

<sup>22</sup> Jenofonte, *Socráticas. Economía. Ciropedia*, p. XIII. En opinión de Paul Salay, el hecho de que los objetivos del historiador fueran más mundanos que los de Platón y mucho más concretos que los de Sócrates, no basta para menospreciar sus esfuerzos, hay que reconocer su mérito (cf. P. Salay, *op. cit.*, p. 115).

<sup>23</sup> Jenofonte, *Socráticas. Economía. Ciropedia*, p. XIII.

<sup>24</sup> Cf. A. Palacios Roa, “Jenofonte: el hombre, el estratega y su obra”, p. 167. J. K. Anderson sostiene el mismo punto de vista (cf. *Xenophon*, p. 28).

<sup>25</sup> En opinión de David Morales, “la profesión militar es el eje central de la vida de Jenofonte [...]; mas Sócrates, un ciudadano medio que sobresalió en la Guerra del Peloponeso gracias a su valor y a su filantropía, ejerce una influencia decisiva sobre él” (D. Morales T., “Arte de vida y modelos éticos en la *Ciropedia* y *Memorabilia* de Jenofonte”, p. 312).

<sup>26</sup> Cf. A. Palacios Roa, *art. cit.*, p. 168.

obras, más de un monumento perdurable”.<sup>27</sup> David Morales T. comparte esta opinión, al señalar que

las socráticas de Jenofonte son obras más éticas, puesto que sus enseñanzas tipifican un estilo de vida filosófica, cuyo modelo de perfección es Sócrates; en tanto que en sus obras más políticas —aunque conservan elementos de racionalidad socrática, como en *Ciropedia* 7.5.75-86— se inscriben con gran independencia modelos de ‘vida perfecta’ (como Agesilao) que son alternativas a la del maestro, y en donde el estándar del dirigente se piensa con un fuerte acento en el ejercicio virtuoso de la autoridad. Esta noción en la práctica condiciona toda la orientación de su pensamiento político.<sup>28</sup>

Para A. Lesky, el historiador “no fue discípulo de Sócrates a la manera de aquellos otros que durante toda su vida no se apartaron de la filosofía; pero las impresiones que recibió entonces perduraron, sin convertirse, por supuesto, en impulsos orientadores de su vida”.<sup>29</sup>

Jean Humbert señala que, si bien Jenofonte no fue capaz de comprender la profundidad del pensamiento de Sócrates, a quien frecuentó poco tiempo, su testimonio es muy valioso —aunque sea indirecto—; pues muestra algunos aspectos familiares, cotidianos, de la actividad moral de su maestro, que Platón omitió por considerarlos insignificantes.<sup>30</sup>

En torno a esta polémica, Fernando Souto Delibes reconoce que tal vez el militar no perteneció al círculo socrático, pero se mantuvo en contacto con él.<sup>31</sup> Carlos García Gual afirma que Jenofonte siempre recordó las nobles enseñanzas de Sócrates.<sup>32</sup>

Por su parte, María Ángeles Galino sostiene que este autor ateniense fue uno de los discípulos más fieles del filósofo,<sup>33</sup> quien, al igual que su maestro, procura la educación moral y civil de sus conciudadanos, y en sus obras intenta formarlos en la justicia y el bien. Es un socrático cuyo temperamento activo y aventurero define su socratismo. Viene al caso hacer hincapié en que, a diferencia de Platón, Jenofonte posee un espíritu práctico, “no es un teórico de la ciencia pura, sino de la vida práctica”.<sup>34</sup>

Hasta aquí en cuanto al juicio de algunos estudiosos modernos.

<sup>27</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, III, p. 201, y II, p. 21.

<sup>28</sup> D. Morales T., art. cit., p. 319.

<sup>29</sup> A. Lesky, *Historia de la literatura griega*, p. 646.

<sup>30</sup> Cf. J. Humbert, *op. cit.*, p. 7.

<sup>31</sup> Cf. F. Souto Delibes, *op. cit.*, p. 12.

<sup>32</sup> Cf. su introducción en Jenofonte, *Anábasis*, p. 9.

<sup>33</sup> Cf. M. A. Galino, *Historia de la educación. Edades antigua y media*, p. 193.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 129.

*Jenofonte y su recuerdo de Sócrates*

Aunque el historiador compuso cuatro escritos directamente relacionados con dicho filósofo (*Económico, Banquete, Apología y Memorables*), para esta sección tomo como base la última obra, debido a que en ella proporciona una imagen más amplia de su maestro, y la complemento con los datos que este autor disemina en los otros textos socráticos.

Antes de avanzar, es pertinente advertir que, para lograr mayor claridad en la exposición, he clasificado así las principales cualidades de las tres figuras atenienses: a) virtudes atinentes al νόμος, esto es, relacionadas con las costumbres y la religión; b) las vinculadas con la δίκη, es decir, con la política y la legalidad; y c) las alusivas a la σοφία y a la παιδεία, en otras palabras, las que se refieren a la educación superior o profesionalización.

Una vez establecido el criterio arriba señalado, encuentro que los aspectos más relevantes acerca de la enigmática personalidad de Sócrates son los siguientes:

- En el *Simposio* el autor da la DESCRIPCIÓN FÍSICA DE SU MAESTRO: tenía ojos saltones, nariz chata, boca grande y labios gruesos, parecido a los silenos.<sup>35</sup>
- A grandes rasgos, Jenofonte lo define como el MÁS MODERADO (ἐγκρατέστατος) para los placeres del amor y de la comida, durísimo (καρτερικώτατος) frente al frío y al calor, y todas las fatigas, estaba educado de tal manera que al tener pocas necesidades una modesta fortuna le bastaba para satisfacerlas.<sup>36</sup> Jamás descuidó su cuerpo, reprobaba comer en demasía, no era suntuoso ni presumido en su vestimenta ni en su calzado, ni en su régimen de vida en general.<sup>37</sup> Había educado a su espíritu y su cuerpo de modo que podía vivir con confianza y seguridad, era muy frugal (εὐτελής); en cuanto a la bebida, todo le resultaba agradable, ya que únicamente bebía cuando tenía sed.<sup>38</sup> Por lo que respecta a los

<sup>35</sup> Cf. el diálogo sostenido entre Sócrates y Critobulo, donde el hijo de Sofronisco describe sus rasgos faciales, en *Symp.*, V, 5-7.

<sup>36</sup> *Mem.*, I, 2, 1: ὃς πρὸς τοῖς εἰρημένοις πρῶτον μὲν ἀφροδισίων καὶ γαστρὸς πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος ἦν, εἶτα πρὸς χειμῶνα καὶ θέρος καὶ πάντας πόνους καρτερικώτατος, ἔτι δὲ πρὸς τὸ μετρίων δεῖσθαι πεπαιδευμένος οὕτως, ὥστε πάνυ μικρὰ κεκτημένος πάνυ ῥαδίως ἔχειν ἀρκοῦντα. En cuanto a la pobreza de Sócrates, el maestro de Jenofonte afirma que las cosas pueden ser consideradas bienes si quien las posee sabe cómo emplearlas, de lo contrario carecen de valor (cf. *Oec.*, I, 10); añade que un bien es lo que beneficia (cf. *ibid.*, I, 11, y VI, 4). El filósofo sostiene que no necesita más riqueza, tiene lo suficiente; mientras su amigo Critobulo le parece pobre e incluso le da lástima, ya que siempre desea más bienes (cf. *ibid.*, II, 2). Con lo poco que Sócrates tiene le basta para satisfacer sus necesidades; en cambio su amigo nunca está satisfecho, nada le alcanza para mantener su reputación de hombre acaudalado (cf. *ibid.*, II, 4). En XI, 3, el sabio le dice a Iscómaco que le parece totalmente absurdo que lo acusen de ser pobre, con esto es evidente que el filósofo no compartía dicha opinión. Es más, cabe agregar que, debido a que no recibía regalos ni sueldo, Sócrates se consideraba el hombre más libre y creía firmemente que no necesitaba ningún bien ajeno (cf. *Apol.*, 16).

<sup>37</sup> Cf. *Mem.*, I, 2, 4-5.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, I, 3, 5-6.

placeres sexuales, recomendaba abstenerse de las personas bellas, porque suelen producir adicción.<sup>39</sup>

### Virtudes relacionadas con las costumbres y la religión

▪ SÓCRATES ERA PIADOSO. La acusación por impiedad implicaba no reconocer a los dioses el culto establecido por la ley y no aludía a un pensamiento heterodoxo con respecto a las creencias. En este sentido, “la religión de la ciudad, carente de dogmas y libros sagrados, exenta de una casta sacerdotal dedicada a la vigilancia de éstos, no podía reconocer delitos de ateísmo o herejía”.<sup>40</sup> De acuerdo con esto, el filósofo no era el ateo que Meleto afirmaba, pero tampoco mostraba una religiosidad ortodoxa, porque su manera de entender la religión se salía de lo normal: el Sócrates jenofónico es conocedor respetuoso de las leyes culturales y parece acatarlas.<sup>41</sup> A partir de un pasaje de la *Anábasis*, donde el sabio le recomienda a Jenofonte que consulte el oráculo de Delfos,<sup>42</sup> y del *Banquete*, donde el maestro entona un peán a Apolo,<sup>43</sup> es posible hallar testimonios de que respetaba las tradiciones atenienses tanto en lo público como en lo privado; de modo que, pese a su extraña concepción religiosa, Sócrates nunca ofendió el culto.<sup>44</sup>

De la lectura de *Memorables* se desprende que el filósofo seguía los preceptos rituales, pues tanto en su casa como en los altares públicos realizaba sacrificios<sup>45</sup> y recomendaba a los demás que hicieran lo mismo.<sup>46</sup> En sus súplicas evitaba pedir cosas superficiales,<sup>47</sup> y honraba a los dioses con modestas ofrendas, con aquello que su posición económica le permitía.<sup>48</sup> Acataba las indicaciones de la Pitia<sup>49</sup> y del Oráculo de Delfos y, cuando no sabía

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, I, 3, 8 y 14. Viene al caso señalar que Ciro el Viejo no miraba a los seres bellos; porque, así como el fuego quema a quien lo toca, también los seres bellos inflaman a quien los observa de lejos para que ardan de amor (cf. *Cyr.*, V, 1, 16). Cabe añadir que este líder persa ni siquiera acepta ver a la bella Pantea, pues teme descuidar sus obligaciones por permanecer sentado contemplándola (cf. *ibid.*, V, 1, 8); finalmente, Ciro se sobrepone a la belleza de la cautiva y no desatiende sus deberes ni sucumbe ante Eros (cf. *ibid.*, V, 1, 15-17).

<sup>40</sup> F. Souto Delibes, *op. cit.*, p. 83.

<sup>41</sup> Cf. *Apol.*, 11.

<sup>42</sup> Cf. *An.*, III, 1, 5-7.

<sup>43</sup> Cf. *Symp.*, II, 1.

<sup>44</sup> Cf. F. Souto Delibes, *op. cit.*, pp. 89-90.

<sup>45</sup> Cf. *Mem.*, I, 1, 2.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, I, 1, 4, y IV, 3, 2. En *Oec.*, VI, 1, Sócrates le recomienda a Critobulo que antes de cualquier empresa debe encomendarse a las deidades, tanto en labores de paz como en las bélicas.

<sup>47</sup> Cf. *Mem.*, I, 3, 2.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, I, 3, 3. Según Jenofonte, su maestro pensaba que a los dioses les agradaban más las ofrendas de las personas más piadosas. Cf. también IV, 3, 16-18.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, I, 3, 1.

cómo orientar a sus discípulos, los enviaba a que consultaran al dios de la adivinación.<sup>50</sup> Sócrates creía que los dioses lo saben todo, lo que se dice, lo que se hace, y lo que se debate en secreto, que están presentes en todas partes y que dan señales a los hombres en todos los problemas humanos; por eso tanto en público como en privado hay que evitar las acciones impías, injustas y vergonzosas.<sup>51</sup> Al respecto, Jenofonte afirma categóricamente que nadie vio nunca ni oyó a su maestro hacer o decir nada impío o sacrílego.<sup>52</sup>

▪ Sobre la *ἐγκράτεια*, el historiador argumenta que el filósofo fue capaz de vencerse a sí mismo y sólo así pudo enseñarles esto a los demás, al inculcarles el deseo de ejercitarse para controlarse a sí mismos ante la comida y la bebida, la lujuria y el sueño, el frío, el calor y el cansancio;<sup>53</sup> pues Sócrates DOMINABA SUS PASIONES.<sup>54</sup> El sabio pensaba que el autodomínio era una cualidad indispensable para todo aquel que deseara realizar una acción noble, por eso era el primero en practicarla y enseñarla.<sup>55</sup> Sostenía que quien no se controla a sí mismo renuncia de manera tácita a comportarse libre e inteligentemente.<sup>56</sup> Con respecto a esto, Sócrates consideraba que el verdadero placer se obtiene luego de haber anhelado durante mucho tiempo algo y haber soportado estar sin ello, gracias a dicha actitud se disfruta más comer, beber, tener encuentros amorosos, dormir, etcétera.<sup>57</sup> Por eso mismo promovía beber con moderación: le parecía correcto tomar porque el vino adormece las penas y despierta lo placentero,<sup>58</sup> pero se inclinaba a favor de moderarse en la bebida,

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, I, 1, 6 y 9; IV, 3, 16-17, y 7, 10. Cf. también *An.*, III, 1, 5-7.

<sup>51</sup> Cf. *Mem.*, I, 4, 19-20. Y “hablando así no sólo enseñaba a sus discípulos a apartarse de acciones impías, injustas y vergonzosas cuando estaban a la vista del público, sino también cuando estaban solos, porque estaban efectivamente convencidos de que nada de cuanto hicieran pasaría inadvertido a los dioses” (cf. *ibid.*, I, 4, 19, sigo la traducción de Gredos).

<sup>52</sup> *Ibid.*, I, 1, 11: οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πρᾶττοντος εἶδεν οὔτε λέγοντος ἤκουσεν. Sobre la piedad del filósofo, conviene aclarar que para los antiguos griegos la piedad implicaba una actitud decorosa ante la muerte, de parientes, de ancestros, y de todos los miembros de la *polis* (cf. James A. Colaiaco, *Socrates against Athens*, p. 118). Antonio Alegre observa que “Sócrates era profundamente religioso, pero portador de una religión extraña a los griegos; se trataba de una religión cruce de transcendencia superadora de la *polis*, de la religión del Estado. Sócrates se cuidaba mucho de cumplir con todos los preceptos religiosos; fue en vano, pues la gente se percató de lo atípico de la nueva religión [...], Sócrates era incómodo para todos, oligarcas y progresistas” (A. Alegre, *La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la polis*, p. 100).

<sup>53</sup> Cf. *Mem.*, I, 5, 1 y 6, así como II, 1, 1. Para una descripción más detallada de su *ἐγκράτεια*, cf. I, 3, 5-8, y IV, 5, 1-12.

<sup>54</sup> Cf. *Apol.*, 16.

<sup>55</sup> Cf. *Mem.*, IV, 5, 1. Según parece, el Sócrates jenofónico inspiró el modelo de sabio que los estoicos adoptaron (cf. Robin Waterfield, *Xenophon's Retreat. Greece, Persia and the End of the Golden Age*, p. 188).

<sup>56</sup> Cf. *Mem.*, IV, 5, 3-6. En *Oec.*, I, 22, el filósofo menciona algunas consecuencias de dejarse dominar por las pasiones.

<sup>57</sup> Cf. *Mem.*, IV, 5, 8-9. Cf. también I, 3, 15, y II, 1, 33.

<sup>58</sup> Cf. *Symp.*, II, 24.

para que no se entorpezcan ni los sentidos ni el entendimiento,<sup>59</sup> ni se arruine la convivencia a causa de la ebriedad.<sup>60</sup>

Desde su punto de vista, quien domina sus pasiones disfruta aprender cosas provechosas para sí mismo y para los demás, y únicamente la persona que se domina es capaz de elegir lo mejor y abstenerse de lo peor.<sup>61</sup>

▪ SIEMPRE CUIDÓ SU CUERPO y reprendía a quienes no tomaban en cuenta este aspecto;<sup>62</sup> pues, en su opinión, es aconsejable practicar ejercicio para el adecuado robustecimiento corporal.<sup>63</sup> A todas luces Sócrates le concedía un lugar muy especial al acondicionamiento físico; porque para él la gimnasia era una disciplina fundamental para la educación del ser humano.<sup>64</sup>

En *Memorables*, el filósofo pronuncia un largo discurso a través del cual hace hincapié en la importancia que tiene el ejercicio, ya que —preocupado por la formación del ciudadano y a que, debido a sus vivencias en la guerra, había constatado en persona las ventajas de tener un cuerpo en buenas condiciones— entre sus argumentos destaca que en ninguna actividad perjudica el tener un cuerpo sano; mientras el mal estado físico puede provocar la pérdida de la memoria o manías que dañan el entendimiento, de manera que gracias al ejercicio se evitan los males ocasionados por el envejecimiento prematuro.<sup>65</sup>

En el *Banquete* en concreto, el hijo de Sofronisco subraya que con la danza se ejercita todo el cuerpo, lo cual es ideal para mantenerse en buenas condiciones y lograr el equilibrio corporal.<sup>66</sup> Como Sócrates estaba muy interesado en el deporte y el ejercicio físico en general, alababa a los espartanos, quienes a causa de su duro entrenamiento eran considerados los mejores caudillos militares.<sup>67</sup> Además del entrenamiento del cuerpo, el sabio les aconsejaba encarecidamente a sus discípulos que procuraran mantenerse sanos; entre otras cosas, les pide que pongan mucha atención en qué clase de alimentos comen y qué bebidas ingieren.<sup>68</sup>

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, II, 25-26.

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, VI, 1.

<sup>61</sup> Cf. *Mem.*, IV, 5, 10-11.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, I, 2, 4, y I, 6, 7. Al igual que su maestro, el jefe de los Diez Mil deplora que el estado ateniense descuide los ejercicios marciales, baste recordar el diálogo sostenido entre Sócrates y Pericles hijo, donde a través de este último el autor deja entrever su predilección por los hábitos espartanos: “¿cuándo respetarán los atenienses a los mayores como lo hacen los lacedemonios, ya que desprecian a los ancianos, empezando por sus padres, o cuándo se entrenarán físicamente de la misma manera, ellos que no sólo no se cuidan de su bienestar físico sino que incluso se burlan de los que lo hacen?” (*ibid.*, III, 5, 15; sigo la traducción de Gredos).

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, I, 6, 7, y II, 1, 28. Cf. también IV, 7, 9.

<sup>64</sup> Cf. F. Souto Delibes, *op. cit.*, p. 216.

<sup>65</sup> Cf. *Mem.*, III, 12, 1-8.

<sup>66</sup> Cf. *Symp.*, II, 16-17.

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 39.

<sup>68</sup> Cf. *Mem.*, IV, 7, 9.

A grandes rasgos, el maestro de Jenofonte defendía el desarrollo integral y armónico del cuerpo; por eso desdeñaba el desequilibrio físico y, aún más, la negligencia que varios hombres manifiestan en el cuidado de su cuerpo.<sup>69</sup>

▪ Aunque el historiador no lo menciona, Sócrates TUVO EN EL MÁS ALTO GRADO EL DEBER CÍVICO Y MILITAR; puesto que cumplió con sus obligaciones al participar en Potidea, en Delio y en Amfípilis. El filósofo luchó repetidas veces y se distinguió en el campo de batalla; por lo que, en el proceso que se le formó, para compensar los defectos de su carrera política, se destacó en primer lugar su ejemplar conducta militar.<sup>70</sup> A mi juicio, el hecho de que el sabio tuviera un excelente desempeño en el ámbito bélico hizo que Jenofonte lo admirara todavía más y que lo considerara autorizado para discurrir acertadamente sobre temas castrenses.<sup>71</sup>

▪ ESTABA A FAVOR DE LA φιλοπονία, es decir, Sócrates reconocía el valor del esfuerzo como forma de alcanzar la virtud.<sup>72</sup> Afirmaba que quienes por su propia voluntad deciden soportar penas con tal de ser mejores y útiles a sus amigos y a su patria están satisfechos de sí mismos y son dignos de alabanza.<sup>73</sup> El filósofo destaca la virtud de soportar voluntariamente las penalidades, lo cual carece de mérito si se hace por obligación. Tras su disertación acerca de los sufrimientos voluntarios y los involuntarios, introduce el mito de Heracles en la encrucijada.<sup>74</sup> Para él, únicamente quien se esfuerza, atiende sus negocios y se ejercita alcanza la prosperidad.<sup>75</sup>

▪ CENSURABA LA OCIOSIDAD Y LA NEGLIGENCIA. Sostenía que gracias al trabajo (ἐργασία) y a la diligencia (ἐπιμέλεια) los hombres aprenden lo que les conviene, recuerdan lo que aprenden, se mantienen sanos y fuertes, adquieren y conservan lo que les es útil.<sup>76</sup> Desde su punto de vista, debido a que los seres humanos se ocupan de cosas útiles son más sensatos y justos.<sup>77</sup> Se mostraba respetuoso de todo trabajo honrado.<sup>78</sup> Según él, aquellos hombres que invierten su tiempo en algo intrascendente, en lugar de hacer cosas de mayor

<sup>69</sup> Cf. *Symp.*, II, 17.

<sup>70</sup> Cf. *Pl.*, *Apol.*, 28e, y *Symp.*, 221a.

<sup>71</sup> Desde mi punto de vista, el estratega se identificó tanto en este aspecto con su maestro, que no tiene ningún problema en atribuirle sus conocimientos hípico-marciales para que Sócrates le haga importantes recomendaciones a un joven jefe de caballería ateniense (cf., en particular, *Mem.*, III, 3, 1-15).

<sup>72</sup> Cf. *Mem.*, I, 2, 19-23.

<sup>73</sup> Cf. *ibid.*, II, 1, 18-19.

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, II, 1, 18-34. Cabe recordar que Jenofonte también fue discípulo del sofista Pródico de Ceos, quien, entre otras cosas, sostenía que los dioses no conceden nunca a los mortales ningún verdadero bien sin esfuerzo, para demostrarlo contaba el mito acerca de la elección de Heracles.

<sup>75</sup> Cf. *Oec.*, XI, 13.

<sup>76</sup> Cf. *Mem.*, II, 7, 7.

<sup>77</sup> Cf. *ibid.*, II, 7, 8.

<sup>78</sup> En *ibid.*, II, 7, 10, Sócrates sostiene categóricamente que es preferible la muerte antes que trabajar en algo vergonzoso.

provecho, están de ociosos. Consideraba la inactividad como dañina y perjudicial para el ser humano.<sup>79</sup>

▪ **PREFERÍA LA MUERTE ANTES QUE LA VEJEZ.**<sup>80</sup> Desde esta perspectiva, la decadencia y las miserias de la senectud son una constante en toda la *Apología* de Jenofonte; ya que la decrepitud es la causa principal de la decadencia de los sentidos y la mente, es algo vergonzoso y molesto,<sup>81</sup> representa la parte más miserable de la vida,<sup>82</sup> edad en la que confluyen todas las amarguras y se escapan todas las alegrías.<sup>83</sup> En torno a esto, es posible que Sócrates pronunciara los argumentos que el historiador reproduce, y que viera lo conveniente de su muerte debido a su avanzada edad; pero el jefe de los Diez Mil exagera la importancia al justificar así la muerte de su maestro.<sup>84</sup>

#### Virtudes relacionadas con la política y la legalidad

▪ **SIEMPRE RESPETÓ LAS LEYES** y se identificó con su patria, a la que nunca dejó; sin embargo, el filósofo reconocía el buen funcionamiento de las instituciones espartanas, admiración recurrente en el pensamiento de sus alumnos.<sup>85</sup> En el ámbito privado, el hijo de Sofronisco trataba a todos según lo estipulado en la ley; en lo público, obedecía a todos los que detentaban el poder actuando siempre de acuerdo con las leyes, tanto en lo civil como en lo militar.<sup>86</sup> En torno a la democracia, sostenía que era absurdo designar mediante un sorteo a los magistrados de la *polis*.<sup>87</sup> Viene al caso decir que, aunque el sabio hacía fuertes críticas contra esa forma de gobierno, no puede afirmarse que se opusiera rotundamente a ella; pues a él le gustaba destruir las falsas ilusiones y, si hubiera vivido bajo un régimen monárquico u oligárquico, también los habría cuestionado. Lo que en realidad le preocupaba al maestro del estratega era el hecho de que el mando estuviera en manos de meros aficionados, personas que no se distinguían precisamente por su inteligencia.<sup>88</sup>

<sup>79</sup> Cf. *ibid.*, I, 2, 57. Cf. también *Oec.*, I, 19-20.

<sup>80</sup> Cf. *Apol.*, 1.

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*, 6-7.

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*, 32.

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, 8.

<sup>84</sup> Cf. F. Souto Delibes, *op. cit.*, p. 122.

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, pp. 357-358. Era característico de Sócrates su crítica a la democracia, a sus instituciones y a sus políticos; pues no ocultaba su simpatía por las instituciones dorias, en especial por Esparta y Creta (cf. *ibid.*, p. 81).

<sup>86</sup> Cf. *Mem.*, IV, 4, 1.

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*, I, 2, 9.

<sup>88</sup> Cf. S. B. Pomeroy, *et al.*, *La Antigua Grecia. Historia política, social y cultural*, p. 352. De acuerdo con Domingo Plácido Suárez, el hijo de Sofronisco se pronuncia a favor de que gobiernen los que saben; porque ésta es una manera enmascarada de sugerir que mande el sector minoritario que a su vez es el económica-

Incluso al ser acusado públicamente por Meleto, Sócrates se abstuvo de incurrir en algún tipo de ilegalidad, a pesar de que esto era usual en los tribunales; la máxima prueba de que acataba las leyes es que voluntariamente prefirió morir, obedeciendo la sentencia del jurado, en vez de huir o implorar el perdón.<sup>89</sup>

▪ LEJOS DE CORROMPER A LOS JÓVENES, LOS APARTABA DE LOS VICIOS, al inculcarles que anhelaran la virtud.<sup>90</sup> En *Memorables* el historiador pone de manifiesto que, al condenar al sabio, fue condenado a muerte el único hombre que ejemplificaba todas las virtudes que los atenienses decían apreciar y, al hacerlo, demostraron que era falso su desprecio de los vicios; también se hizo patente de manera implícita que gente criminal tenía el control de Atenas, personas esclavas de sus pasiones y de dudosa moral, quienes eliminaron al único ciudadano capaz de hacerles ver sus fallas éticas.<sup>91</sup> De allí que en lugar de probar que su maestro no corrompía a sus adeptos, Jenofonte proporcione numerosos ejemplos de cómo el filósofo los ayudaba a ser mejores. Al enumerar las virtudes de Sócrates, el autor elabora de forma tácita una larga lista de los vicios de los ciudadanos atenienses.<sup>92</sup>

En suma, el jefe de los Diez Mil asevera que no había nada más provechoso que convivir con el sabio, pues mediante sus enseñanzas Sócrates siempre era útil y les hacía bien a quienes lo frecuentaban.<sup>93</sup>

▪ ERA JUSTO y rechazaba todo aquello que contraviniera la justicia;<sup>94</sup> para él, no incurrir en la injusticia es la muestra más palpable de que se es justo.<sup>95</sup> En su opinión, una persona justa, que acata las leyes, tiene garantizados los mayores honores, la victoria en los tribunales, y los demás confían en ella para que custodie a sus hijos y sus bienes; porque lo legal y lo justo son lo mismo. No obstante, reconocía que también existen leyes no escritas, establecidas por los dioses y de igual modo es necesario obedecerlas.<sup>96</sup> En la *Apología*, el propio filósofo afirma que a lo largo de toda su vida nunca cometió ninguna acción injusta, ésa es su mejor defensa.<sup>97</sup>

---

mente dominante. Dicho estudioso aclara que Sócrates tampoco es hostil a la *polis*, lejos de eso, intenta restablecer una especie de *polis* oligárquica mediante nuevas alianzas y a través de una nueva definición técnica que le proporciona el sólido fundamento ideológico (cf. D. Plácido Suárez, “El problema de Sócrates y las realidades intelectuales del presente [en línea]”, pp. 238).

<sup>89</sup> Cf. *Mem.*, IV, 4, 4.

<sup>90</sup> Cf. *ibid.*, I, 2, 1-2.

<sup>91</sup> Cf. P. Salay, *op. cit.*, pp. 71-72.

<sup>92</sup> Cf. *ibid.*, pp. 59-60.

<sup>93</sup> Cf. *Mem.*, IV, 1, 1.

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, I, 1, 18, y IV, 4, 3.

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, IV, 4, 10-11.

<sup>96</sup> Cf. *ibid.*, IV, 4, 17-19. En cuanto al hecho de que el filósofo cumplía con los ritos establecidos, cf. I, 1, 2. Acerca de que los dioses indican lo oculto, *ibid.*, I, 1, 9.

<sup>97</sup> Cf. *Apol.*, 3. Según Sócrates las acciones son más convincentes que las palabras (cf. *Mem.*, IV, 4, 10); ello explica el hecho de que, cuando Hermógenes le aconseja preparar su defensa, el maestro de Jenofonte con toda entereza le conteste que toda su vida la dedicó a ello (cf. *ibid.*, IV, 8, 4).

▪ NUNCA DIO FALSO TESTIMONIO NI DENUNCIÓ A NADIE, NI FOMENTÓ DISCORDIAS ENTRE SUS CONCIUDADANOS.<sup>98</sup>

▪ Consideraba que SU INCIDENCIA EN LA POLÍTICA NO RADICABA EN SU PARTICIPACIÓN DIRECTA EN DICHO ÁMBITO, SINO EN CAPACITAR A LA MAYOR CANTIDAD POSIBLE DE PERSONAS PARA QUE LO HICIERAN DE FORMA ADECUADA.<sup>99</sup> En *Memorables* se hace evidente un Sócrates profundamente imbuido en la administración del Estado, lo cual se desprende a partir de sus diálogos con Nicomáquides y con otros personajes con quienes aborda la temática militar.<sup>100</sup>

▪ SOSTENÍA QUE LA SABIDURÍA ES EL ÚNICO FUNDAMENTO POSIBLE DE LA AUTORIDAD Y DE LA VIRTUD POLÍTICA.<sup>101</sup>

▪ ESTABA EN CONTRA DE LOS CHARLATANES, DE LOS IMPROVISADOS Y DE LOS INEPTOS, CREÍA EN LA NECESIDAD DE LOS CONOCIMIENTOS TÉCNICOS, EN LA COMPETENCIA.<sup>102</sup> Para Sócrates, fingir que se era experto en algo equivalía a exponerse a ser cubierto de oprobio y a causar daño a quienes ingenuamente confían en uno; ya que las falsas apariencias resultan peligrosas y nocivas. A propósito, menciona el terrible mal que ocasiona dejar las cosas en manos de un piloto o un general incompetentes; pues sus malas decisiones resultan perjudiciales para todos.<sup>103</sup> Además, se obedece de buen grado a personas más competentes, porque se juzga que ellas saben lo que es bueno para todos. Así, se convierte en un principio aplicado al arte militar y al arte político.<sup>104</sup>

▪ VALORABA MUCHO TENER BUENOS AMIGOS.<sup>105</sup> Sócrates consideraba a la amistad como el don más preciado; por ello, en vez de verla con desdén, hay que cultivarla.<sup>106</sup> En primer lugar procuraba elevar moralmente a sus amistades,<sup>107</sup> pero no sólo le interesaba contar con

<sup>98</sup> Cf. *Mem.*, IV, 4, 11.

<sup>99</sup> Cf. *ibid.*, I, 6, 15, y III, 6 y 7.

<sup>100</sup> Por sólo mencionar algunos ejemplos, cf. *ibid.*, III, 1-5.

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, III, 9, 10-12.

<sup>102</sup> La convicción de que para ocupar un cargo importante, como el de estratega o hiparco, sea indispensable el conjunto de una serie de cualidades, pero sobre todo la competencia, es un concepto propio de la enseñanza socrática (cf. Senofonte, *Ipparchico. Manuale per il comandante di cavalleria*, p. XXIX).

<sup>103</sup> Cf. *Mem.*, I, 7, 2-5. Acerca del piloto y del general ineptos, cf. II, 6, 38-39.

<sup>104</sup> Cf. J. Luccioni, *op. cit.*, p. 92. Sobre la competencia, cf. *Mem.*, III, 1, 2-3, y III, 4, 6, también III, 3, 9.

<sup>105</sup> Cf. *Mem.*, I, 6, 14; II, 4; II, 5; II, 6; II, 9 y 10. Cabe señalar que la nueva valoración de la amistad es sintomática de la época de la guerra. Esto se debe a la descomposición interior de la sociedad y de todas las relaciones humanas, incluso de la familia, a consecuencia de la disgregación política cada vez más profunda y la acción de los sicofantas; todo esto propició que el individuo aislado se sintiera inseguro (cf. W. Jaeger, *op. cit.*, II, pp. 67-68).

<sup>106</sup> Cf. *Mem.*, I, 2, 7-8 y 14, así como II, 4, 5-7. A parte de un buen amigo, no hay nadie tan útil, nadie tan leal y constante, benéfico en todos los sentidos (cf. II, 4, 6). Ver también I, 2, 7. Sobre este mismo tema, cf. *Oec.*, I, 14. De modo semejante, Ciro el Viejo consideraba a los amigos como un tesoro, dignos y confiables guardianes tanto de su persona como de sus bienes (cf. *Cyr.*, VIII, 2, 19).

<sup>107</sup> Sócrates afirma que ésta es la primera tarea del gobernante (cf. F. Rodríguez Adrados, *Ilustración y política en la Grecia Clásica*, p. 499, y *Mem.*, I, 2, 3).

buenos amigos, sino incluso presentarlos entre sí para que juntos se esforzaran por llegar a ser virtuosos.<sup>108</sup> Dentro de sus reflexiones sobresale que “para adquirir amigos buenos, ha de ser bueno también uno mismo”.<sup>109</sup>

- SE PRONUNCIABA A FAVOR DEL TRATO AMABLE. El filósofo les recalca a sus alumnos que sólo mediante regalos se puede ganar uno a los hombres ruines, mientras a los varones καλοὶ καγαθοὶ basta con tratarlos de manera amigable.<sup>110</sup>

- CONSIDERABA QUE LA GRATITUD ES UNA DE LAS PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DEL HOMBRE VIRTUOSO.<sup>111</sup> Para este sabio, la ingratitud (ἀχαριστία) es equivalente a la injusticia;<sup>112</sup> desde esta perspectiva el no cuidar a los padres también denotaba un acto que además de ingrato resultaba injusto, por ello era tan penado entre los atenienses, al grado de que se castigaba con la *atimía*.<sup>113</sup> En su opinión, una persona ingrata no puede ser un buen amigo.<sup>114</sup>

#### Virtudes relacionadas con la educación superior o profesionalización

- SIEMPRE CONVERSABA SOBRE TEMAS HUMANOS (περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν),<sup>115</sup> examinando qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, qué es justo, qué es injusto, etcétera.<sup>116</sup>

- Acerca de su labor educativa, Sócrates NUNCA SE ASUMIÓ A SÍ MISMO COMO MAESTRO, pero CON SU EJEMPLO Y CON SU CONGRUENCIA FOMENTÓ EN SUS DISCÍPULOS LA ESPERANZA DE QUE, SI LO IMITABAN, LLEGARÍAN A SER COMO ÉL.<sup>117</sup> No cobraba, debido a su convicción de que así aseguraba su libertad y a que creía que su mayor ganancia era obtener un

<sup>108</sup> Cf. *Mem.*, I, 6, 14; II, 4-6.

<sup>109</sup> *Ibid.*, II, 6, 8-15. Cf. en especial II, 6, 14: Δοκεῖς μοι λέγειν, ὦ Σώκρατες, ὡς, εἰ μέλλοιμεν ἀγαθὸν τινα κτήσασθαι φίλον, αὐτοὺς ἡμᾶς ἀγαθοὺς δεῖ γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν. Σὺ δ' ὦου, ἔφη ὁ Σωκράτης, οἷόν τ' εἶναι καὶ πονηρὸν ὄντα χρηστοὺς φίλους κτήσασθαι;

<sup>110</sup> Cf. *ibid.*, II, 3, 16. Cabe señalar que Ciro el Viejo también era muy respetuoso de los demás, al grado de que nunca decía ni hacía nada vergonzoso, y con su actitud lograba que sus allegados lo emularan (cf. *Cyr.*, VIII, 1, 27).

<sup>111</sup> Cf. en específico *Mem.*, II, 10, 3.

<sup>112</sup> Cf. *ibid.*, II, 2, 2-3.

<sup>113</sup> Cf. *ibid.*, II, 2, 13-14. Sobre el desprecio con el que los atenienses tratan a los ancianos, incluso a sus propios padres, cf. III, 5, 15.

<sup>114</sup> Cf. *ibid.*, IV, 4, 24.

<sup>115</sup> *Ibid.*, I, 1, 16.

<sup>116</sup> Cf. *idem*.

<sup>117</sup> Cf. *ibid.*, I, 2, 3. En cuanto a que Sócrates ayudaba a sus discípulos, a veces por medio de acciones que mostraban su forma de ser y otras dialogando con ellos, cf. la opinión explícita de Jenofonte en I, 3, 1: Ὡς δὲ δὴ καὶ ὠφελεῖν ἐδόκει μοι τοὺς συνόντας τὰ μὲν ἔργῳ δεικνύων ἑαυτὸν οἷος ἦν, τὰ δὲ καὶ διαλεγόμενος, τούτων δὴ γράψω ὅποσα ἂν διαμνημονεύσω. Sobre esto mismo, cf. *ibid.*, I, 5, 6, y IV, 5, 1.

buen amigo.<sup>118</sup> De acuerdo con este filósofo, quienes aceptaban una paga se vendían; pues se comprometían a conversar sobre cualquier tema con aquellos que les daban dinero.<sup>119</sup>

▪ Dado que Sócrates PENSABA QUE LAS VIRTUDES SE INCREMENTAN Y REAFIRMAN GRACIAS AL APRENDIZAJE Y A LA PRÁCTICA,<sup>120</sup> sostenía que por buena que sea la naturaleza del ser humano, es necesario que reciba una adecuada educación (παιδεία)<sup>121</sup> y que se ejercite para alcanzar la virtud.<sup>122</sup> Únicamente dichos temperamentos una vez educados pueden conseguir las metas más altas, de lo contrario, su propia arrogancia y su vehemencia los arrastra a lo peor.<sup>123</sup> En este sentido, el filósofo lamentaba que algunos ciudadanos deseosos de convertirse en buenos oradores y dedicarse a la política creyeran que no necesitan preparación ni práctica, confiados en que de manera espontánea y súbitamente lograrían hacerlo; mas el sabio estaba convencido que esas artes requieren una mayor dedicación.<sup>124</sup>

Sócrates tildaba de necia a toda persona que creyera que sin educación podía elegir lo más útil para sí mismo, o a quien sin conocer lo más útil pensaba que estaba haciendo lo correcto.<sup>125</sup>

Por lo que concierne a la edad idónea para instruirse, el filósofo no señalaba una en específico; pues, para él, el ser humano se encuentra en un proceso de aprendizaje continuo, de allí que la instrucción filosófica no sea finita, sino que se distinga por los grados

<sup>118</sup> Cf. *ibid.*, I, 2, 6-7. En torno a que no cobraba, cf. también I, 2, 59-60, y *Apol.*, 16.

<sup>119</sup> Cf. *Mem.*, I, 2, 6. En III, 1, 1, Sócrates menciona a Dionisodoro, sofista que llegó a Atenas y daba clases de mando militar, pero en realidad se limitaba a enseñar sólo táctica (III, 1, 5). En III, 1, 11, el maestro de Jenofonte le aconseja al muchacho que regrese con dicho sofista para ver si se avergüenza por haberle cobrado y haberlo despedido con tan escasos conocimientos.

<sup>120</sup> *Ibid.*, II, 6, 39: ὄσαι δ' ἐν ἀνθρώποις ἀρεταὶ λέγονται, σκοπούμενος εὐρήσεις πάσας μαθήσει τε καὶ μελέτη ἀξανομένης. Cf. también II, 1, 19; IV, 5, 10, y III, 9, 2, en este pasaje el sabio dice que “toda naturaleza puede acrecentar su valor con el aprendizaje y el ejercicio”: νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτη πρὸς ἀνδρείαν αὐξεσθαι. En III, 9, 3, el filósofo ratifica la misma idea.

<sup>121</sup> Cf. *ibid.*, IV, 1, 4-5.

<sup>122</sup> Cf. *ibid.*, I, 2, 19-23.

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, IV, 1, 2-5. Al respecto, este filósofo “No se dirigía [...] a todos por igual, sino que a quienes pensaban que gozaban de una buena disposición natural y despreciaban la enseñanza, les explicaba que las que pasan por ser las mejores naturalezas son las que más educación necesitan [...]. De la misma manera, los hombres con mejores disposiciones naturales, con mayor fuerza de espíritu y eficaces al máximo en lo que emprenden, si se les educa e instruye en lo que tienen que hacer resultan excelentes y utilísimos, pues llevan a cabo los más numerosos y mejores servicios, pero si no se les educa ni se les instruye, son los peores y los más dañinos: no saben discernir lo que tienen que hacer, se lanzan a muchos negocios funestos, y como son altivos y violentos, resultan difíciles de manejar y de disuadir, con lo que causan muchos y terribles males” (*ibid.*, IV, 1, 2-4; sigo la traducción de Gredos). Cf. III, 9, 3: “tanto los más dotados como los más obtusos por naturaleza, deben recibir enseñanzas y practicar en aquellas actividades en las que quieran llegar a ser dignos de renombre” (sigo la traducción de Gredos).

Hay que aclarar que Sócrates no creía en una superioridad hereditaria, sino en la inteligencia humana en general (cf. F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 501 y 519). Entre otras cosas, el sabio piensa que quienes trabajan usando su inteligencia, lo hacen más rápido, con mayor facilidad y mejor rendimiento (cf. *Oec.*, II, 18).

<sup>124</sup> Cf. *Mem.*, IV, 2, 6-7.

<sup>125</sup> Cf. *ibid.*, IV, 1, 5.

de saber.<sup>126</sup> Él reconocía el buen carácter de alguien a partir de su facilidad para entender, aprender y recordar, y por su afán de saber acerca de la administración de la casa y del Estado; pues consideraba que tales hombres, una vez educados, procurarían la felicidad no sólo de su casa sino también de los demás hombres y de las ciudades.<sup>127</sup>

De acuerdo con el jefe de los Diez Mil, su maestro se preocupaba más por enseñarles a sus acompañantes la virtud y el buen juicio antes que la elocuencia o la administración; para evitar así que incurrieran en la injusticia y en malas acciones.<sup>128</sup>

Por lo que toca a la mujer, conviene señalar que el filósofo creía que en nada es inferior la naturaleza femenina a la del varón, salvo en su falta de juicio y fuerza corporal; en su opinión es el hombre quien tiene la responsabilidad de enseñarle a su consorte lo que quiere que ella sepa.<sup>129</sup> Cabe recordar que el Sócrates de Jenofonte permite entrever las ideas feministas de este autor, porque considera que tanto el esposo como la esposa deben intervenir directamente en la παιδεία de sus hijos.<sup>130</sup> En el *Económico* el filósofo ágrafo menciona que los maridos son los principales maestros de sus mujeres, por lo tanto, son los únicos responsables de los errores que ellas cometen a causa de una educación deficiente.<sup>131</sup>

En términos generales, el maestro del historiador pensaba que quien enseña a hablar y actuar de manera correcta, con justa razón se hacía merecedor de los honores que se les prodigaban a Quirón y Fénix.<sup>132</sup>

▪ CREÍA QUE LA SABIDURÍA, LA PRUDENCIA Y LA JUSTICIA SON LO MISMO.<sup>133</sup> El filósofo estaba convencido de que el conocimiento es sabiduría.<sup>134</sup> Sostenía que la δίκη y las demás virtudes son sabiduría y ésta implica la prudencia; de allí que los actos justos y todo cuanto se realiza conforme a la virtud sea bello y hermoso.<sup>135</sup> Agregaba que quienes conocen lo bueno pero no lo practican, no son sabios ni virtuosos; porque lo justo es bueno y aquellos que lo conocen no pueden elegir otra cosa.<sup>136</sup>

<sup>126</sup> Cf. Alicia Montemayor, “Homero y Sócrates: dos *paideiai*”, p. 183.

<sup>127</sup> Cf. *Mem.*, IV, 1, 2.

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, IV, 3, 1. Remito al artículo de Benjamin Lorch, quien argumenta que, a partir de ciertos pasajes de *Memorables*, es factible observar que la ambición política conduce a la filosofía política; pues el hombre ambicioso está interesado no sólo, o básicamente, en el bienestar de su comunidad política, sino también y específicamente en su propia excelencia o virtud (cf. B. Lorch, “Xenophon’s Socrates on Political Ambition and Political Philosophy [en línea]”, pp. 189-211).

<sup>129</sup> Cf. *Symp.*, II, 9.

<sup>130</sup> Cf. *Mem.*, II, 2, 4-6, así como *Oec.*, VII, 12 y 30. Cf. F. Souto Delibes, *op. cit.*, p. 414.

<sup>131</sup> Cf. *Oec.*, III, 11, 14; VII, 4; 10, 18; 20; 22; IX; X, 1; XI, 4. Cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon’s Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, pp. 78-84.

<sup>132</sup> Cf. *Symp.*, VIII, 23.

<sup>133</sup> Cf. *Mem.*, III, 9, 4-5.

<sup>134</sup> Cf. *ibid.*, IV, 6, 7.

<sup>135</sup> Cf. *ibid.*, III, 9, 5.

<sup>136</sup> Cf. *ibid.*, III, 9, 4-5.

▪ El Sócrates jenofónico LE DABA MUCHA IMPORTANCIA AL λόγος, instrumento indispensable para transmitir la experiencia propia, para educar y para persuadir;<sup>137</sup> pues

cuanto hemos aprendido por costumbre, las cosas más bellas gracias a las cuales sabemos vivir, todo lo hemos aprendido por medio de la palabra, y si alguien adquiere algún otro bello conocimiento lo aprende por medio de ella, y los mejores maestros son los que más la utilizan, y quienes más saben de los temas más serios son los que saben hablar más bellamente.<sup>138</sup>

▪ CUMPLÍA SU PALABRA. En *Memorables* se relata que incluso al fungir como presidente del Pritaneo, el filósofo se opuso a que se procediera a la votación, por considerarla injusta e ilegal, entonces “tuvo para él más valor mantener su juramento que congraciarse con el pueblo contra toda justicia y protegerse de las amenazas”.<sup>139</sup>

▪ NUNCA FOMENTÓ LA CODICIA EN SUS ALUMNOS.<sup>140</sup> Antifonte, sorprendido por la vida tan austera del filósofo que con férrea voluntad evita cobrar por sus lecciones y rechaza la riqueza, llama a Sócrates un profesor de miseria (κακοδαιμονίας διδάσκαλος) y le dice que con su comportamiento estimula a sus discípulos a que actúen igual.<sup>141</sup> Entre los argumentos que el sabio utiliza para responder a su interlocutor destaca que no necesitar nada es algo divino, y necesitar lo menos posible equivale a estar muy cerca de la divinidad.<sup>142</sup>

▪ En cuanto a su postura sobre la pederastia, Sócrates SOLÍA ENAMORARSE DE HOMBRES BUENOS QUE ASPIRABAN A LA VIRTUD.<sup>143</sup> En otra obra Jenofonte afirma que su maestro a menudo se enamoraba no tanto de un cuerpo bello, sino de un alma virtuosa.<sup>144</sup> El filósofo se ufanaba de infundir en sus enamorados el deseo de ser más virtuosos: por ejemplo, los

<sup>137</sup> Cf. Serena Salomone, “Letteratura, tradizione e novità tattico-strategique nello *Hipparchikos* di Senofonte”, p. 199. Para confirmar su postura acerca de que la persuasión es más efectiva que la violencia, cf. *Mem.*, I, 2, 10-11: “Yo, en cambio, opino que los que practican la prudencia y se consideran capaces de dar enseñanzas útiles a los ciudadanos son los que resultan menos violentos, porque saben que las enemistades y los peligros son propios de la violencia, mientras que con la persuasión se consiguen las mismas cosas sin peligro y con amistad. Los violentados, en efecto, nos odian como si fuéramos ladrones, mientras que los persuadidos sienten estima como si se les hubiera hecho un favor. Por consiguiente, emplear la violencia no es propio de quienes practican la prudencia, sino de quienes poseen la fuerza sin la razón. Además, el que se arriesga a la violencia necesita muchos valedores, mientras que quien puede persuadir no necesita ninguno, pues él solo cree que es capaz de convencer” (sigo la traducción de Gredos).

<sup>138</sup> *Mem.*, III, 3, 11; sigo la traducción de Gredos. Sócrates es un maestro de política, ésta lo abarca todo: ejército, tribunales, leyes, allí es muy importante el *lógos*, de allí que la retórica ocupe un lugar sobresaliente en la educación del ciudadano.

<sup>139</sup> *Ibid.*, I, 1, 18, sigo la traducción de Gredos. Cf. también IV, 4, 3.

<sup>140</sup> Cf. *ibid.*, I, 2, 5.

<sup>141</sup> Cf. *ibid.*, I, 6, 2-3.

<sup>142</sup> Cf. *ibid.*, I, 6, 5-10.

<sup>143</sup> *Symp.*, VIII, 41: ἀγαθῶν γὰρ φύσει καὶ τῆς ἀρετῆς φιλοτίμως ἐφιεμένων αἰεὶ ποτε τῇ πόλει συνεραστῆς ὧν διατελεῶ.

<sup>144</sup> *Mem.*, IV, 1, 2: πολλάκις γὰρ ἔφη μὲν ἄν τις ἐρᾶν, φανερόν δ' ἦν οὐ τῶν τὰ σώματα πρὸς ὄραν, ἀλλὰ τῶν τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότων ἐφιέμενος.

volvía más liberales en lo que respecta al dinero, más amantes del esfuerzo, deseosos de gloria, más modestos y discretos.<sup>145</sup>

En el *Banquete*, Sócrates habla con afán pedagógico acerca del amor, alude a Afrodita Urania y a Afrodita Vulgar, la primera rige el amor espiritual, la amistad y las bellas acciones, mientras la otra preside el amor corporal (Ἀφροδίτη Οὐρανία τε καὶ Πάνδημος).<sup>146</sup> No obstante, el filósofo señala de manera contundente que, si el amante quiere tener un buen amado, tiene que ejercitarse en la virtud; pues, si él mismo es un hombre ruin, no puede mejorar a su amado ni mucho menos ser buen ejemplo para él.<sup>147</sup>

▪ LA MÁXIMA DÉLFICA γνῶθι σεαυτόν ERA RECURRENTE EN SU PENSAMIENTO. En su opinión, el verdadero conocimiento se obtiene cuando uno se analiza a sí mismo;<sup>148</sup> ya que nada más quien está consciente de sus virtudes y de sus defectos puede alcanzar la fama, pues los demás la pierden víctimas de sus errores.<sup>149</sup> Decía que el no conocerse a uno mismo y el opinar sobre lo que uno no sabe se asemeja a la locura.<sup>150</sup> Para el filósofo la máxima escrita en el templo de Apolo busca que el hombre sepa con exactitud cuáles son sus propias capacidades y cuáles sus propias limitantes, a fin de evitar en lo posible los peligros y los obstáculos que la vida le presenta.<sup>151</sup> En este sentido, el conocimiento de sí mismo se traduce en el descubrimiento de la propia ignorancia y en la búsqueda de la virtud.<sup>152</sup> Casi al final de *Memorables*, Sócrates alude explícitamente a la inscripción Γνῶθι σεαυτόν, entre sus comentarios destaca que quien desconoce su propio valor se desconoce a sí mismo, este tipo de personas no saben ni siquiera lo que les conviene, a menudo fracasan y se precipitan a la desgracia, con todo ello se ganan la mala fama, la burla y el desprecio de los demás.<sup>153</sup>

<sup>145</sup> Cf. *Symp.*, IV, 15.

<sup>146</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 9-41.

<sup>147</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 26-27. Sin embargo, al aludir concretamente a los ejércitos tebanos y eleos, integrados por parejas de amantes, el sabio asevera que mientras en dichos pueblos la pedesastía practicada públicamente en el ámbito castrense era bien vista, entre los atenienses eso era algo muy vergonzoso (cf. *ibid.*, VIII, 34).

<sup>148</sup> *Mem.*, III, 7, 9: μὴ ἀγνόει σεαυτόν.

<sup>149</sup> Cf. *Mem.*, IV, 2, 25-29. La misma idea se encuentra esbozada en III, 9, 6.

<sup>150</sup> Cf. *ibid.*, III, 9, 6.

<sup>151</sup> Sobre todo a partir de *Memorables* Sócrates ha sido considerado por la posteridad como un “moralista” y un “filósofo popular”, que trata de encontrar el modo más aceptable y conveniente de pasar la vida (cf. Antonio Ruffino, *Socrate: L'uomo e i tempi*, pp. 99-100). Desde esta perspectiva, dicha sentencia implica aceptar que no se sabe, y el acto de conocer debe partir de una buena disposición ética; en otras palabras, al admitir la ignorancia propia se aviva el deseo de esforzarse por conocerse a uno mismo (cf. *ibid.*, p. 114).

<sup>152</sup> Cf. F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 499.

<sup>153</sup> Cf. *Mem.*, IV, 2, 24-29. Al referirse al filósofo, David Morales subraya que “el autoconocimiento como arte de vida señala a la vez un ideario histórico del Sócrates de Jenofonte, con un marcado acento de doctrinas prácticas de interpretación ética y política. El punto de vista del gobierno de uno mismo y de la ciudad, como una red orgánica de valores sociales e individuales que se armonizan, tiene su imperativo en la inscripción de Delfos [...], la salvación del hombre comienza con la sabiduría de sus límites, pero el acento político contingente define a Jenofonte como un observador que piensa a favor de los hechos históricos [...]. De tal suerte

▪ RECOMENDABA A SUS DISCÍPULOS QUE SE DEDICARAN A LA AGRICULTURA. El Sócrates jenofónico enfatiza que para el hombre de bien la agricultura constituye la actividad y el saber más importantes, porque el cultivo de la tierra proporciona el sustento a los seres humanos. El filósofo argumenta que dicha ocupación simultáneamente es motivo de placer, es un medio para incrementar la hacienda y permite entrenar el cuerpo para realizar todo lo propio de un hombre libre.<sup>154</sup> A su juicio, es la actividad más satisfactoria y provechosa que un ciudadano puede llevar a cabo; entre otras cosas dignas de mención enseña la justicia, educa virilmente al hombre, entrena adecuadamente su cuerpo y su espíritu, enseña a mandar a los demás,<sup>155</sup> mantiene los cuerpos más sanos y robustos, deja más ocio al espíritu para dedicarse a los amigos y a la ciudad,<sup>156</sup> y fomenta el valor.<sup>157</sup> En cuanto a esto último, el maestro de Jenofonte destaca que “los que se dedican a la agricultura, que reciben una educación enérgicamente viril, éstos, bien entrenados de cuerpo y espíritu, están en condiciones, si la divinidad no se lo impide, de invadir el país de los sitiadores y apoderarse de lo que necesiten para alimentarse”.<sup>158</sup>

En el énfasis que el autor hace acerca del papel altamente educativo y moralizante de la actividad agrícola, se puede observar la originalidad y la experiencia personal del estratega. Su Sócrates reconoce que la vida del agricultor gozaba de alta estima en las ciudades, pues al parecer proporciona los mejores ciudadanos, los más leales a su comunidad; por eso considera que vivir del trabajo del campo es lo más noble, lo mejor y lo más agradable.<sup>159</sup>

▪ SOBRE LA *καλοκάγαθία*, de acuerdo con el historiador todos los maestros les muestran a sus discípulos de qué modo hacen lo que enseñan y los guían por medio de la palabra.<sup>160</sup> Es oportuno recordar que gracias a su ejemplo, Sócrates alejó a muchos jóvenes de los vicios, les hizo anhelar la virtud y los animó a cuidar de sí mismos; para que al imitarlo llegaran a ser hombres de bien (*καλοὺς κάγαθοὺς ἔσεσθαι*);<sup>161</sup> en este sentido, el estratega asevera que su maestro se mostraba a sus seguidores como un varón *καλὸς κάγαθός* y como

---

que el saber del Sócrates jenofontino es también una escuela de vida, cuyo arte del mando, de lo propio y de lo público, sería una extensión natural de la experiencia del autoconocimiento” (D. Morales T., art. cit., pp. 323-324).

<sup>154</sup> Cf. *Oec.*, V, 1. De V, 1 a 17, Sócrates hace el encomio de la agricultura.

<sup>155</sup> Cf. *ibid.*, V, 11-14.

<sup>156</sup> Cf. *ibid.*, VI, 9.

<sup>157</sup> Cf. *ibid.*, VI, 8-10.

<sup>158</sup> *Ibid.*, V, 13 (sigo la traducción de Gredos).

<sup>159</sup> Cf. *ibid.*, VI, 10-11. En el diálogo que sostiene con Sócrates, Iscómaco afirma que la agricultura hace más nobles de corazón a quienes se dedican a ella (cf. *ibid.*, XV, 12).

<sup>160</sup> *Mem.*, I, 2, 17-18: πάντας δὲ τοὺς διδάσκοντας ὁρῶ αὐτοὺς δεικνύοντας τε τοῖς μανθάνουσιν ἥπερ αὐτοὶ ποιοῦσιν ἃ διδάσκουσι καὶ τῷ λόγῳ προσβιβάζοντας. οἶδα δὲ καὶ Σωκράτην δεικνύοντα τοῖς συνοῦσιν ἑαυτὸν καλὸν κάγαθὸν ὄντα καὶ διαλεγόμενον κάλλιστα περὶ ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρωπίνων.

<sup>161</sup> Cf. *ibid.*, I, 2, 2 y 3. Ver igualmente I, 3, 1: “ayudaba a sus discípulos, unas veces mediante acciones que mostraban su manera de ser y otras dialogando con ellos”. Sobre esto mismo, cf. I, 5, 6, y IV, 5, 1.

tal conversaba hermosamente sobre la virtud y otras cualidades humanas. Acerca de lo que Sócrates pensaba que debía saber un hombre bello y bueno, él mismo se preocupaba por enseñar lo que sabía, cuando no dominaba algún tema los mandaba con algún experto.<sup>162</sup> El sabio afirmaba que la *καλοκάγαθία* es el mejor perfume, y recomendaba que si se quiere ser virtuoso hay que frecuentar a quien sea capaz de hacerle practicar a uno la virtud;<sup>163</sup> cabe señalar que la rectitud forma parte de dicho comportamiento noble<sup>164</sup> y que los dioses también se complacen con la *καλοκάγαθία*.<sup>165</sup> Según el filósofo, las acciones son más convincentes que las palabras;<sup>166</sup> para ratificarlo, Jenofonte asegura que a través de su propio ejemplo, Sócrates volvía a sus compañeros más piadosos, virtuosos y prudentes.<sup>167</sup> En otro pasaje añade que su maestro conducía a sus oyentes a la *καλοκάγαθία*.<sup>168</sup> Por último, viene al caso mencionar que también en el *Banquete*<sup>169</sup> y en la *Ciropedia*<sup>170</sup> el jefe de los Diez Mil define específicamente al hijo de Sofronisco como un hombre *καλὸς κἀγαθός*.

### *Mi postura*

Es importante traer a colación que Sócrates es un filósofo ágrafo; por lo tanto, no existen elementos suficientes que permitan afirmar de modo categórico que la versión de Jenofonte es falsa, mientras la de Platón es del todo fidedigna. A propósito de esto, es oportuno citar a Román García, quien argumenta que

La figura de Sócrates, por más que pueda sorprendernos, se encuentra ante una verdad que, admitida por todos, inmediatamente pasa a ser cuestionada: “Sócrates” funciona como un personaje literario, no escribió nada y no se conserva nada de él. Por tanto, de ello tenemos que deducir que irremediablemente la tradición filológica moderna se ha dedicado a defender la caracterización de un personaje frente a la de otros: el personaje “Sócrates” de Platón frente a los personajes “Sócrates” de Aristófanes y Jenofonte o viceversa. Se ha pretendido ver la autenticidad de Sócrates a partir del personaje de uno de estos autores. La imagen, construida así y transmitida de esa manera por la *creación*, se nos presenta con tal fuerza que se convierte en Sócrates o Platón

<sup>162</sup> Cf. *ibid.*, IV, 7, 1, y *Oec.*, II, 15-16, por sólo citar algunos ejemplos.

<sup>163</sup> Cf. *Symp.*, II, 4-5.

<sup>164</sup> *Ibid.*, III, 4: *καλοκάγαθία* ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη.

<sup>165</sup> Cf. *ibid.*, IV, 49.

<sup>166</sup> Cf. *Mem.*, IV, 4, 10.

<sup>167</sup> Cf. *ibid.*, IV, 3, 18.

<sup>168</sup> Cf. *ibid.*, I, 6, 14.

<sup>169</sup> *Symp.*, IX, 1: Νῆ τὴν Ἥραν, ὦ Σώκρατες, καλὸς γε κἀγαθὸς δοκεῖς μοι ἄνθρωπος εἶναι.

<sup>170</sup> *Cyr.*, III, 1, 38: ὦ Κῦρε, οὕτω καλὸς κἀγαθὸς ἐκεῖνος ἦν ὡς καὶ ὅτε ἀποθνήσκειν ἔμελλε προσκαλέσας με εἶπε. Cabe aclarar que Jenofonte no nombra al filósofo en esta obra, sino que lo evoca al hacer que Ciro el Viejo le pregunte al joven Tigranes por el excepcional hombre a quien el muchacho acostumbraba frecuentar.

mismos [...], pero el personaje no es un ser existente previamente a la construcción literaria, [...] el *personaje* no es más que un instrumento literario del autor y no la realidad misma.<sup>171</sup>

Al tomar en cuenta la recreación literaria que el estratega elabora de su maestro —pese a las dudas acerca de qué tanto el historiador supo comprender al filósofo y hasta qué grado formó parte del círculo socrático—, son evidentes los puntos que retoma. Con base en lo expuesto hasta aquí, me adhiero sobre todo a la postura de Jean Luccioni y de Alfredo Palacios Roa, pues considero que Sócrates influyó decisivamente en la formación intelectual y moral de Jenofonte, quien adoptó varios preceptos del sabio debido a que simpatizaba con ellos, ya que coincidían con su propia naturaleza y con su propio modo de pensar. Su visión de Sócrates es la interpretación de un hombre culto, que tuvo el privilegio de ser educado por este magnífico varón. Considero pertinente reproducir el final de la *Apología*, donde el historiador reconoce con franqueza lo siguiente:

Por mi parte, cuando pienso en la sabiduría y nobleza de espíritu de aquel hombre, ni puedo dejar de recordarlo, ni, al acordarme de él, puedo dejar de elogiarle. Si alguno de los que aspiran a la virtud tuvo trato alguna vez con alguien más beneficioso que Sócrates, considero que tal hombre debe ser tenido por muy feliz.<sup>172</sup>

A mi juicio, dicho pasaje demuestra que, si bien el hijo de Grilo se aboca más a la aplicación práctica de la enseñanza socrática a la vida cotidiana que en la mera especulación, es en este matiz práctico donde radica su originalidad.<sup>173</sup> De modo que, al componer sus obras, este autor rememora las ideas de Sócrates precisamente porque comulgaba con ellas y porque le constaba que eran válidas. En este sentido, su relación con el filósofo le resultó provechosa y vio su doctrina como una filosofía útil y digna de ejercicio. Desde mi punto de vista, el historiador conservó para sí aquello acorde con su propia forma de ser y de pensar; mas conviene subrayar que le agregó a las lecciones de su maestro lo que había aprendido gracias a sus propias vivencias y a las experiencias que le transmitieron otras personas.

Coincido con Jean Luccioni en que no hay que demeritar su interpretación de Sócrates, puesto que su filosofía representa un caso peculiar de influencia socrática: permite medir la

<sup>171</sup> R. García, “El personaje y la imagen. A propósito del Sócrates de Platón [en línea]”, p. 2 del PDF.

<sup>172</sup> *Apol.*, 34, 1-6: ἐγὼ μὲν δὴ κατανοῶν τοῦ ἀνδρός τὴν τε σοφίαν καὶ τὴν γενναιότητα οὔτε μὴ μνησθῆναι δύναμαι αὐτοῦ οὔτε μνησθέντος μὴ οὐκ ἐπαινεῖν. εἰ δέ τις τῶν ἀρετῆς ἐφιεμένων ὀφελιμωτέρῳ τινὶ Σωκράτους συνεγένετο, ἐκείνον ἐγὼ τὸν ἄνδρα ἀξιομακαριστότατον νομίζω (sigo la traducción de Gredos).

<sup>173</sup> Jenofonte encarna un socratismo práctico, que se combina con los valores tradicionales de la épica —como el autodomínio para el caso de su destino personal libremente escogido, y la piedad—, y que se manifiesta a través de una continua encomienda a la divinidad y una singular fe en la providencia (cf. D. Morales T., art. cit., p. 311).

acción ejercida por el hijo de Sofronisco y Fenareta sobre un espíritu mediano y un alma mediana; sin embargo, además de su espíritu mediano, Jenofonte tenía a la vez un buen sentido común, cultura e inteligencia.<sup>174</sup>

Por mi parte, sostengo que tras el contacto con el sabio y sus ideas morales el autor de la *Anábasis*, lejos de aceptar pasivamente su doctrina, experimentó en persona la trascendencia de muchos preceptos socráticos, tales como el ser congruente entre lo que se piensa, lo que se dice y lo que se hace, el valor del esfuerzo, el autodominio, la amistad, la prudencia, la justicia, la piedad, etcétera. Por ende, al integrarse al ejército de Ciro el Joven, a causa de la guerra adoptó varias virtudes de su maestro, las puso en práctica y las reafirmó por convicción propia.<sup>175</sup>

En suma, considero que el juicio de David García Bacca, según el cual el Sócrates jenofónico es el término medio entre el hombre ordinario y el hombre-diosecillo platónico, sintetiza con mayor exactitud y sutileza la esencia de la versión humanizada que el jefe de los Diez Mil quiso heredarnos de su venerado maestro, pues

lo presenta tan amable, tan interesado por las cosas más corrientes para dignificarlas con valor humano, tan preocupado por los amigos, por su educación en sabiduría humana, tan medido en sus pretensiones, aun científicas, que parece haberse propuesto la faena de centrar todo en el hombre, y al hombre en sí mismo.<sup>176</sup>

## II. ISCÓMACO: EL CABALLERO PERFECTO

Entre los personajes atenienses a través de los cuales Jenofonte plantea su propuesta educativa destaca Iscómaco, quien en varias ocasiones es descrito explícitamente por el autor como καλὸς καγαθός. Este varón excepcional protagoniza el *Económico*, obra en la que el historiador plasma algunas de sus experiencias en la finca que los espartanos le concedieron en Escilunte, donde radicó casi dos décadas.<sup>177</sup> En dicho lugar el otrora mercenario

<sup>174</sup> Cf. J. Luccioni, *op. cit.*, p. 171.

<sup>175</sup> Al respecto, Domingo Plácido Suárez señala que el jefe de los Diez Mil se comporta como un heredero de su maestro, con personalidad propia e hijo de su tiempo; el especialista agrega que la herencia socrática no se limita a la transmisión de sus ideas, sino que incluye su adecuación a los tiempos variables (cf. D. Plácido Suárez, “Economía y Sociedad: Polis y Basilea, los fundamentos de la reflexión historiográfica de Jenofonte [en línea]”, p. 148).

<sup>176</sup> Jenofonte, *Socráticas. Economía. Ciropedia*, p. XV.

<sup>177</sup> En cuanto a la fecha de composición, es factible que el jefe de los Diez Mil comenzara a redactar o, con mayor probabilidad, completara la primera parte durante su exilio en Escilunte, y que revisara o hiciera algunas adiciones a la última sección un poco antes de morir (cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon's Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, p. 7). Según Ana Iriarte, el historiador escribió esta obra entre el 390 y 371 a. C. (cf. “Fronteras intramuros en el ‘Económico’ de Jenofonte”, p. 270). Conviene aclarar que el diálogo

se dio tiempo para dedicarse a lo que más le agradaba: administrar su propiedad, cultivar su tierra, honrar a los dioses, adiestrarse bélicamente, ejercitarse en la equitación y la caza, reflexionar sobre sus vivencias y componer varias obras literarias.

### *Jenofonte ecónomo*

Acerca de la importancia del hijo de Grilo en el ámbito económico, es preciso realizar algunos comentarios. En dicho opúsculo el estratega aborda el tema de la adecuada administración del *oikos*, conocimiento muy útil y necesario para el hombre libre de la antigua Grecia, conviene destacar que es uno de los primeros escritos dedicados a la economía. De igual forma, cabe mencionar que Jenofonte es el primer autor griego que reconoce el valor del trabajo femenino,<sup>178</sup> pues está convencido de que el esposo y la esposa desempeñan funciones complementarias: gracias a su trabajo el hombre lleva dinero a la casa, pero gracias a la administración de su consorte se gasta adecuadamente el dinero, ambos contribuyen a la prosperidad económica.<sup>179</sup> En otras palabras, el historiador le otorga a la función de ama de casa la categoría de profesión, debido a las consecuencias económicas que implica.<sup>180</sup>

Antes de avanzar, es preciso advertir que el término οἶκος designa un dominio privado que incluye tanto la *oikía* como el matrimonio, los hijos y los esclavos que la habitan, los campos y, en general, todas las propiedades de un ciudadano.<sup>181</sup>

Tras analizar el *Económico*, la *Anábasis*, la *Ciropedia*, el *Banquete*, y el *Hierón*, S. Tood Lowry reconoce la trascendencia de Jenofonte en el área administrativa.<sup>182</sup> En su opinión, el autor ateniense se percató de que para lograr que la gente rindiera más los elogios y las recompensas tenían mayor eficacia que los castigos, en esto se anticipó a los psicólogos

---

entre Iscómaco y Sócrates alude a la Guerra del Peloponeso, época del gran desplazamiento y cataclismo de la sociedad ateniense, cuando la ruina de varias familias daba pie a la especulación (cf. P. Salay, *op. cit.*, p. 86). Cabe recordar que, el escritor pasó la mitad de su vida fuera de Atenas, con base en esto se duda que los destinatarios de este texto sean los atenienses o algunos filósofos, podría sugerirse que el estratega se dirige a un público internacional; ya que la agricultura era la base de la economía antigua (cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon's Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, p. 9).

<sup>178</sup> Cf. *Oec.*, VII-X.

<sup>179</sup> Cf. *ibid.*, III, 15, y también VII, 13-43, donde Iscómaco reconoce que ambos esposos realizan labores complementarias e igualmente importantes.

<sup>180</sup> Cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon's Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, pp. 58 y 59.

<sup>181</sup> Cf. *Oec.*, I, 5. Desde el punto de vista legal, οἶκος, en su acepción de propiedad, significa la suma total de los bienes que posee un individuo, abarcando tierra, construcciones, cosecha, animales, esclavos, mobiliario, ropa, dinero, lo que le adeuden otras personas, etcétera (cf. Douglas M. Macdowell, "The *oikos* in Athenian Law", p. 11).

<sup>182</sup> Cf. S. T. Lowry, "Jenofonte y la economía administrativa [en línea]", p. 81.

modernos.<sup>183</sup> Así mismo, el historiador notó que la coordinación o la armonización de movimientos es otro aspecto de eficiencia y estética para alcanzar una meta. En este sentido, el liderazgo es fundamental para conseguir una coordinación de un alto nivel de eficiencia;<sup>184</sup> por tal motivo, el consejo que da Jenofonte de que el jefe no exija a sus hombres nada que él no pueda hacer, constituye un precepto de liderazgo militar exitoso y se extiende también a otras formas organizativas:

un hombre, como cabeza de su hogar o líder de un grupo, ponía en peligro su puesto en la comunidad cada vez que enfrentaba un desafío. Esto era particularmente cierto en la guerra donde un hombre se exponía a perder su vida o libertad y su familia estaba amenazada con la esclavitud. Por lo tanto, el éxito era una medida de eficiencia 'a todo o nada'. Era eficiencia total y éxito, o pérdida absoluta. En la agricultura y otras empresas [...] había diferentes grados de éxito, por lo tanto había un problema de eficiencia relativa.<sup>185</sup>

Otro acierto del ateniense fue la división del trabajo:<sup>186</sup> este discípulo de Sócrates se percató de la importancia que tenía la actitud comprometida y entusiasta del personal involucrado en una actividad con un propósito determinado. El experto asevera que luego de leer al estratega es evidente que, para él, la administración de la gente era la base para alcanzar el éxito o la eficiencia. Desde esta perspectiva, los hombres, es decir los recursos humanos, eran el factor variable en la ecuación donde la tecnología era simple y común a todos, y la naturaleza y las materias primas se consideraban constantes y obvias.<sup>187</sup>

En cuanto a la trascendencia que el historiador le otorga a las personas, el investigador afirma que, a diferencia de Platón, aunque Jenofonte también era un aristócrata valoraba la fuerza y la participación popular: para el jefe de los Diez Mil, la economía era la ciencia de unir las piezas en un mosaico que sacara ventaja del potencial óptimo tanto de la gente como de las cosas.

Según S. T. Lowry:

la perspectiva analítica de esta tradición administrativa griega enfatiza que la toma de decisiones o la administración humana se refiere a maximizar y combinar las posibilidades existentes, implícitas en las cosas con las que tenemos que trabajar [...]. Si la ciencia y la lógica son sistemas analíticos útiles, lo que parece ser nuevo no es más que combinaciones sociales y materiales surgidas del ingenio y del esfuerzo humano.<sup>188</sup>

<sup>183</sup> A todas luces el estratega comprendió con claridad el uso eficiente de premios para organizar y guiar gente, esto suele perderse de vista en la creación de políticas modernas (cf. S. T. Lowry, *ibid.*, p. 84).

<sup>184</sup> Cf. *ibid.*, p. 82.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>186</sup> Cf. *idem*. Viene al caso remitir al breve artículo de José Miguel Jorquera Nieto, "Productividad y *kalo-kagathia* en el *oikos* de Iscómaco", pp. 213-218.

<sup>187</sup> Cf. S. T. Lowry, *ibid.*, p. 84.

<sup>188</sup> Cf. *ibid.*, p. 85.

De acuerdo con María Dolores Mirón, en su acepción general, *oikos* se refiere al conjunto de casa, familia y propiedades, que constituye la comunidad social básica en el mundo griego, la que permite cubrir tanto las necesidades de alimento y vivienda como las de reproducción.<sup>189</sup> El οἶκος, entendido como concepto que engloba los de casa, propiedades y familia (nuclear), es un ente constituido para la producción/reproducción de descendientes, así como de los soportes materiales e inmateriales que garantizan el sustento de esta regeneración. El *oikos* es, por consiguiente, una entidad económica, que supone la base económica griega; según este orden de ideas, es la unidad principal de producción y consumo. Conforme a lo anterior, la *oikonomía* era el saber que trataba sobre la administración de esta célula social básica.<sup>190</sup> La autora argumenta que en la sociedad griega la unidad básica de producción es el οἶκος, que coincide con la célula de reproducción; de ahí el interés de los “economistas” griegos por las relaciones sociales correctas dentro de la casa y su llamado al moralismo. El buen funcionamiento de los agentes de la reproducción biológica y social es garantía del buen funcionamiento económico en el amplio sentido de la palabra. Conviene señalar que, salvo los botines de guerra y un comercio poco desarrollado, en un principio toda la actividad económica se realizaba en su seno, desde la agricultura hasta la elaboración del vestido, pasando por la transformación de alimentos; por eso la economía fue por definición economía del οἶκος.<sup>191</sup>

La investigadora hace hincapié en que, a partir del siglo IV a. C., desaparece la mujer *oikonomos* para cederle su lugar al varón *oikonomikos*, protagonista de los tratados, esto es una señal clara de la importancia creciente de la noción de economía, debido a que se extiende al ámbito público. Mientras que el *oikos* tradicional no había requerido conceptualizaciones teóricas para sustentarse —era algo natural que no ameritaba más explicación— y era un asunto “casi” meramente privado, en el siglo IV se convierte en un tema de mayor interés público y, por ello, se vuelve un tema digno de la filosofía. De manera simultánea surge una preocupación por la actividad económica externa del οἶκος, pero no ajena a él. En esta época entran en contradicción los intereses económicos del *oikos* y los de la *polis*, los intereses privados y públicos; los autores de las clases altas, sobre todo atenienses, argumentan que los primeros son más relevantes.<sup>192</sup>

A grandes rasgos, la especialista sostiene que el *Económico* de Jenofonte puede dividirse en tres partes: en la primera<sup>193</sup> se habla de la definición de *oikos* y *oikonomía*, de la vida

<sup>189</sup> Cf. M. D. Mirón Pérez, “*Oikos y oikonomia: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua*”, p. 63.

<sup>190</sup> Cf. *ibid.*, p. 64.

<sup>191</sup> Cf. *ibid.*, pp. 78-79.

<sup>192</sup> Cf. *ibid.*, p. 79.

<sup>193</sup> Cf. *Oec.*, I-VI.

buena y honorable y de la correcta administración de la riqueza en general. El resto de la obra describe el *oikos* ideal de Iscómaco, rico terrateniente ateniense. La segunda parte<sup>194</sup> se centra en el correcto funcionamiento de los asuntos internos del οἶκος, lo que correspondería esencialmente a la “administración de la casa”, y en concreto se alude a las funciones y cualidades del ama de casa, encargada de dirigir “lo de dentro” del *oikos*. De este modo, Jenofonte presenta el matrimonio como una sociedad económica cuyo objetivo es incrementar la propiedad. Aunque la pareja modelo no ha tenido aún descendencia, se dice que la educación de los hijos será asunto de ambos<sup>195</sup> y que el matrimonio se formó “para el hogar y los hijos”.<sup>196</sup> La tercera parte<sup>197</sup> se refiere a la manera en que los hombres aportan la riqueza de fuera, esencialmente a través de la agricultura, este bloque está dedicado a la dirección de los esclavos varones, en especial de los capataces, y aporta nociones básicas de agronomía.

Cabe mencionar que este tratado —calificado de intrascendente en tanto tal por la crítica contemporánea, aunque importante para conocer la vida privada en la Atenas del siglo IV a. C.— tuvo gran repercusión en la Antigüedad, y posteriormente en Europa, desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII. De acuerdo con la estudiosa, Cicerón lo tradujo al latín e influyó sobre Varrón, Columela, Plinio y Tertuliano, entre otros autores romanos. Hay que destacar que la segunda parte ha sido considerada el modelo para posteriores tratados acerca de las correctas relaciones entre los distintos miembros de la casa y, principalmente, como modelo de la “perfecta casada” que tuvo tanto auge en el Renacimiento y la Edad Moderna.<sup>198</sup>

Desde la perspectiva de María Dolores Mirón:

el análisis de Pomeroy sobre el *Económico* de Jenofonte, al que se aplica el concepto de economía doméstica, sigue estando centrado en los aspectos productivos. De este modo, la historiadora americana considera la familia como una relación social para la producción, definiendo trabajo como actividad productiva para consumo doméstico o para el intercambio, y obviando los aspectos reproductivos. Ciertamente, Jenofonte centra su trabajo en la producción, pero [...] deja claro que el matrimonio es una asociación tanto para la administración de los bienes como para la procreación. Por otro lado, [...] la producción de hijos es una actividad económica: reproduce el *oikos* y los hijos son bienes intercambiables con otros *oikoi* para su reproducción. De este modo, la familia sería una relación social para la producción, pero también para la reproducción (VII, 30), y ambos aspectos son interdependientes e igualmente económicos.<sup>199</sup>

<sup>194</sup> Cf. *ibid.*, VII-XII.

<sup>195</sup> Cf. *ibid.*, VII, 12.

<sup>196</sup> Cf. *ibid.*, VII, 11.

<sup>197</sup> Cf. *ibid.*, XIII-XXI.

<sup>198</sup> Cf. M. D. Mirón Pérez, art. cit., p. 65.

<sup>199</sup> Cf. *ibid.*, p. 71.

Con base en la obra del historiador, la experta subraya que las distintas tareas de hombres y mujeres son complementarias, y no son posibles las unas sin las otras; ya que cada sexo suple lo que al otro le falta. De esta forma, el hombre obtiene las provisiones o riquezas de fuera, especialmente mediante el trabajo agrícola; mientras la mujer guarda y administra dentro lo que el esposo aporta desde fuera, y cuida todo lo que está dentro, tanto cosas almacenadas como niños pequeños. Fallará el οἶκος si una de las dos partes falla, y su éxito dependerá del respectivo éxito en el ejercicio de las tareas propias de cada sexo y la complementariedad perfecta entre ambos: así, el hombre adquiere y la mujer guarda. En todas las demás esferas de la vida, a la mujer le corresponde lo de dentro; al hombre, lo de fuera.<sup>200</sup> Hay, por ende, una división sexual del trabajo, que se traduce en diferentes espacios productivos y reproductivos.<sup>201</sup>

Finalmente, si se tiene en cuenta que la πόλις se compone de distintos *oikoi*, resulta lógico que el buen funcionamiento de éstos conduzca al buen funcionamiento de la primera; mientras que la desorganización del οἶκος conlleva necesariamente la crisis de la ciudad. La asignación de la mujer a lo de dentro hace del *oikos* su lugar natural; mientras que al hombre le toca lo de fuera, la *polis*. Por lo tanto, a la mujer le corresponde administrar la casa; al hombre, dirigir la ciudad. Si este esquema ideal funciona bien, no sólo se reproduce el οἶκος sino también la πόλις. De igual modo, los beneficios de la explotación del *oikos* repercuten en la ciudad, permitiendo emplearlos en gastos cívicos tales como celebración de sacrificios, banquetes y espectáculos públicos, liturgias diversas y en dotes que posibiliten el intercambio matrimonial con otros *oikoi* y, por ende, la reproducción de éstos y de la ciudad. De esta manera la prosperidad privada incide directamente en el bienestar público.<sup>202</sup>

### *Iscómaco en opinión de algunos estudiosos modernos*

Hay que subrayar que, a diferencia de otros opúsculos técnicos redactados por Jenofonte, éste es presentado en forma de diálogo y consta de dos secciones: del capítulo I al VI contiene la plática entre Sócrates y Critobulo, y del VII al XXI reproduce la conversación entre el sabio e Iscómaco.

En torno al objetivo de esta obra, coincido con la postura de Gabriel Danzig, quien sostiene que, más que un interés meramente económico, el autor persigue una finalidad ética;

<sup>200</sup> Cf. *Oec.*, III, 1.

<sup>201</sup> Cf. M. D. Mirón Pérez, art. cit., p. 74.

<sup>202</sup> Cf. *idem*.

pues el *Económico* en realidad es un diálogo ético disfrazado de tratado económico.<sup>203</sup> Esto se deriva del interés con que Sócrates quiere persuadir a Critobulo para que adopte el sano estilo de vida de un exitoso caballero agricultor; es decir, en lugar de enfocarse en una lección estrictamente financiera, el filósofo pretende ante todo orientar a su amigo para que se incline por este tipo de vida, caracterizada por el trabajo duro y la responsabilidad.<sup>204</sup>

Luego de leer esta obra, encuentro que, en efecto, el historiador persigue un objetivo didáctico, para ello presenta tres modelos de conducta: Sócrates, Ciro e Iscómaco. En torno a esto, es preciso señalar que, de acuerdo con algunos estudiosos,<sup>205</sup> detrás de este escrito se encuentra la *Ciropedia*: hay coherencia en el pensamiento jenofónico, pues Ciro e Iscómaco son paradigmas de hombres prudentes y sabios, que saben mandar y son buenos jefes, el primero se destaca como buen gobernante, el segundo como experto administrador, que al realizar su actividad con pericia y de manera virtuosa recibe el calificativo de καλὸς κἀγαθός.<sup>206</sup>

Dado que ya me referí en exclusiva a Sócrates y a que dejo para un futuro trabajo a las figuras persas, en esta ocasión me limito al análisis de Iscómaco: en primer lugar traeré a colación la postura de varios especialistas en torno a tal personaje y, luego, a partir de mi lectura de Jenofonte, daré la descripción de dicho agricultor.

#### Iscómaco según Werner Jaeger

Este investigador manifiesta que en el *Económico* se hace patente el estrecho vínculo que el autor encuentra entre la agricultura y la educación (cultura); es más, ambos términos integraban un paralelo usado con cierta frecuencia por los sofistas. Cabe advertir que, en la época del historiador, la actividad de la labranza ya no gozaba de tanto prestigio como antes. Al respecto, es factible que la posición tan peculiar del estratega se deba en gran medida a que, incluso siendo ciudadano, por vocación y por causas del destino se dedicó a la agricultura. Fue así como Jenofonte tuvo que enfrentar el dilema que entrañaba establecer un vínculo interno entre el duro trabajo profesional que le aportaba el sustento y su formación literaria. Con base en lo anterior, W. Jaeger afirma que en dicho tratado “palpita un nuevo espíritu”, donde el mundo rural tiene ya conciencia de su valor independiente y se

<sup>203</sup> Cf. G. Danzig, “Why Socrates was not a farmer: Xenophon’s *Oeconomicus* as a philosophical Dialogue”, p. 61.

<sup>204</sup> Cf. *ibid.*, pp. 60-61.

<sup>205</sup> Como M. Caster, “Sur l’*Économique* de Xénophon”, en A. M. Desrousseaux, *Mélanges*, entre otros.

<sup>206</sup> Cf. Sandra Taragna Novo, *Economia ed Etica nell’Economico di Senofonte*, p. 117.

siente apto para desempeñar un papel importante en el ámbito cultural; en este sentido, el hombre de campo se siente seguro de sí mismo, pero no exagera su importancia.<sup>207</sup>

Desde el punto de vista de este filólogo, Iscómaco es el exponente de la verdadera *kalo-kagathía*, es “un buen agricultor, que ejerce su profesión con verdadero gozo y con una idea clara de lo que es y que, además, tiene el corazón en su sitio”.<sup>208</sup>

Para el jefe de los Diez Mil la milicia y la agricultura desempeñan una evidente función educativa, por eso no resulta extraño que a lo largo de esta obra el autor establezca una clara afinidad entre ambas actividades; porque en dicha asociación de las virtudes y el concepto del deber del guerrero y del agricultor reside el ideal cultural del estratega.<sup>209</sup>

En este escrito se habla mucho de la *παίδεία*, ya que la prosperidad económica es la consecuencia de una buena educación no sólo del agricultor en sí, sino también de su esposa, de sus trabajadores, del ama de llaves y de su capataz: a todas luces una tarea fundamental del terrateniente es la labor educativa.<sup>210</sup> Werner Jaeger dice claramente que el hacendado tiene que “predicar con el ejemplo”.<sup>211</sup> En su opinión, este agricultor ejemplar tiene que madrugar, recorrer sus tierras sin fatigarse y debe supervisar todo; pero, para llevar su empresa a buen término, necesita ser ordenado como el soldado, poseer dotes de caudillaje y de mando.<sup>212</sup>

#### Iscómaco según Sandra Taragna Novo

En contra de la opinión predominante, según la cual Iscómaco encarna el ideal del hombre perfecto, hay quienes ven en este personaje un modelo incompleto. Sandra Taragna mantiene dicha postura, entre sus principales argumentos están los siguientes:

- En su búsqueda de la felicidad, el hacendado en ningún momento piensa siquiera en renunciar a los bienes externos, es más, se afana por lograr la prosperidad económica de la manera más honesta posible,<sup>213</sup> a pesar de que Sócrates comenta que los bienes materiales demandan atenciones y cuidados gravosos.<sup>214</sup> Si bien las palabras del filósofo sugieren que la riqueza material obstaculiza la perfecta libertad, desde el punto de vista de Iscómaco,

<sup>207</sup> Cf. W. Jaeger, “Capítulo VII. Jenofonte: El caballero y el soldado ideales”, *op. cit.*, III, p. 222.

<sup>208</sup> Cf. *ibid.*, p. 224.

<sup>209</sup> Cf. *idem.*

<sup>210</sup> Cf. *ibid.*, p. 225.

<sup>211</sup> Cf. *ibid.*, p. 227.

<sup>212</sup> Cf. *ibid.*, pp. 227-228. En la nota 106, el estudioso aclara que uno de los objetivos fundamentales de esta educación consiste en capacitar al hombre para dirigir a otros, y remite a *Oec.*, XIII, 4.

<sup>213</sup> Cf. S. Taragna Novo, *op. cit.*, pp. 96-97.

<sup>214</sup> Cf. *Oec.*, II, 1-18.

cuando se utiliza correctamente, la opulencia proporciona alegría: permite honrar a las deidades, ser útil a los amigos, embellecer la ciudad. En relación con esto, Sócrates reconoce que, en efecto, los recursos económicos proporcionan alegría a los pudientes; mientras otros hombres se conforman sólo con tener lo indispensable para subsistir.<sup>215</sup> De acuerdo con S. Taragna Novo, el filósofo se muestra irónico al alabar a su interlocutor por el buen manejo de su riqueza; ya que en realidad el sabio considera que la alegría de llevar a cabo obras majestuosas no justifica que se renuncie a la perfecta libertad, aquella que no depende de los bienes materiales, o que reduce al mínimo sus necesidades; tampoco el orgullo de parecer grande y fuerte ante los demás compensa la pérdida de la perfecta libertad. Nada más quien es completamente libre es totalmente feliz. Desde esta perspectiva, aunque Iscómaco no se deja llevar por las pasiones ni incurre en la negligencia, por el único hecho de estar pendiente de sus bienes externos, no es del todo libre; en consecuencia, no puede ser completamente feliz.<sup>216</sup>

▪ La estudiosa es muy clara al señalar que en el *Económico* se presentan dos tipos de educación: la παιδεία del buen jefe y la del sabio, la del jefe es secundaria (δεύτερον βέλτιστον) y la del filósofo es la principal (πρώτον βέλτιστον).<sup>217</sup> A su juicio, Sócrates, quien es perfectamente sabio y virtuoso, es el único y verdadero maestro; mientras Iscómaco, un administrador competente, es un modelo de καλοκάγαθία. El conocimiento y la virtud de este último se manifiestan y se ejercitan mediante el arte de mandar, así, además de un administrador hábil y virtuoso demuestra que es un buen jefe.<sup>218</sup> Para corroborarlo, la autora remite al pasaje de *Memorables* donde Sócrates afirma de modo categórico que para él no necesitar nada es divino, y el tener poca necesidad de algo se asemeja más a lo divino, y ya que él necesita de muy poco se encuentra muy cerca de la divinidad.<sup>219</sup> Así, en este tratado sobre el *oikos* Jenofonte presenta dos maneras distintas de acercarse a lo divino: el filósofo, al ser autosuficiente, mientras sirve a los otros hombres haciéndolos mejores, no necesita nada, o necesita muy poco, es perfectamente, o casi perfectamente, similar a un dios; en cierto grado Iscómaco también se asemeja a la deidad en su oficio de buen administrador, se parece al dios ordenador del universo, quien a la vez que pone orden es un buen jefe, ayuda a los demás y los induce a ser mejores.<sup>220</sup>

<sup>215</sup> Cf. *ibid.*, XI, 10.

<sup>216</sup> Cf. S. Taragna Novo, *op. cit.*, p. 98. Cf. también p. 101, donde una vez más la autora afirma que la perfecta felicidad va acompañada de la perfecta libertad y no es totalmente libre quien no renuncia a su riqueza material. Para ella, la posesión de cuantiosos bienes no implica riqueza verdadera, y la capacidad de adquirir la riqueza aparente no es verdadero poderío (cf. *ibid.*, p. 104).

<sup>217</sup> Cf. *ibid.*, p. 117.

<sup>218</sup> Cf. *ibid.*, pp. 7-8.

<sup>219</sup> Cf. *Mem.*, I, 6, 10.

<sup>220</sup> Cf. S. Taragna Novo, *op. cit.*, p. 118.

El caballero agricultor es un modelo, pero no es un maestro de virtud.<sup>221</sup> La especialista argumenta que en este opúsculo se hace evidente que, al contrario del postulado inicial, el verdadero ecónomo no es Iscómaco sino Sócrates; pues éste no incrementa sus bienes, sino que reduce sus necesidades; así, la παιδεία del buen ecónomo es secundaria, si se compara con la del filósofo.<sup>222</sup> En su capítulo, “La καλοκαγαθία del buen economo”, S. Taragna destaca que, en contraste con las labores artesanales, la agricultura sí es digna del hombre καλὸς κἀγαθός,<sup>223</sup> dicho término indica un ideal de perfección humana, o por lo menos excelencia con respecto a los demás hombres, por nobleza o por virtud, de aquel a quien se refiere.<sup>224</sup> A todas luces el sabio considera a Iscómaco un diestro agricultor, experto en el cultivo de la tierra, que se sirve de ella con ciencia y con virtud para obtener lo que le interesa.<sup>225</sup> Al presentar a este terrateniente, el filósofo especifica que los demás lo llaman καλὸς κἀγαθός con justicia; porque combina el ejercicio de la virtud con la buena administración de su patrimonio. Esto permite deducir que ser perito en economía no es indigno del καλὸς κἀγαθός.<sup>226</sup>

No obstante, la investigadora percibe la ironía socrática en el hecho de que el sabio no dice abiertamente que Iscómaco no merece tal fama. En su opinión, Sócrates quiere enfatizar que el ecónomo —aunque en verdad amerita alabanzas por la virtud con la que administra sus bienes y es digno de ser llamado καλὸς κἀγαθός— todavía no alcanza la perfección; por ende, no es modelo del perfecto καλὸς κἀγαθός. El filósofo toma en cuenta la opinión popular, dialoga con el agricultor, quien desde el punto de vista de la mayoría representa al hombre rico, mientras él es pobre; mas, al colocar frente a frente a ambos personajes, Jenofonte demuestra que la virtud no necesariamente está unida a la posesión de abundantes bienes externos.<sup>227</sup>

En este sentido, dicho hacendado no es indigno de tal epíteto, pues es rico y virtuoso; pero la καλοκαγαθία va unida directamente a la virtud, no tanto a la prosperidad económica. Aunque en cierto grado Iscómaco sí es virtuoso, la habilidad económica es sólo una parte de la καλοκαγαθία, no el todo o, en otras palabras, no es la forma más perfecta. Así, consciente de que la verdadera fortuna no reside en los bienes externos, el filósofo reconoce el mérito de Iscómaco, el buen administrador, quien, sin renunciar a los bienes materiales,

<sup>221</sup> Cf. *ibid.*, p. 35.

<sup>222</sup> Cf. *ibid.*, p. 43.

<sup>223</sup> Cf. *Oec.*, VI, 2-10.

<sup>224</sup> Cf. S. Taragna Novo, *op. cit.*, p. 47.

<sup>225</sup> Cf. *ibid.*, 51.

<sup>226</sup> Cf. *ibid.*, p. 65. K. J. Dover observa que Jenofonte, quien estaba en verdad capacitado para comparar a los “hombres buenos” con “el pueblo”, también estaba facultado para usar *kalos (te) kagathos* con respecto a una virtud moral específica (cf. K. J. Dover, *Greek Popular Morality*, p. 44).

<sup>227</sup> Cf. S. Taragna Novo, *ibid.*, p. 67.

a causa de su pericia y de su virtud los usa adecuadamente. El hecho de que Sócrates alabe su buena gestión no implica que el conocimiento y la virtud del experto administrador sean más perfectas y admirables que la sabiduría y la virtud del filósofo.

En suma, la economía y la filosofía son dos modos gracias a los cuales el hombre puede aspirar a la *καλοκἀγαθία*, pero como la autosuficiencia del filósofo es una riqueza más perfecta que la fortuna del buen ecónomo, la *καλοκἀγαθία* del maestro de Jenofonte resulta más completa que la de Iscómaco.<sup>228</sup> Sandra Taragna concluye que, a lo largo de esta obra, Sócrates se muestra como verdaderamente sabio y virtuoso; por eso es el modelo perfecto del *καλὸς κἀγαθός*, ya que sus cualidades son más perfectas que las del agricultor.<sup>229</sup>

### Iscómaco según Gabriel Danzig

En lo personal considero oportuno referirme a la postura de este erudito, quien percibe una intencionalidad ética en el *Económico* y nota cierta ironía en los personajes que intervienen en este diálogo.

▪ En primera instancia, a G. Danzig le sorprende que Jenofonte haga que su maestro hable de la administración del *oikos*, puesto que el Sócrates real había fracasado tanto en el aspecto económico como en educar a su esposa.<sup>230</sup> A propósito de esto, el estudioso admite que el historiador no creía que la riqueza fuera equivalente a la propiedad; de ahí que sea el hijo de Sofronisco quien en este tratado ofrezca una definición filosófica de lo que en verdad significa la riqueza.<sup>231</sup> Sócrates afirma que las cosas pueden ser consideradas bienes, si quien las posee sabe cómo emplearlas; de lo contrario carecen de valor, y añade que un bien es lo que beneficia.<sup>232</sup> Desde esta perspectiva, el conocimiento es un componente esencial de la riqueza; ya que, si uno no sabe cómo hacer buen uso de los bienes, éstos no resultan provechosos.<sup>233</sup> Lo anterior no quiere decir que la propiedad no sea un elemento importante de la riqueza, sino que no hay que dejarse llevar por la idea de que la acumulación de bienes lo es todo.<sup>234</sup>

<sup>228</sup> Cf. *ibid.*, p. 68.

<sup>229</sup> Cf. *ibid.*, pp. 111-112.

<sup>230</sup> Cf. G. Danzig, art. cit., p. 58. Cf. *Symp.*, II, 10. Más adelante, este investigador menciona que lejos de ser un caballero agricultor, Sócrates era lo opuesto, un anti caballero: era conocido por su pobreza, por caminar descalzo y por no trabajar nunca (cf. G. Danzig, *ibid.*, p. 62, y *Mem.*, II, 2).

<sup>231</sup> Cf. G. Danzig, *ibid.*, pp. 58-59.

<sup>232</sup> Cf. *Oec.*, I, 10-11, y VI, 4.

<sup>233</sup> Cf. *ibid.*, I, 12.

<sup>234</sup> Cf. G. Danzig, art. cit., p. 60. En opinión de este autor, el filósofo realiza una sutil crítica a quienes consideran que tener propiedades es indispensable para ser feliz; por el contrario, Sócrates no cree que tener dinero o carecer de él determine que una persona sea buena o mala (cf. *ibid.*, p. 64, y *Oec.*, XI, 3-6).

Al retomar el punto de qué motivó al escritor ateniense para que eligiera a su maestro como interlocutor de Iscómaco, el erudito acepta que Sócrates es adecuado no porque tenga un conocimiento especial acerca de la administración del *oikos*, sino porque realiza una crítica ética y correctiva al afán de lucro que motivaba a hombres como Critobulo. Por consiguiente, el filósofo desempeña una genuina función pedagógica.<sup>235</sup>

▪ Sócrates *versus* Iscómaco. Para este especialista, el verdadero tema del *Económico* no consiste en que Critobulo se esfuerce por imitar al hacendado, sino en mostrar con toda claridad el antagonismo entre Sócrates el filósofo e Iscómaco el respetable ciudadano ateniense. Gabriel Danzig sostiene que, en lugar de pensar que su mentor era un desastre financiero, Jenofonte estaba convencido de que su maestro sabía manejar exitosamente sus asuntos.<sup>236</sup>

Es evidente que, a diferencia de algunos ricos, el hijo de Sofronisco tenía la capacidad de administrarse mejor, ya que la riqueza no sólo se mide por la cantidad de bienes que se tienen, sino también por el grado de solvencia económica.<sup>237</sup> Conforme la obra avanza, es claro que, además de que el filósofo se adaptaba a sus recursos económicos, era un administrador en potencia y conocía varios detalles acerca del buen manejo del οἶκος. Esto se explica porque hacía tiempo él había platicado con Iscómaco y a partir de su conversación adquirió las nociones teóricas de dicho arte; mas no lo llevó a la práctica, debido a que voluntariamente escogió una vida de pobreza.<sup>238</sup> A propósito de esto, conviene hacer una pertinente observación, al subrayar que el arte de administrar el *oikos* es el arte de administrar todos los aspectos de la vida personal; desde esta perspectiva, Sócrates era un genio económico. El filósofo estaba interesado en conocer a Iscómaco y en dialogar con él, para comprobar si en verdad era un καλὸς κἀγαθὸς y, en consecuencia, decidir si era conveniente imitarlo.<sup>239</sup>

<sup>235</sup> Cf. G. Danzig, art. cit., p. 61.

<sup>236</sup> Cf. *ibid.*, p. 63. Allí mismo afirma el erudito que, al igual que en otros escritos socráticos, el autor de la *Anábasis* intenta demostrar que Sócrates era inocente de los cargos que le imputaban y también que, lejos de ser un fracaso económico, era una persona sumamente feliz, más digno de envidia que de piedad y desprecio. En este opúsculo en especial el jefe de los Diez Mil defiende a su maestro del cargo de que no sabía administrarse.

<sup>237</sup> Cf. *ibid.*, p. 64. El filósofo sostiene que no necesita más riqueza, tiene lo suficiente; mientras su acaudalado amigo Critobulo le parece pobre e incluso le da lástima; porque siempre ambiciona más bienes (cf. *Oec.*, II, 2). Con lo poco que el sabio tiene le basta para cubrir sus necesidades, en cambio su amigo nunca está satisfecho, nada le alcanza para mantener su reputación de hombre opulento (cf. *ibid.*, II, 4).

<sup>238</sup> Cf. *ibid.*, p. 65.

<sup>239</sup> Cf. *ibid.*, p. 66. Allí mismo, el estudioso señala que la plática entre Sócrates y Critobulo se efectuó mucho después de su conversación con Iscómaco, pero el filósofo seguía con su vida normal. Gabriel Danzig argumenta que esto se debe a que Sócrates no estuvo de acuerdo con el tipo de vida del agricultor y lo descartó, así como había rechazado a las personas que había entrevistado antes con la idea de que eran bellas (cf. *Oec.*, VI, 12-17).

A continuación enumero los principales aspectos negativos que Gabriel Danzig detecta en la figura de Iscómaco:

- Mientras el terrateniente invierte mucho tiempo en preparar su autodefensa, el sabio únicamente confiaba en que su mejor apología era llevar una vida justa; no se preocupaba por escribir o ensayar discursos. En este sentido, Jenofonte nos invita a reflexionar acerca de qué tipo de vida resulta a final de cuentas más envidiable, ¿la de Iscómaco o la de Sócrates?<sup>240</sup>

- El agricultor se mortifica mucho por guardar las apariencias. El propio filósofo hace hincapié en los esfuerzos que el hacendado realiza con tal de conservar su buena reputación.<sup>241</sup> Desde el punto de vista del estudioso, el merecimiento de la reputación no es lo mismo que la auténtica búsqueda de la excelencia.<sup>242</sup> Al estar tan al pendiente de su fama, el hacendado descuida la búsqueda de la virtud por su afán de ser cada vez más opulento; por eso, el historiador consideraba a su maestro como un hombre realmente virtuoso, pues no se afligía por el qué dirán.

Es preciso agregar que el tiempo libre es un requisito de la virtud, y en su obsesión por ser reconocido como virtuoso, dicho caballero sacrifica este elemento básico de la verdadera *καλοκἀγαθία*: se esfuerza tanto por cuidar su buen nombre, que se convierte en esclavo de sus responsabilidades, al contrario de Sócrates, quien sin ningún problema se pasa todo el día en el ágora.<sup>243</sup> Es más, ni siquiera se hubieran encontrado los dos, si la gente con la que el agricultor tenía que entrevistarse hubiera llegado puntual a la cita. Otra prueba de que el hacendado desea dar siempre una buena impresión es que, con tal de no faltar a su palabra, Iscómaco no se marchó del mercado, a sabiendas de que desperdiciaba su valioso tiempo.<sup>244</sup> Más adelante se alude a las cargas financieras y los conflictos legales que a menudo debe enfrentar este exitoso ecónomo, lo cual demuestra que su vida no es tan apacible.<sup>245</sup>

El investigador manifiesta que, si bien el terrateniente enumera los beneficios que proporciona la agricultura, el filósofo no está de acuerdo en que se practique únicamente con la intención de hacerse rico. Si bien hay algo admirable en los grandes esfuerzos que el

<sup>240</sup> Cf. G. Danzig, *ibid.*, p. 63.

<sup>241</sup> Cf. *Oec.*, VI, 12-17, y VII, 2-3.

<sup>242</sup> Cf. G. Danzig, *ibid.*, p. 66.

<sup>243</sup> Cf. *ibid.*, p. 67. En la p. 68, este autor subraya que la falta de ocio de Iscómaco es un problema serio, debido a que el tiempo libre era una característica esencial del ciudadano ateniense. El propio Jenofonte destaca que no hay nada mejor que pasar el tiempo con un gran hombre (cf. *Symp.*, IV, 44). De acuerdo con lo anterior, el agricultor corrió con mucha suerte al encontrarse al filósofo; pero por desgracia no aprendió nada de él. Por último, este erudito piensa que el hacendado está plenamente convencido de que la diligencia es la base del éxito, de ahí que evite estar de ocioso (cf. *ibid.*, p. 71).

<sup>244</sup> Cf. *Oec.*, XII, 1-2, y G. Danzig, art. cit., p. 69.

<sup>245</sup> Cf. G. Danzig, *ibid.*, p. 69.

hacendado lleva a cabo con tal de asegurar su buena reputación, de igual forma tienen algo de despreciables y vanos.<sup>246</sup>

En suma, Gabriel Danzig sugiere que Sócrates es el verdadero modelo, porque disfrutó cada día de su existencia, manejó su vida mucho mejor que otros y obtuvo la muerte más sencilla y conveniente posible; en su opinión, Iscómaco es el anti Sócrates, a causa de que se interesa por todo excepto por la filosofía.<sup>247</sup>

### Iscómaco según Paul Salay

Finalmente, me parece digna de mención la postura de P. Salay, quien afirma que Iscómaco personifica el ideal popular, mas enfatiza que el ideal mismo es imperfecto.<sup>248</sup> El estudioso deduce esto a partir del propio diálogo. A continuación enlisto sus principales argumentos, algunos se basan en Gabriel Danzig:

- Desde el encuentro entre el sabio e Iscómaco en la plaza, el filósofo se sorprende de hallarlo sin hacer nada, a él que siempre está muy ocupado; el agricultor aclara de inmediato que espera a unos extranjeros, de lo contrario no estaría allí.<sup>249</sup>

- Cuando el sabio se disculpa amablemente por haberle quitado mucho tiempo, Iscómaco le contesta que no hay problema, entonces Sócrates le dice que en ningún momento descuida su imagen de καλὸς κἀγαθός.<sup>250</sup> Al respecto, el especialista se une a la opinión de G. Danzig y está de acuerdo en que este hombre no se dedica a ser virtuoso, sino a proteger su fama de virtuoso.<sup>251</sup>

- Este caballero se interesa más por la riqueza material que obtiene al dedicarse al cultivo de la tierra.<sup>252</sup> El hijo de Sofronisco sostiene que su interlocutor ama la agricultura no tanto por las virtudes que desarrolla cuando la practica, sino por las ganancias económicas que le proporciona.<sup>253</sup> Para Paul Salay, el dinero no es esencial para el hombre καλὸς κἀγαθός

<sup>246</sup> Cf. *ibid.*, p. 71. Allí mismo, el especialista afirma que esa clase de vida coincide más con la personalidad de los hombres parecidos a Critobulo, y no resulta particularmente envidiable.

<sup>247</sup> Cf. *ibid.*, p. 73.

<sup>248</sup> Cf. P. Salay, *op. cit.*, p. 79.

<sup>249</sup> Cf. *Oec.*, VII, 1-2. Steven Johnstone señala que el ocio formaba parte del estilo aristocrático de vida (cf. "Virtuous toil, vicious work: Xenophon on aristocratic style", p. 230).

<sup>250</sup> Cf. *Oec.*, XII, 1-2.

<sup>251</sup> Cf. P. Salay, *op. cit.*, p. 81.

<sup>252</sup> Cuando el hacendado le describe sus actividades a Sócrates, empieza por comentar que en sus plegarias a los dioses, entre lo más importante, les pide que le ayuden a incrementar lícitamente su patrimonio (cf. *Oec.*, XI, 8). El filósofo de inmediato le pregunta si en verdad le interesa ser rico aún con los inconvenientes que esto acarrea, Iscómaco acepta que en realidad se preocupa mucho por incrementar sus riquezas (cf. *ibid.*, XI, 9); más adelante, él mismo reconoce que es víctima de muchos sicofantas (cf. *ibid.*, XI, 21).

<sup>253</sup> Cf. *Oec.*, XX, 29.

de Jenofonte; es más, ninguna cantidad puede lograr que Iscómaco se convierta en un ser virtuoso. A su juicio, el filósofo encarna el ejemplo viviente de que se puede ser virtuoso y pobre al mismo tiempo. Siguiendo este orden de ideas, la búsqueda de la prosperidad económica como medio para mejorar el carácter sería hilarante, si no fuera porque al parecer varios contemporáneos del historiador lo aprobaban; sin embargo, la inclinación del terrateniente hacia el dinero resulta indigna de un noble, además de indecorosa.<sup>254</sup> Al recordar que para Sócrates el dinero sólo se puede concebir como riqueza, si quien lo posee sabe cómo usarlo adecuadamente, es innegable que Iscómaco sacrifica la verdadera virtud debido a su errónea noción de riqueza, ya que el dinero no garantiza la virtud.<sup>255</sup> En este sentido, dicho caballero se rige por el afán de lucro; por ende, su comportamiento empaña sus acciones.<sup>256</sup>

- Iscómaco sufre a causa de su buena reputación.<sup>257</sup> El mismo ecónomo le confiesa a Sócrates que con frecuencia es víctima de sicofantas, e incluso ensaya discursos para defenderse de ellos.<sup>258</sup> Cabe destacar que la opulencia de este hacendado contrasta con la riqueza en amigos del filósofo.<sup>259</sup>

- El énfasis que el hacendado pone en que su esposa se comporte siempre virtuosamente, denota una vez más su obsesión por mantener una apariencia virtuosa, al evitar que la joven simule lo que no es. Acerca de esto, el estudioso afirma categóricamente que Iscómaco debería seguir su propio consejo.<sup>260</sup>

En síntesis, este autor moderno, al retomar a Gabriel Danzig, sostiene que más que un tratado convencional sobre las virtudes de un agricultor y el detallado manejo de la hacienda, el *Económico* es un diálogo ético disfrazado de tratado económico. De acuerdo con Paul

<sup>254</sup> Cf. P. Salay, *op. cit.*, p. 85. En p. 87, el autor recalca que Iscómaco prefiere invertir su tiempo en buscar la prosperidad económica, en lugar de llevar una vida virtuosa.

<sup>255</sup> Cf. *ibid.*, pp. 87-88. Conviene agregar que el jefe de los Diez Mil considera que la agricultura contribuye a fomentar la virtud del agricultor, siempre y cuando se practique con este propósito (cf. S. Johnstone, art. cit., p. 222).

<sup>256</sup> Cf. P. Salay, *op. cit.*, p. 85. Por mi parte, vale la pena añadir que el propio hacendado comenta que su padre puso en práctica y le enseñó la manera más eficaz de obtener dinero con el cultivo de la tierra. En adelante menciona cómo su progenitor, motivado por su amor a la agricultura y al trabajo, compraba terrenos áridos y los mejoraba, así, al mismo tiempo que incrementaba su precio, tenía en qué ocuparse y conseguía simultáneamente placer y beneficios (cf. *Oec.*, XX, 22-25). Cabe aclarar que su padre vendía los terrenos y adquiría otros para seguir el mismo proceso (cf. *ibid.*, XX, 26). Ante tal relato de Iscómaco, Sócrates pone en duda que su papá en verdad amara la agricultura; es más, el filósofo concluye que los seres humanos aman por naturaleza aquello de lo que piensan que obtendrán alguna ganancia (cf. *ibid.*, XX, 27-29).

<sup>257</sup> Cf. P. Salay, *ibid.*, p. 89. El hacendado refiere que a veces es requerido para la antítesis, para costear una trierarquía o una coregía (cf. *Oec.*, VII, 3).

<sup>258</sup> Cf. *Oec.*, XI, 21-22.

<sup>259</sup> Cf. P. Salay, *op. cit.*, p. 89.

<sup>260</sup> Cf. *ibid.*, p. 84. Cf. *Oec.*, X, 7-9, donde Iscómaco está en contra de que su esposa se maquille y use trucos para verse mejor.

Salay, Sócrates es muy cauto al no calificar él mismo a Iscómaco como καλὸς κἀγαθός,<sup>261</sup> sino que dice claramente que son los demás quienes unánimemente lo llaman así.<sup>262</sup> El estudioso enfatiza de nuevo que el dinero no puede comprar la virtud, por eso la obsesión por la riqueza va en contra de la virtud; de ahí que el historiador coloque en tela de juicio la supuesta conducta virtuosa del terrateniente y la validez de la opinión popular, que lo aclama como un hombre virtuoso.<sup>263</sup> En esta obra Jenofonte presenta a Sócrates e Iscómaco como personajes antitéticos, donde el último, a pesar de gozar de mucho prestigio por su καλοκἀγαθία, demuestra que en realidad deja mucho que desear. De esta forma, Paul Salay concluye que el autor ateniense combina el diálogo filosófico con el tratado económico para realizar una dura crítica a la opinión popular sobre lo que es una acción decorosa y el estilo de vida más adecuado.<sup>264</sup>

### *Iscómaco según mi lectura de Jenofonte*

Por mi parte, luego de leer el *Económico*, percibo que también en dicha obra el autor persigue una finalidad pedagógica. Debo aclarar que en este tratado el jefe de los Diez Mil habla específicamente de la *kalokagathía*, concepto recurrente no sólo en este escrito, sino en toda su producción literaria; incluso es a partir de dicho término que el historiador desarrolla la personalidad de su agricultor ideal. A continuación doy la descripción de este caballero y agricultor excepcional, resaltando las principales cualidades que el estratega le atribuye.

### Virtudes relacionadas con las costumbres y la religión

- ES PIADOSO. En primer lugar, Iscómaco honra a los dioses (ἐγὼ ἄρχομαι μὲν τοῦς θεοῦς θεραπεύων),<sup>265</sup> dado que ellos únicamente le conceden la felicidad a quienes saben lo que tienen que hacer y procuran realizarlo del mejor modo posible. En sus plegarias pide que las deidades le concedan la salud y la fuerza física, el aprecio de la ciudad, el afecto

<sup>261</sup> En *Oec.*, VI, 12, el filósofo señala que conoció a un hombre que *le parecía que en realidad era uno de esos que con justicia son llamados καλοὶ κἀγαθοί*.

<sup>262</sup> Cf. *ibid.*, VI, 17, donde Sócrates escucha que mujeres y hombres, ciudadanos y extranjeros se refieren así a Iscómaco; para corroborar la opinión generalizada, decidió conocerlo.

<sup>263</sup> Cf. P. Salay, *op. cit.*, p. 90.

<sup>264</sup> Cf. *ibid.*, p. 91.

<sup>265</sup> Cf. *Oec.*, XI, 8, 6.

de sus amigos, salir honrosamente librado de la guerra e incrementar lícitamente su riqueza.<sup>266</sup>

- PRACTICA LA MODERACIÓN. Él se levanta temprano<sup>267</sup> y almuerza con frugalidad.<sup>268</sup>

- CUIDA SU SALUD Y PROCURA MANTENERSE EN BUENAS CONDICIONES FÍSICAS. De acuerdo con este terrateniente, quien tiene lo necesario para comer conserva la salud al hacer un correcto ejercicio; si incrementa el entrenamiento, aumenta su vigor.<sup>269</sup> Cuando tiene que tramitar algo en la ciudad, el viaje le sirve como paseo, también aprovecha para pasear cuando camina hacia el campo.<sup>270</sup> Monta a caballo,<sup>271</sup> pero, en vez de regresar a su casa cabalgando, prefiere correr o caminar.<sup>272</sup>

- SE ENTRENA PARA LA GUERRA. El hacendado realiza ejercicios ecuestres semejantes a los que se efectúan durante un combate,<sup>273</sup> pues afirma que quien se prepara para la guerra sale mejor librado de ella.<sup>274</sup>

- PROCURA MANTENER EL ORDEN. Dicha cualidad resulta esencial para este caballero, no sólo en el ámbito doméstico sino en todas las esferas, por eso Jenofonte le dedica todo el capítulo VIII. En general, Iscómaco sostiene que “No hay nada más útil [...] ni tan hermoso para los hombres como el orden”.<sup>275</sup>

- DESAPRUEBA LA NEGLIGENCIA. Este personaje dice de manera categórica que, si los agricultores no prosperan, es por su descuido.<sup>276</sup> De inmediato introduce un símil con la milicia, donde el éxito de la empresa radica en que los jefes apliquen los principios que conocen; ya que, aunque los jefes saben todo esto, no siempre lo ejecutan.<sup>277</sup> En resumen,

<sup>266</sup> Cf. *ibid.*, XI, 8. Sócrates señala que los dioses protegen todo lo concerniente a la agricultura, de modo que hay que hacérselos propicios (cf. *ibid.*, V, 19-20, y VI, 1).

<sup>267</sup> Cf. *ibid.*, XI, 15.

<sup>268</sup> Cf. *ibid.*, XI, 18.

<sup>269</sup> Cf. *ibid.*, XI, 12.

<sup>270</sup> Cf. *ibid.*, XI, 15.

<sup>271</sup> Cf. *ibid.*, XI, 17.

<sup>272</sup> Cf. *ibid.*, XI, 18. El filósofo alaba a Iscómaco por ejercitarse de tal forma que, al mismo tiempo que cuida su salud, está al pendiente de sus negocios y se prepara bélicamente; además, el sabio reconoce que su interlocutor goza de buena salud y tiene fama de ser uno de los mejores jinetes y de los ciudadanos más ricos (cf. *ibid.*, XI, 19-20).

<sup>273</sup> Cf. *ibid.*, XI, 17.

<sup>274</sup> Cf. *ibid.*, XI, 12. Con base en *Oec.*, V, 6-7, Domingo Plácido Suárez sostiene que, para el historiador, el modo adecuado de servir a la *polis* es mediante el ejercicio de la caballería y de la agricultura, el del mismo tipo de personas a quienes se dirige *Sobre la caza*, donde también se plantea el dilema de las relaciones entre lo público y lo privado (XII, 11) y el paralelismo entre amigos y ciudad (XIII, 17), temas recurrentes en *Sobre la equitación* y en el *Hiparco* (cf. D. Plácido Suárez, “Economía y Sociedad: Polis y Basilea, los fundamentos de la reflexión historiográfica de Jenofonte”, pp. 150-152).

<sup>275</sup> *Oec.*, VIII, 3: ἔστι δ' οὐδὲν οὕτως [...] οὔτ' εὐχρηστον οὔτε καλὸν ἀνθρώποις ὡς τάξις. Conviene destacar que Ciro el Viejo le daba mucha importancia al orden dentro de la casa, pero sobre todo dentro del ejército, esto era lo que más le preocupaba (cf. *Cyr.*, VIII, 5, 7).

<sup>276</sup> Cf. *Oec.*, XIX, 2-5. Iscómaco retoma esta idea en 10-14.

<sup>277</sup> Cf. *ibid.*, XIX, 6-9.

Iscómaco considera que la desidia en la agricultura pone de manifiesto un espíritu mentiroso (ἀλλ' ἢ ἐν γῆ ἀργία ἐστὶ σαφῆς ψυχῆς κατήγορος κακῆς).<sup>278</sup>

▪ PRACTICA Y FOMENTA LA *FILOPONÍA*. Desde su punto de vista, un buen dirigente logra que incluso sus malos elementos trabajen con entusiasmo. Iscómaco trae a colación el ejemplo del buen general, quien inculca en su ejército el deseo de trabajar y de esforzarse.<sup>279</sup> Lo anterior sugiere que él mismo sigue dicho comportamiento, porque este agricultor sabe que quien ama los honores está dispuesto a esforzarse siempre que sea necesario.<sup>280</sup>

▪ Consideraba que en cualquier ámbito UN BUEN JEFE DEBE SER ADMIRABLE, VALEROSO E INTELIGENTE, con un dejo de modestia el terrateniente da a entender que él trata de actuar así.<sup>281</sup>

### Virtudes relacionadas con la política y la legalidad

▪ EVITA INCURRIR EN LA ILEGALIDAD. Si bien Iscómaco se preocupa por incrementar su fortuna, en absoluto le interesa obtener ganancias ilícitas; inclusive le pide a los dioses que lo auxilien para no cometer esto último.<sup>282</sup>

▪ ES UN HOMBRE JUSTO e intenta guiar a sus hombres a la justicia.<sup>283</sup>

▪ NO PERJUDICA A NADIE.<sup>284</sup>

▪ DENUNCIA a aquellas personas que solamente pretenden dañar a los demás ciudadanos.<sup>285</sup>

▪ HACE BUEN USO DE SU FORTUNA. A Iscómaco le agrada honrar a los dioses con generosidad, socorrer a sus amigos y contribuir económicamente al embellecimiento de la *polis*.<sup>286</sup>

<sup>278</sup> *Ibid.*, XX, 15, 1-2. En XX, 16-21, el agricultor explica las pérdidas económicas que ocasiona la actitud negligente.

<sup>279</sup> Cf. *ibid.*, XXI, 5-6.

<sup>280</sup> Cf. *ibid.*, XIV, 10.

<sup>281</sup> *Ibid.*, XXI, 5: οἱ [...] θεῖοι καὶ ἀγαθοὶ καὶ ἐπιστήμονες ἄρχοντες.

<sup>282</sup> Cf. *ibid.*, XI, 8. De manera parecida, en lo concerniente a las riquezas, el rey espartano Agesilao prefirió tener menos con nobleza, que más con injusticia (cf. *Ag.*, IV, 5); además, adaptaba sus gastos a sus ingresos, para no verse nunca obligado a actuar injustamente a causa del dinero (cf. *ibid.*, VIII, 8).

<sup>283</sup> Cf. *Oec.*, XIV, 2-9.

<sup>284</sup> Cf. *ibid.*, XI, 22.

<sup>285</sup> Cf. *idem*.

<sup>286</sup> *Ibid.*, XI, 9: ἡδὸν γάρ μοι δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, καὶ θεοὺς μεγαλείως τιμᾶν καὶ φίλους, ἄν τις δέωνται, ἐπωφελεῖν καὶ τὴν πόλιν μηδὲν <τὸ> κατ' ἐμὲ χρήμασιν ἀκόσμητον εἶναι. El filósofo elogia la actitud del agricultor, pues la considera digna de un hombre rico y poderoso (cf. *ibid.*, XI, 10). Viene al caso observar que se espera que el *kyrios* administre su *oikos* respetando sus obligaciones internas, cumpliendo al mismo tiempo sus deberes para con la colectividad, mediante liturgias y obsequios a la ciudad, por ejemplo

▪ AYUDA A TODO EL QUE PUEDE,<sup>287</sup> al ser generoso con los demás les enseña que sean leales<sup>288</sup> y diligentes.<sup>289</sup>

▪ PRACTICA Y FOMENTA LA *FILOTIMÍA*. Este hombre asevera que dos de sus principales preocupaciones son salir librado con decoro de la guerra y obtener el aprecio de la *polis*.<sup>290</sup> En su opinión, un buen jefe es quien logra que sus subordinados malos se avergüencen de cometer algún acto deshonesto; pues saben que es mejor obedecer y se sienten orgullosos tanto de su disciplina individual como de la colectiva. Iscómaco remite al caso del buen general, quien anima a sus soldados para que luchen con tal de que su jefe los vea que realizan actos gloriosos.<sup>291</sup> Con esto alude a que él mismo intenta adoptar esa actitud y hacerla extensiva a su gente; porque, según este agricultor, quien ama los honores está presto a esforzarse cuando es necesario; ya que, con tal de conseguir alabanza y gloria, acepta riesgos y se abstiene de las ganancias ilícitas.<sup>292</sup>

▪ CULTIVA LA AMISTAD. En mi opinión, aunque este agricultor se dedica mucho a cuidar su hacienda, no por eso se olvida de sus amigos. Cabe recordar que, entre otras cosas, les ruega a los dioses que le concedan el afecto de ellos;<sup>293</sup> también procura auxiliarlos en la medida de sus posibilidades.<sup>294</sup> Conviene agregar que Sócrates, al reflexionar sobre las bondades de la agricultura, señala explícitamente que gracias a ella el ciudadano dispone de más tiempo libre para dedicarse a los amigos y a la ciudad.<sup>295</sup>

▪ SE GANA LA OBEDIENCIA VOLUNTARIA DE SUS HOMBRES Y FOMENTA EL TRATO BENÉVOLO. Lejos de recurrir en primera instancia a la utilización de la violencia para imponerse

---

(cf. Stefano Ferrucci, “*L’oikos* nelle leggi della *polis*. Il privato ateniese tra diritto e società [en línea]”, p. 150).

Cabe subrayar que Ciro el Viejo no buscaba enriquecerse, sino que era más feliz dando que recibiendo (cf. *Cyr.*, VIII, 4, 31); al igual que Iscómaco, usaba su riqueza para recompensar a los mejores y ayudar a los necesitados (cf. *ibid.*, VIII, 4, 36).

<sup>287</sup> Cf. *Oec.*, XI, 22.

<sup>288</sup> Cf. *ibid.*, XII, 5-7. Iscómaco afirma que la generosidad es el mejor instrumento para fomentar la lealtad (cf. *ibid.*, XII, 7).

<sup>289</sup> Cf. *ibid.*, XII, 9. El terrateniente agrega que los alcohólicos, los dormilones y quienes se dejan dominar por la pasión amorosa son incapaces de actuar con diligencia (cf. XII, 10-14). Es preciso mencionar que Ciro el Viejo sobresale por su generosidad (cf. *Cyr.*, VIII, 4, 7).

<sup>290</sup> Cf. *Oec.*, XI, 8.

<sup>291</sup> Cf. *ibid.*, XXI, 5-6.

<sup>292</sup> *Ibid.*, XIV, 10: τούτω γάρ μοι δοκεῖ, ἔφη, ὁ Σώκρατες, διαφέρειν ἀνὴρ φιλότιμος ἀνδρὸς φιλοκερδοῦς, τῷ ἐθέλειν ἐπαίνου καὶ τιμῆς ἕνεκα καὶ πονεῖν ὅπου δεῖ καὶ κινδυνεύειν καὶ αἰσχροῦν κερδῶν ἀπέχεσθαι.

<sup>293</sup> Cf. *ibid.*, XI, 8.

<sup>294</sup> Cf. *ibid.*, XI, 9.

<sup>295</sup> Cf. *ibid.*, VI, 9. Al respecto, Ciro el Viejo consideraba que el éxito no debe impedir que se tenga tiempo libre para frecuentar a los amigos (cf. *Cyr.*, VII, 5, 42); por eso, intentaba ganarse la amistad de sus hombres al atenderlos, esforzarse por ellos, compartiendo sus alegrías y sus aflicciones, y cuando tuvo las posibilidades económicas, compartiendo con ellos su riqueza, su comida y su bebida (cf. *ibid.*, VIII, 2, 2). Dicho personaje procuraba satisfacer las necesidades de sus amigos (cf. *ibid.*, VIII, 2, 22, y VIII, 3, 4).

sobre sus hombres, Iscómaco reconoce que es propio de un buen líder realizar grandes acciones más con su voluntad que con su fuerza;<sup>296</sup> y afirma que mediante la palabra se puede lograr que el ser humano sea dócil, al mostrarle que le conviene obedecer (ἄνθρώπους δ' ἔστι πιθανωτέρους ποιεῖν καὶ λόγῳ, ἐπιδεικνύοντα ὡς συμφέρει αὐτοῖς πείθεσθαι).<sup>297</sup> A unos esclavos se los gana con comida y bebida, a otros con alabanzas; a los mejores les reparte mejores cosas (vestidos y zapatos) que a los malos, para que no se desmoralicen al recibir exactamente el mismo trato que quienes no cumplen con sus tareas.<sup>298</sup>

▪ TIENE DON DE MANDO. Cabe señalar que Jenofonte pone especial énfasis en este punto; porque, desde la primera parte de esta obra, Sócrates sostiene con firmeza que la agricultura enseña a mandar a los hombres (συμπαιδεύει δὲ καὶ εἰς τὸ ἐπαρκεῖν ἀλλήλοις ἢ γεωργία);<sup>299</sup> añade que un buen labrador requiere que su gente tenga buena voluntad y lo obedezca.<sup>300</sup> En este sentido, Iscómaco mismo les enseña tanto a su esposa<sup>301</sup> como a sus capataces a dirigir a su gente.<sup>302</sup> Tras escuchar atentamente a su interlocutor, el filósofo asevera que “quien es capaz de formar personas con dotes de mando, es evidente que puede formar también hombres capaces de ser amos, y quien puede formar amos, también puede formar hombres que sepan ser reyes”.<sup>303</sup> El sabio subraya que la persona capaz de conseguir tal cosa es digna de grandes elogios.

El agricultor cierra este tratado al referirse en especial al don de mando. De acuerdo con él, es un tema común a la agricultura, la política, la administración y la milicia; porque unos individuos se diferencian de otros por su modo de pensar.<sup>304</sup> En opinión del hacendado, no importa tanto el hecho de que el líder supere a sus soldados por su fuerza, ni que sea mejor

<sup>296</sup> Cf. *Oec.*, XXI, 8.

<sup>297</sup> *Ibid.*, XIII, 9, 1-3.

<sup>298</sup> Cf. *ibid.*, XIII, 10-11.

<sup>299</sup> *Ibid.*, V, 14, 1-2. En dicho lugar, Jenofonte establece un paralelismo entre la milicia y la agricultura. Más adelante Sócrates aconseja que el agricultor, al igual que el jefe militar, premie a quienes cumplen con su deber y que castigue a los indisciplinados; de igual manera, recomienda que exhorte a sus trabajadores, como lo hace el general (cf. *ibid.*, V, 15-16).

<sup>300</sup> Cf. *ibid.*, V, 15.

<sup>301</sup> El propio Iscómaco le enseña a su mujer que en su calidad de administradora del hogar debe elogiar y dar honores como recompensa, o reprender y castigar según convenga (cf. *ibid.*, IX, 15).

<sup>302</sup> Cf. *ibid.*, XIII, 4.

<sup>303</sup> *Ibid.*, XIII, 5, 2-6, 1: ὅστις γάρ τοι ἀρχικὸς ἀνθρώπων δύναται ποιεῖν, δῆλον ὅτι οὗτος καὶ δεσποτικὸς ἀνθρώπων δύναται διδάσκειν, ὅστις δὲ δεσποτικὸς δύναται ποιεῖν, καὶ βασιλικὸς. ὥστε οὐ καταγέλωτός μοι δοκεῖ ἄξιός εἶναι ἀλλ' ἐπαίνου μεγάλου ὁ τοῦτο δυνάμενος ποιεῖν (sigo la traducción de Gredos).

<sup>304</sup> *Ibid.*, XXI, 2, 1-3, 1: Νῆ Δί', ἔφη ὁ Ἰσχόμαχος, ἀλλὰ τόδε τοι, ὦ Σώκρατες, τὸ πάσαις κοινὸν ταῖς πράξεσι καὶ γεωργικῇ καὶ πολιτικῇ καὶ οἰκονομικῇ καὶ πολεμικῇ τὸ ἀρχικὸν εἶναι, τοῦτο δὲ συνομολογῶ σοὶ ἐγὼ πολὺ διαφέρειν γνώμη τοῦς ἐτέρους τῶν ἐτέρων. A mi juicio, es posible hallar nuevamente un paralelismo con Ciro el Viejo, quien consideraba que eran parecidos los oficios del buen pastor y del buen rey, ya que el pastor debe sacar provecho del ganado asegurando su felicidad, mientras que el rey tiene que sacar provecho de ciudades y hombres asegurando su felicidad. De allí que dicho soberano persiga esforzarse por superar a todos en atenciones hacia sus súbditos (cf. *Cyr.*, VIII, 2, 14).

que ellos en el lanzamiento de jabalina y de arco, ni que montando el mejor caballo sea el primero en afrontar el peligro, sino que logre infundir en su gente tal disposición anímica, que la mueva a seguirlo incluso en las situaciones más peligrosas.<sup>305</sup> Quien logra contagiar a sus hombres de su mismo ánimo, es grande de espíritu y avanza con firmeza; ya que tiene mucha gente dispuesta a cumplir sus órdenes. En suma, realmente es un gran hombre el que puede realizar grandes proezas más con su fuerza de voluntad que con su vigor físico.<sup>306</sup>

De modo semejante, quien ejerce la autoridad, sea un administrador o un capataz, consiga un gran avance y se encamina al éxito, si tiene la capacidad de hacer que sus hombres sean diligentes, entusiastas y trabajadores.<sup>307</sup> Iscómaco considera que esto es lo más importante en todo trabajo realizado por el ser humano y, por ende, en la agricultura.<sup>308</sup>

▪ Sostiene que POSEE UN CARÁCTER DIGNO DE UN REY, EL AMO QUE CON SU SOLA PRESENCIA ESTIMULA A SUS HOMBRES Y LES INFUNDE CORAJE, EMULACIÓN Y EL DESEO DE SER LOS MEJORES.<sup>309</sup>

#### Virtudes relacionadas con la educación superior o profesionalización

▪ SABE ADMINISTRAR ADECUADAMENTE NO SÓLO LAS COSAS QUE TIENE SINO TAMBIÉN A LAS PERSONAS QUE DIRIGE.<sup>310</sup> En torno a esto último, distingue a cada una de las personas

<sup>305</sup> Al respecto, cabe señalar que Ciro el Viejo era tan amado por sus soldados, que de inmediato acuden a protegerlo al ser derribado de su caballo (cf. *Cyr.*, VII, 1, 38). En torno a esto mismo, cuando Ciro el Joven murió a manos de su hermano Artajerjes, sucumbieron a su lado todos sus amigos y compañeros principales, quienes no quisieron abandonarlo a su suerte (cf. *An.*, I, 9, 30). Esta actitud de los allegados es la máxima prueba de afecto sincero.

<sup>306</sup> *Oec.*, XXI, 7-8: πρὸς ὄντινα δ' ἂν ἄρχοντα διατεθῶσιν οὕτως οἱ ἐπόμενοι, οὗτοι δὲ ἔρρωμένοι γε ἄρχοντες γίνονται, οὐ μὰ Δί' οὐχ οἱ ἂν αὐτῶν ἄριστα τὸ σῶμα τῶν στρατιωτῶν ἔχωσι καὶ ἀκοντίζωσι καὶ τοξεύωσιν ἄριστα καὶ ἵππον ἄριστον ἔχοντες ὡς ἵππικώτατα ἢ πελταστικώτατα προκινδυνεύωσιν, ἀλλ' οἱ ἂν δύνωνται ἐμποιῆσαι τοῖς στρατιώταις ἀκολουθητέον εἶναι καὶ διὰ πυρὸς καὶ διὰ παντὸς κινδύνου. τούτους δὲ δικαίως ἂν τις καλοῖη μεγαλογνώμονας, ᾧ ἂν ταῦτα γινώσκοντες πολλοὶ ἔπωνται, καὶ μεγάλη χειρὶ εἰκότως οὗτος λέγοιτο πορευέσθαι οὐδ' ἂν τῇ γνώμῃ πολλὰί χεῖρες ὑπηρετεῖν ἐθέλωσι, καὶ μέγας τῷ ὄντι οὗτος ἀνὴρ ὃς ἂν μεγάλη δύνηται γνώμῃ διαπράξασθαι μᾶλλον ἢ ῥώμῃ.

<sup>307</sup> *Ibid.*, XXI, 9: ἂν τε ἐπίτροπος ἢ ὁ ἐφεστηκὸς ἂν τε καὶ ἐπιστάτης, ὃς ἂν δύνηται προθύμους καὶ ἐντεταμένους παρέχεσθαι εἰς τὸ ἔργον καὶ συνεχεῖς, οὗτοι δὲ οἱ ἀνύτοντές εἰσιν ἐπὶ τὰγαθὰ καὶ πολλὴν τὴν περιουσίαν ποιοῦντες. En mi opinión, el jefe adquiere autoridad si sabe tratar convenientemente a sus subordinados, gracias al buen trato los hombres estarán mejor dispuestos a colaborar en la empresa común.

<sup>308</sup> Cf. *ibid.*, XXI, 11.

<sup>309</sup> *Ibid.*, XXI, 10: ἀλλ' ὃν ἂν ἰδόντες κινηθῶσι καὶ μένος ἐκάστω ἐμπέσῃ τῶν ἐργατῶν καὶ φιλονικία πρὸς ἀλλήλους καὶ φιλοτιμία κρατιστεῦσαι ἐκάστω, τούτον ἐγὼ φαίην ἂν ἔχειν τι ἥθους βασιλικοῦ. El *oikos* y la *polis* son dos realidades gobernables sólo y exclusivamente mediante las virtudes morales de un *basilikos aner* (cf. A. Stravru, "Per un nouvo approccio alla questione socratica: sviluppi recenti e futuri", p. 2 del PDF).

<sup>310</sup> Ciro el Joven también era un hábil administrador (cf. *An.*, I, 9, 19); por eso, apreciaba y alentaba a quien tenía esta cualidad (cf. *idem*).

según sus cualidades y actitudes naturales, o por sus hábitos, y de acuerdo con ello juzga quién es más apta para desempeñar tal o cual función.<sup>311</sup> Además de asignar las tareas pertinentes a las personas idóneas, instruye a quienes dirige; de manera que estén preparados para desempeñar sus funciones de la forma más conveniente.<sup>312</sup>

▪ ESTÁ CONSCIENTE DE QUE PARA DESARROLLAR CUALQUIER FACULTAD, en especial para adquirir el don de mando, SE REQUIERE EDUCACIÓN, UNA BUENA DISPOSICIÓN NATURAL Y, SOBRE TODO, SER INSPIRADO POR LOS DIOS; ya que este bien más que humano es divino.<sup>313</sup> Iscómaco asevera que la capacidad de mandar a hombres que obedezcan de buena gana surge con claridad en los verdaderamente iniciados en la sabiduría.<sup>314</sup>

▪ EDUCA A SU GENTE. Uno de los principales deberes de este caballero consiste en aleccionar a su joven esposa, para que colabore con él en el cuidado e incremento de su patrimonio.<sup>315</sup> Él en persona adoctrina a sus capataces;<sup>316</sup> de igual forma, vigila a su gente y la corrige, si hace algo mal, siempre y cuando él conozca un método mejor.<sup>317</sup>

▪ ALABA Y CONCEDE HONORES A QUIENES LO MERECE, MIENTRAS A LOS NEGLIGENTES LES DICE Y LES HACE COSAS QUE LES DUELAN.<sup>318</sup> Recompensa al que realiza bien su trabajo y castiga a los incumplidos.<sup>319</sup>

▪ INCULCA LA HONRADEZ.<sup>320</sup>

▪ SABE DELEGAR RESPONSABILIDADES. Desde mi punto de vista, este aspecto no ha sido tomado en cuenta por varios estudiosos modernos, quienes piensan que este agricultor renuncia voluntariamente al ocio. A mi juicio, Iscómaco está tranquilo esperando a los ex-

<sup>311</sup> Cf. *Oec.*, IX, 11-13, donde Iscómaco explica la manera tan cuidadosa en que él y su esposa eligen a su ama de llaves, subraya que le inculcan la justicia. Cf. también S. Taragna Novo, *op. cit.*, pp. 81 y 93.

Por mi parte, conviene decir que Ciro el Viejo también se preocupó por la economía (cf. *Cyr.*, VIII, 1, 15). En la obra dedicada al soberano persa, Jenofonte subraya la fortuna de contar con un administrador que le permita a uno disponer de tiempo libre para dedicarse a cosas agradables (cf. *ibid.*, VIII, 3, 48).

<sup>312</sup> Cf. S. Taragna Novo, *op. cit.*, p. 83. Viene al caso señalar que quienes trabajan usando su inteligencia, lo hacen más rápido, con mayor facilidad y mejor rendimiento (cf. *Oec.*, II, 18).

<sup>313</sup> Cf. *Oec.*, XXI, 11.

<sup>314</sup> *Ibid.*, XXI, 11-12: οὐ μέντοι μὰ Δία τοῦτό γε ἔτι ἐγὼ λέγω ἰδόντα μαθεῖν εἶναι, οὐδ' ἄπαξ ἀκούσαντα, ἀλλὰ καὶ παιδείας δεῖν φημι τῶ ταῦτα μέλλοντι δυνήσεσθαι καὶ φύσεως ἀγαθῆς ὑπάρχειν, καὶ τὸ μέγιστον δὴ θεῖον γενέσθαι. οὐ γὰρ πάνυ μοι δοκεῖ ὅλον τουτὶ τὸ ἀγαθὸν ἀνθρώπινον εἶναι ἀλλὰ θεῖον, τὸ ἐθελόντων ἄρχειν· <δ> σαφῶς δίδοται τοῖς ἀληθινῶς σωφροσύνῃ τετελεσμένοις.

<sup>315</sup> En cuanto a la educación de la recién casada que debe administrar una hacienda, cf. *ibid.*, VII, 4-X, 13. Es preciso destacar que, antes de instruir a su esposa, juntos hicieron sacrificios a los dioses: Iscómaco les pidió que lo ayudaran a enseñar y que ella aprendiera lo mejor para los dos (cf. *ibid.*, VII, 7).

<sup>316</sup> Cf. *ibid.*, XII, 4. En cuanto a la παιδεία del capataz, cf. XII, 4-XV, 1.

<sup>317</sup> Cf. *ibid.*, XI, 16, En XII, 20, el hacendado sostiene que la supervisión directa del amo consigue los mejores resultados.

<sup>318</sup> *Ibid.*, XII, 16: ὅταν μὲν γὰρ ἐπιμελομένους ἴδω, καὶ ἐπαινῶ καὶ τιμᾶν πειρώμαι αὐτούς, ὅταν δὲ ἀμελοῦντας, λέγειν τε πειρώμαι καὶ ποιεῖν ὅποια δῆξεται αὐτούς.

<sup>319</sup> Cf. *ibid.*, XII, 19.

<sup>320</sup> Cf. *ibid.*, XIV, 2-9. Cabe agregar que Ciro el Viejo conminaba a sus hombres para que no se dejaran llevar por la avaricia (cf. *Cyr.*, IV, 2, 45).

tranjeros, porque tiene capataces entrenados por él mismo; en otras palabras, sabe delegar obligaciones y, en mi opinión, ésta también es una virtud.<sup>321</sup>

▪ ES CONGRUENTE Y LES PONE EL EJEMPLO A TODOS. Consciente de que el comportamiento que él manifiesta le sirve de paradigma a su gente, el agricultor sostiene que es difícil aprender a hacer bien lo que el maestro enseña mal.<sup>322</sup> Principalmente al referirse al fomento de la diligencia, Iscómaco da a entender que el amo tiene que ser un ejemplo para sus hombres, incluso afirma que no ha encontrado esclavos buenos en manos de un amo malo; pero sí ha visto lo contrario, esclavos malos subordinados a un amo bueno.<sup>323</sup>

▪ SIEMPRE EJERCITA SU HABILIDAD RETÓRICA.<sup>324</sup> A causa de su riqueza, con cierta frecuencia Iscómaco es víctima de los delatores, por tal razón se ve forzado a practicar discursos apologeticos; también desarrolla su capacidad oratoria al escuchar la acusación o la defensa de algún esclavo y la pone a prueba, al tratar de reconciliar a sus conocidos y al censurar o alabar a alguien.<sup>325</sup> No obstante, el hacendado confiesa que su principal apolo-gía la practica cotidianamente, al no dañar a nadie y ayudar a todo el que puede, así como al denunciar a aquellas personas que sólo buscan perjudicar a los demás.<sup>326</sup> Este caballero añade que, cuando ha sido juzgado por su esposa, a veces ha sido condenado y castigado con una multa. Él reconoce que cuando ha defendido su caso diciendo la verdad le ha ido bien; pero ha fracasado cuando le conviene mentir, ya que no es capaz de presentar como fuerte el argumento débil.<sup>327</sup>

▪ PRACTICA LA AGRICULTURA. Para este terrateniente, el cultivo de la tierra es el arte más provechoso, el más agradable de trabajar, el más bello y el más grato a las deidades y a los seres humanos, también es el más fácil de aprender.<sup>328</sup> Fomenta un carácter más noble en

<sup>321</sup> Cf. *Oec.*, XII, 3. Cabe mencionar que Ciro el Viejo también procuraba delegar responsabilidades a las personas idóneas; para, de esta manera, disponer de tiempo libre para sí mismo y para mejorar a sus colaboradores (cf. *Cyr.*, VIII, 1, 16).

<sup>322</sup> *Oec.*, XII, 18, 3-4: χαλεπὸν γὰρ τοῦ διδασκάλου πονηρῶς τι ὑποδεικνύοντος καλῶς τοῦτο ποιεῖν μαθεῖν. Desde mi punto de vista, Jenofonte considera que se logra una buena educación siempre y cuando el maestro sea un experto en su materia, y al mismo tiempo sepa transmitir sus conocimientos, de lo contrario el alumno recibe una mala e incompleta enseñanza.

<sup>323</sup> Cf. *ibid.*, XII, 18-19.

<sup>324</sup> *Ibid.*, XI, 23: Οὐδὲν μὲν οὖν, ὃ Σώκρατες, παύομαι, ἔφη, λέγειν μελετῶν.

<sup>325</sup> Cf. *ibid.*, XI, 23-24. En torno a la falsa riqueza, es decir, al hecho de que entre más bienes materiales se poseen mayores son las preocupaciones y esfuerzos que demandan de su propietario, cf. *Cyr.*, VIII, 3, 40-44.

<sup>326</sup> Cf. *Oec.*, XI, 22.

<sup>327</sup> *Ibid.*, XI, 25, 4-8: Ὅταν μὲν ἀληθῆ λέγειν συμφέρῃ, πάνυ ἐπιεικῶς: ὅταν δὲ ψευδῆ, τὸν ἥττω λόγον, ὃ Σώκρατες, οὐ μὰ τὸν Δία οὐ δύναμαι κρεῖττω ποιεῖν. καὶ ἐγὼ εἶπον: Ἴσως γάρ, ὃ Ἰσχόμαχε, τὸ ψεῦδος οὐ δύνασαι ἀληθῆς ποιεῖν. Aquí se hace una crítica sutil a los oradores profesionales, quienes según les convenga hacen que triunfe la verdad o la mentira. En este sentido, cabe señalar que Jenofonte es fiel a la postura de Sócrates, quien estaba a favor de una retórica de la verdad.

<sup>328</sup> *Ibid.*, XV, 4, 1-5: Νῦν τοίνυν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, καὶ τὴν φιλοανθρωπίαν ταύτης τῆς τέχνης ἀκούση. τὸ γὰρ ὠφελιμωτάτην οὖσαν καὶ ἡδίστην ἐργάζεσθαι καὶ καλλίστην καὶ προσφιλεστάτην θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις, ἔτι πρὸς τούτοις καὶ ῥᾶστην εἶναι μαθεῖν. En *Cyr.*, VIII, 3, 37-38, Jenofonte destaca la nobleza

quienes lo practican.<sup>329</sup> Después, Iscómaco desarrolla propiamente el tema de las labores agrícolas: hay que conocer el terreno, saber para qué tipo de cultivo es apto, cuándo conviene sembrar, la técnica para hacerlo, el barbecho, la recolección de la cosecha, la siega, la plantación de árboles frutales.<sup>330</sup>

▪ SE CONOCE A SÍ MISMO. A mi juicio, este hacendado no se asume a sí mismo como un hombre perfecto (καλὸς κἀγαθός); pues, cuando Sócrates le pregunta en particular qué hace para recibir esa denominación, el terrateniente se sorprende de que los demás lo cataloguen así.<sup>331</sup> Considero que la actitud del agricultor no denota falsa modestia, sino que está consciente de sus caudidades, de sus defectos y también de su naturaleza perfectible.

▪ ES UN VARÓN καλὸς κἀγαθός. Conviene aclarar que en el *Económico* el autor habla de manera expresa acerca de la καλοκἀγαθία, suma de todas las virtudes. Para introducir su diálogo con Iscómaco, Sócrates le dice a Critobulo que le va a contar el modo en que conoció a un hombre que *le parecía que en realidad* era un καλὸς κἀγαθός.<sup>332</sup> El filósofo especifica que estaba muy interesado en conocer a alguno de los llamados καλοὶ κἀγαθοί, con la intención de saber qué hacía para recibir dicho calificativo. De esta forma, Sócrates define tal término: el sabio explica que, como inicialmente le concedió mayor importancia al adjetivo “bello”, por lógica se acercaba a las personas de bella apariencia, mas al tratarlas se dio cuenta de que a veces esos individuos tenían un espíritu malvado, pues no siempre la belleza iba unida a la bondad. Ante su desengaño, él decidió ya no hacer caso a la apariencia física, entonces buscó aproximarse a uno de los llamados καλοὶ κἀγαθοί, de acuerdo con la opinión de hombres y mujeres, ciudadanos y extranjeros, quienes se expresaban así de Iscómaco. Por ese motivo se propuso establecer contacto con él.<sup>333</sup> Tan

---

de la agricultura. Cabe señalar que Ciro el Viejo era especialmente condescendiente con los agricultores (cf. *ibid.*, V, 4, 27; VI, 1, 17; VII, 4, 6); se muestra muy respetuoso de la tierra, por eso pide que lo entierren para mezclarse con el suelo que produce y alimenta a todas las criaturas bellas y buenas (cf. VIII, 7, 25). Viene al caso decir que este Ciro practicaba de manera entusiasta la agricultura y la guerra, pues las consideraba las actividades más nobles y necesarias (cf. *Oec.*, IV, 4, IV, 5-13, y 17). Al respecto, Ciro el Joven compartía la misma forma de pensar de su ancestro y también él realizaba faenas agrícolas, además de los ejercicios bélicos (cf. *ibid.*, V, 21-25).

<sup>329</sup> *Ibid.*, XV, 12, 1-2: οὕτω καὶ τὰ ἦθη, ὧ Σώκρατες, ἔφη, γενναιοτάτους τοὺς αὐτῇ συνόντας ἢ γεωργία ἔοικε παρέχεσθαι.

<sup>330</sup> Cf. *ibid.*, XVI-XIX.

<sup>331</sup> Cf. *ibid.*, VII, 2-3.

<sup>332</sup> *Ibid.*, VI, 12: Τί οὖν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὧ Κριτόβουλε, ἂν σοι ἐξ ἀρχῆς διηγήσωμαι ὡς συνεγενόμενον ποτὲ ἀνδρὶ, ὃς ἐμοὶ ἐδόκει εἶναι τῷ ὄντι τούτων τῶν ἀνδρῶν ἐφ' οἷς τοῦτο τὸ ὄνομα δικαίως ἐστὶν ὃ καλεῖται καλὸς τε κἀγαθὸς ἀνὴρ; En *ibid.*, VII, 2 y 3, Sócrates e Iscómaco mencionan el término καλὸς κἀγαθός. Cf. también XI, 21.

<sup>333</sup> *Ibid.*, VI, 14-17: ὅπως δὲ δὴ καὶ τοὺς ἔχοντας τὸ σεμνὸν ὄνομα τοῦτο τὸ καλὸς τε κἀγαθὸς ἐπισκεψαίμην, τί ποτε ἐργαζόμενοι τοῦτ' ἀξιοῖντο καλεῖσθαι, πάνυ μου ἡ ψυχὴ ἐπεθύμει αὐτῶν τινι συγγενέσθαι. καὶ πρῶτον μὲν ὅτι προσέκειτο τὸ καλὸς τῷ ἀγαθῷ, ὄντινα ἴδοιμι καλόν, τούτῳ προσῆειν καὶ ἐπειρώμην καταμανθάνειν εἰ που ἴδοιμι προσηρητημένον τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν. ἀλλ' οὐκ ἄρα εἶχεν οὕτως, ἀλλ' ἐνίους ἐδόκουν καταμανθάνειν τῶν καλῶν τὰς μορφὰς πάνυ μοχθηροὺς ὄντας τὰς ψυχὰς.

pronto como el hijo de Sofronisco se encuentra con el famoso agricultor, le pide una y otra vez que le explique qué hace para gozar de buena reputación, para ser un καλὸς κἀγαθός; ya que él desea aprender según su capacidad se lo permita.<sup>334</sup> El caballero acepta con tal de que Sócrates le diga sinceramente si se equivoca en algo, a lo que el sabio replica con un dejo de ironía que cómo un hombre como él podría corregir a un καλὸς κἀγαθός, él que es calificado como charlatán, de estar siempre en las nubes y de ser pobre.<sup>335</sup> Es pertinente observar que, al aludir a su pobreza, de inmediato el maestro de Jenofonte refiere la anécdota del caballo de Nicias, y afirma: “me sentí muy aliviado al escuchar que incluso a un caballo pobre se le permite ser bueno con tal de tener un alma noble”.<sup>336</sup> Con base en esto, es factible deducir que el filósofo y el propio Jenofonte están convencidos de que la pobreza no constituye un impedimento para aspirar a la máxima virtud; porque también el humilde maestro del historiador tiene la posibilidad de convertirse en un καλὸς κἀγαθός, por eso quiere aprender directamente de Iscómaco.<sup>337</sup>

### *¿Iscómaco falso modelo de perfección?*

En esta última parte, deseo manifestar brevemente cuál es mi postura en torno al ideal que encarna este hacendado. Antes conviene mencionar los principales argumentos en los que se basa Gabriel Danzig para negar que este protagonista sea un modelo de perfección.

De acuerdo con el estudioso, al remitirse a varias fuentes antiguas<sup>338</sup> es posible observar que el Iscómaco verdadero fracasó rotundamente; sin embargo, nada más nombra a Andócides. Este escritor antiguo, en *Acerca de los misterios*, afirma que Calias se casó con la hija de Iscómaco.<sup>339</sup> No había transcurrido un año de su matrimonio, cuando también tomó a su

---

ἔδοξεν οὖν μοι ἀφέμενον τῆς καλῆς ὄψεως ἐπ’ αὐτῶν τινα ἐλθεῖν τῶν καλουμένων καλῶν τε κἀγαθῶν. ἐπεὶ οὖν τὸν Ἰσκόμαχον ἤκουον πρὸς πάντων καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ ξένων καὶ ἀστῶν καλόν τε κἀγαθὸν ἐπονομαζόμενον, ἔδοξέ μοι τοῦτω πειραθῆναι συγγενέσθαι.

<sup>334</sup> Cf. *ibid.*, XI, 1. Cabe señalar que en XI, 11, Sócrates nuevamente le pide al agricultor que le cuente con lujo de detalle qué hace, y dice expresamente que deje para el último lo concerniente a la manera de hacer dinero, a todas luces este punto es el que menos le interesa al sabio, ya que ante todo le importa practicar la virtud.

<sup>335</sup> Cf. *ibid.*, XI, 3.

<sup>336</sup> Cf. *ibid.*, XI, 5.

<sup>337</sup> Cf. *ibid.*, XI, 6.

<sup>338</sup> En un fragmento de Cratino aparece un Iscómaco de quien se mofan por su avaricia (cf. Ateneo 7 f). Lisias alude a un ciudadano rico llamado así (cf. XIX, 46). De igual modo, Heráclides de Ponto menciona a cierto Iscómaco arruinado por parásitos, que podría ser contemporáneo del sabio (cf. Ateneo, XII, 537 f). Plutarco evoca una conversación entre Iscómaco y Aristipo el discípulo de Sócrates (cf. *De la curiosidad*, 516 c).

<sup>339</sup> Cf. G. Danzig, art. cit., p. 72. Todo indica que se trata del protagonista del *Económico*.

suegra Crisila y vivía con ambas. A propósito de tan anómala situación, el orador señala, entre otras cosas, que la joven intentó suicidarse y que finalmente huyó de su casa. Más tarde, ante tantos problemas, Calias corrió a Crisila, quien estaba embarazada, y después, tras negar que el hijo fuera suyo, reconoció su paternidad.<sup>340</sup> El erudito puntualiza que este escándalo debió repercutir seriamente en la reputación tanto del agricultor como en la de su familia. Además, según parece, el terrateniente perdió todo lo que tenía.<sup>341</sup> Sin duda, los lectores se extrañarían al ver que Jenofonte pensó en esta familia como paradigma de personas buenas, honorables y exitosas; sin embargo, lo más inquietante es saber por qué el autor de la *Anábasis* eligió precisamente a Iscómaco como modelo de hacendado perfecto. Con base en las desventajas de este modo de vida y en los infortunios que padeció el terrateniente real, el investigador asevera que, mediante este personaje supuestamente exitoso, el historiador muestra que la prosperidad lograda por Iscómaco era ficticia y, al mismo tiempo, realiza la apología de su maestro.<sup>342</sup>

De igual modo, cabe mencionar que G. Danzig incluso se refiere a Iscómaco como un anti Sócrates,<sup>343</sup> y sostiene que, a causa de que el agricultor centra su interés en la riqueza, en su buena reputación y en el manejo del *oikos*, pero desdeña la filosofía, varios eruditos opinan que es la personificación de Jenofonte.<sup>344</sup> En torno a esto, el estratega no siguió el ejemplo de su maestro, porque no eligió la pobreza: fue un soldado y comandante exitoso, y más tarde fue propietario de una finca en Escilunte, donde vivió con cierto desahogo económico. Desde este punto de vista, su vida se asemeja a la de Iscómaco.<sup>345</sup> Conviene traer a colación que el propio escritor ateniense se describe a sí mismo como un discípulo imperfecto; pues, cuando conversa con Sócrates, éste lo amonesta para corregirlo.<sup>346</sup> En este sentido, me uno a Gabriel Danzig al admitir que el hecho de que Jenofonte no haya sido un alumno ejemplar no significa que menosprecie el tipo de vida que su maestro llevaba; aunque no practicó al pie de la letra dicha forma de vivir, sí estaba consciente de que esa clase de vida era la más elevada:

En todos sus escritos socráticos, hay una gran alabanza para Sócrates, y casi no lo critica. De modo que decir que Jenofonte no está de acuerdo con Sócrates y prefiere el punto de vista

<sup>340</sup> Cf. And., *Acerca de los misterios*, I, 124-127.

<sup>341</sup> Cf. G. Danzig, *ibid.*, p. 72.

<sup>342</sup> Cf. *ibid.*, p. 73. Según G. Danzig, Iscómaco no aprovechó su encuentro fortuito con el sabio; dado que no modificó en nada su estilo de vida, todo indica que no aprendió nada del filósofo (cf. *ibid.*, p. 71). A mi juicio, en este caso en particular, tanto la ruina como el desprestigio del otrora hacendado próspero y virtuoso adquieren un valor pedagógico.

<sup>343</sup> Cf. *ibid.*, p. 73.

<sup>344</sup> *Idem.*

<sup>345</sup> Cf. *ibid.*, p. 74. Iscómaco es Jenofonte enmascarado (cf. D. Morales T., art. cit., p. 320).

<sup>346</sup> Cf. *An.*, III, 1, 4-7, y *Mem.*, I, 3, 8-13.

de Iscómaco sería una conclusión bastante ligera. A pesar de que Jenofonte no siempre escuchó a Sócrates y no adoptó su extrema forma de vida, no se enorgullece de ello. Más bien, parece que acepta sus errores y reconoce que, en general, Sócrates vivió mejor que él mismo.<sup>347</sup>

En cuanto a que Jenofonte mezcle la verdad con la ficción, esto responde a las posibilidades de utilización de un material dentro de las pautas de un género literario. La gran novedad que introduce este autor es la perspectiva didáctica que prevalece en sus escritos, los cuales contienen simultáneamente material histórico y biográfico.<sup>348</sup>

A propósito de lo anterior, retomo algunos señalamientos que José Vela Tejada hace acerca de la *Ciropedia*, porque considero que también son aplicables a Iscómaco. Dicho estudioso sostiene que

no es ni historia ni biografía, sino una obra didáctica que trata temas de educación, valores morales, ciencia militar y administración política [...] en la que la idealización biográfica trata de comunicar un paradigma ético y pedagógico, un mensaje de contenido filosófico, [...] que pasaría por la búsqueda del líder ideal, consecuencia de su decepción ante el curso de la historia [...]. A esta visión de orientación política, añade también la preocupación por los problemas individuales, por el bienestar del ser humano, por la búsqueda del mejor hombre *καλὸς κἀγαθός*, y, si bien se da relevancia a la influencia del entorno histórico, ésta se inscribe dentro de una firme creencia, de resonancia socrática, en la importancia de la educación (*paideia*) y de la fuerza moral (*ethos*), porque su utopía trasciende a cualquier frontera real.<sup>349</sup>

Conviene subrayar que las nuevas tendencias filosóficas centraron su atención en la importancia de la educación individual y en el correcto desempeño de las funciones. Con esta idea en mente, al introducir la ficción en la biografía, se llegó a una posición ambigua entre la verdad y la ficción; por su parte, Jenofonte eligió conscientemente dicha ambigüedad. Es así como, al proporcionar datos sobre la educación y el carácter de sus personajes, el historiador recurre a la fantasía, a la idealización utópica, para lograr su cometido educativo y moralizante.<sup>350</sup> Al respecto, viene al caso aclarar que “las teorías de los sofistas y los socráticos mayores, en tanto que ofrecen modelos ideales de conducta, no permiten extraer

<sup>347</sup> G. Danzig, art. cit., p. 75. A su manera, el jefe de los Diez Mil también es un ser singular que se gobierna a sí mismo y que comprende su mimesis con su maestro como una forma responsable de cumplida autodeterminación: “Esta particular imitación de la vida socrática es también producto de un concepto ideal de ciudadano, ya sea o no en tiempos de democracia, que ejerce con pleno derecho su posibilidad de objetar, desde su fuero interno y en el ejercicio de su filosofía de vida, con plenitud de responsabilidad, pero que no subestima el deber de obedecer las leyes” (D. Morales T., art. cit., p. 314).

<sup>348</sup> Cf. J. Vela Tejada, *Jenofonte* 4/5.

<sup>349</sup> *Idem.*

<sup>350</sup> *Idem.*

conclusiones sobre lo que ocurría en la vida cotidiana de sus contemporáneos [...], la filosofía no siempre es un espejo de la realidad”.<sup>351</sup>

Acerca de lo anterior, por lo general, hay una tendencia a considerar la posición de un autor según la postura que manifiesta el personaje central o principal denominado protagonista, y se pierde de vista que los demás personajes que aparecen en la obra también contribuyen a desplegar una parte de la mentalidad del escritor, de allí que éste sea responsable de todos los personajes que crea, pues él es cada uno de sus personajes.<sup>352</sup>

Por mi parte, luego de tomar en cuenta las observaciones de varios estudiosos modernos y después de leer con detenimiento a Jenofonte, coincido con Sandra Taragna, Gabriel Danzig y Paul Salay en que el modelo por antonomasia de *καλοκἀγαθία* es Sócrates; sin embargo, a diferencia de dichos especialistas, me parece importante precisar que el historiador está consciente de que no todos pueden ni aspiran a ser como su maestro, por tal motivo ofrece paradigmas más humanizados —esto es, menos utópicos— de hombres virtuosos, seres falibles que se esfuerzan denodadamente por alcanzar la *καλοκἀγαθία* y que asumen con optimismo tan hermoso reto.

### III. HIPARCO ATENIENSE

La última figura vinculada con Atenas a la que aludo en esta tesis es el jefe de la caballería, a quien Jenofonte le dedica un tratado completo. Para estudiarlo me baso principalmente en mi traducción del *Hiparco*,<sup>353</sup> así como en los siguientes textos jenofónticos en la respectiva versión de Gredos: *Anábasis*,<sup>354</sup> *Ciropedia*,<sup>355</sup> *Agésilao*<sup>356</sup> y *Memorables*.<sup>357</sup> Tomo en cuenta las primeras tres obras, porque los protagonistas fungen a la vez como soldados y como gobernantes; y en la última, Sócrates se refiere a la milicia, en específico aborda el tema de la caballería. Además, las cuatro aportan el testimonio directo del contacto personal que el autor tuvo con los persas, con los espartanos y con el propio sabio.

De entre los autores modernos, me fueron de gran utilidad los trabajos de Werner Jaeger, Jean Luccioni y Francisco Rodríguez Adrados, entre otros.<sup>358</sup>

<sup>351</sup> Cf. V. H. Méndez Aguirre, “Ganimedes en la Academia (la homosexualidad en las filosofías de la Grecia clásica)”, p. 37.

<sup>352</sup> Cf. R. García, art. cit., p. 5.

<sup>353</sup> Cf. Carolina Olivares Chávez, *Ética y milicia en Acerca del hiparco de Jenofonte*, pp. 263-298.

<sup>354</sup> Carlos García Gual hizo la introducción; la traducción y las notas son de Ramón Bach Pellicer.

<sup>355</sup> Ana Vegas Sansalvador realizó la introducción, la traducción y las notas.

<sup>356</sup> La introducción, la traducción y las notas estuvieron a cargo de Orlando Guntiñas Tuñón.

<sup>357</sup> Juan Zaragoza elaboró la introducción, la traducción y las notas.

<sup>358</sup> Cf. W. Jaeger, *Paideia*; J. Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, y F. Rodríguez Adrados, *Ilustración y política en la Grecia Clásica*.

*Sócrates y su visión del hiparco*

Cabe decir que varios especialistas se preguntan si en realidad el Sócrates histórico se preocupó tanto por los asuntos militares como lo demuestra en *Memorables*; en torno a esto, se piensa que las discusiones sobre temas castrenses corresponden más a la importancia que les atribuía el hijo de Grilo y no a la que les daba su maestro. Desde esta perspectiva, el auténtico Jenofonte, con su experiencia de veterano de guerra, aparece en las minuciosas observaciones sobre el estratega y sus consideraciones tácticas, aspectos en los que el filósofo ágrafo no hubiera profundizado mucho; mientras, para su discípulo, representan uno de sus temas favoritos.<sup>359</sup> Con base en esto, investigadores como María Ángeles Galino sostienen que el historiador le presta a su maestro sus conocimientos bélicos, sólo concebibles en un general consumado como él.<sup>360</sup>

De acuerdo con W. Jaeger, los testimonios existentes coinciden en que Sócrates trataba los asuntos marciales cuando se relacionaban con la problemática ético-política; esta parte de la pedagogía política era más relevante en Atenas debido a la falta de una escuela oficial de guerra y a que el nivel de preparación de los ciudadanos electos cada año para altos mandos era muy deficiente. Pese a las discrepancias sobre qué tanto el sabio de carne y hueso se interesaba y dominaba lo atinente a la milicia, hay unanimidad en que Sócrates tuvo en el más alto grado el deber cívico y militar; puesto que no se rehusó a servir como hoplita en Potidea, en Delio y en Amfípolis. En el rubro dedicado a él mencioné que su actuación fue tan sobresaliente que en su proceso se utilizó como atenuante, para compensar los defectos de su carrera política.<sup>361</sup> De igual modo, su comportamiento ejemplar hizo posible que el jefe de los Diez Mil lo invistiera con la autoridad de discurrir acerca de la temática castrense.

En esta sección, viene al caso señalar el criterio del filósofo en torno a cuál debía ser la personalidad de un buen general.

ATRIBUTOS DE UN BUEN ESTRATEGA: debe procurar aprender todo aquello que le sea útil para desempeñar bien su cargo<sup>362</sup> y saber que la táctica es sólo una rama del arte militar.<sup>363</sup>

<sup>359</sup> Cf. J. Luccioni, *op. cit.*, p. 98. Resulta un tanto sorprendente la imagen de Sócrates convertido en asesor militar y perito en cuestiones de caballería, de táctica y estrategia militar.

<sup>360</sup> Cf. M. A. Galino, *op. cit.*, p. 194.

<sup>361</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, II, p. 32. Cf. también Pl., *Apol.*, 28e, y *Symp.*, 221a.

<sup>362</sup> Cf. *Mem.*, III, 1, 2. Sería vergonzoso si él no procurara aprender, entonces debería recibir un castigo por parte de la ciudad; porque “en los peligros de la guerra se pone en manos del general la ciudad entera y, lógicamente, tan grandes son las ventajas que se consiguen si tiene éxito como graves los males si se fracasa” (cf. *ibid.*, III, 1, 3). Si el general no puede aprenderlo todo, en su defecto debe buscar a los que saben, para aprender de ellos y tenerlos como buenos colaboradores (cf. *ibid.*, III, 5, 23). Conviene decir que Cambises le recomienda a su hijo Ciro que escuche los consejos de los expertos en cada área (cf. *Cyr.*, I, 6, 43).

<sup>363</sup> Cf. *Mem.*, III, 1, 5. Un joven con deseos de llegar a ser jefe militar, tras haber asistido a clases con Dionisodoro, le dice a Sócrates que nada más le enseñó eso. De igual modo, Ciro el Viejo recuerda haber recibido

“Debe ser capaz de preparar el equipo necesario para la guerra, y las provisiones de los soldados,<sup>364</sup> debe ser ingenioso, eficaz, diligente, sufrido, sagaz, amable y rudo, sencillo y astuto, cauto y falaz, pródigo y rapaz, liberal y codicioso, experto en defensa y en ataque, y otras muchas cualidades, naturales y aprendidas, que hay que tener para dirigir bien un ejército. También es bueno conocer la táctica, pues hay mucha diferencia entre un ejército formado en orden y otro desordenado”.<sup>365</sup> Tiene que saber distinguir a los buenos y a los malos elementos,<sup>366</sup> aprender distintas formaciones tácticas y saber cuándo usar cada una.<sup>367</sup> Debe procurar que sus soldados estén a salvo; que tengan lo necesario y cumplan el fin por el que están en campaña, es decir, derrotar al enemigo; tiene que capacitar a todo el ejército para que combata con valentía. Debe procurar el bienestar de quienes lo eligieron como líder, “pues no hay nada más hermoso ni más fácil de encontrar, como no hay nada más vergonzoso que lo contrario”.<sup>368</sup> Además, debe hacer gastos por su cuenta para conseguir la victoria,<sup>369</sup> debe formar subordinados obedientes y sumisos, ordenar hacer cada cosa a los aptos para ello, castigar a los malos y honrar a los buenos.<sup>370</sup> También tiene que ser eficaz y activo en sus atribuciones.<sup>371</sup>

A grandes rasgos, el filósofo sostiene que “quienquiera que sea el que mande, si conoce lo que tiene que saber y es capaz de poner los medios, será un buen jefe, tanto si tiene que mandar un coro, una casa, una ciudad o una guerra”.<sup>372</sup>

---

una instrucción incompleta, pues no le dijeron nada del aspecto económico, ni sobre la salud y la fuerza física, ni sobre las habilidades propias de la milicia, ni le dieron alguna técnica para infundir ánimo en el ejército, ni sobre la obediencia de las tropas; su maestro exclusivamente le enseñó la táctica, que no sirve de nada sin recursos, sin la salud, sin el conocimiento de las artes inventadas para la guerra y sin la disciplina. En suma, la táctica es una pequeña parte de la totalidad de las funciones del general (cf. *Cyr.*, I, 6, 12-14).

<sup>364</sup> También en *Mem.*, III, 4, 2, Sócrates afirma que es una buena cualidad el ser capaz de procurar lo necesario a los soldados.

<sup>365</sup> *Ibid.*, III, 1, 6: καὶ γὰρ παρασκευαστικὸν τῶν εἰς τὸν πόλεμον τὸν στρατηγὸν εἶναι χρῆ, καὶ ποριστικὸν τῶν ἐπιτηδείων τοῖς στρατιώταις, καὶ μηχανικὸν καὶ ἐργαστικὸν καὶ ἐπιμελῆ καὶ καρτερικὸν καὶ ἀγχίνου, καὶ φιλόφρονά τε καὶ ὠμόν, καὶ ἀπλοῦν τε καὶ ἐπίβουλον, καὶ φυλακτικὸν τε καὶ κλέπτῃν, καὶ προετικὸν καὶ ἄρπαγα καὶ φιλόδορον καὶ πλεονέκτην καὶ ἀσφαλῆ καὶ ἐπιθετικὸν, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ φύσει καὶ ἐπιστήμῃ δεῖ τὸν εὖ στρατηγήσοντα ἔχειν. Cabe agregar que, entre las principales cualidades de un buen jefe, Cambises señala las siguientes: “debe ser conspirador, disimulado, tramposo, mentiroso, ladrón, bandido y superior en todo a sus enemigos” (cf. *Cyr.*, I, 6, 27). Tras la aparente contradicción que este comportamiento implica, el padre de Ciro le explica que al actuar así se llega a ser el varón más justo, puesto que en estas circunstancias se trata de perjudicar a los enemigos gracias a las malicias aprendidas; mientras el comportamiento contrario es el que hay que mantener con los amigos y conciudadanos (cf. *ibid.*, I, 6, 28). Por su parte, Astiages (abuelo de Ciro) tenía grandes esperanzas de que el joven se convirtiera en un varón capaz de ser útil a los amigos y terrible para los enemigos (cf. *ibid.*, I, 4, 25).

<sup>366</sup> Cf. *Mem.*, III, 1, 9, y III, 4, 5, donde expresa la misma idea.

<sup>367</sup> Cf. *ibid.*, III, 1, 11.

<sup>368</sup> Cf. *ibid.*, III, 2, 1-4.

<sup>369</sup> Cf. *ibid.*, III, 4, 5.

<sup>370</sup> Cf. *ibid.*, III, 4, 8.

<sup>371</sup> Cf. *ibid.*, III, 4, 10.

<sup>372</sup> Cf. *ibid.*, III, 4, 6.

Por lo que a mí concierne, considero que el testimonio del historiador es igualmente valioso, tanto si refleja el interés genuino de su preceptor, como si son en verdad sus propias ideas; por eso, antes de referirme a su tratado sobre el jefe de la caballería, es oportuno mencionar que en *Memorables* el otrora mercenario presenta un diálogo sostenido entre su maestro y un hiparco recién electo, donde el filósofo enumera los principales atributos que debe reunir quien desempeñe dicho cargo.<sup>373</sup>

CUALIDADES DE UN BUEN HIPARCO: al asumir este puesto, debe procurar mejorar la caballería para dársela a la ciudad y tenerla lista para enfrentar cualquier contingencia, haciendo así un buen servicio a la patria.<sup>374</sup> Tiene que cuidar de caballos y jinetes. En cuanto a los caballos: también le compete a él su cuidado, porque de nada sirve una caballería integrada por equinos con cascos estropeados, débiles de remos o mal alimentados que no puedan seguir el ritmo de la marcha, otros mal amaestrados incapaces de quedarse donde los colocan, otros tan coceadores que ni siquiera se les puede alinear.<sup>375</sup> Acerca de los jinetes: hay que mejorarlos y tiene que empezar por hacerlos más hábiles para montar a caballo; pues, si alguno se cae, con mayor facilidad salvaría su vida si es ágil.<sup>376</sup> El hiparco debe procurar que sus hombres se ejerciten en todo tipo de terrenos;<sup>377</sup> que practiquen el tiro con arco desde los caballos;<sup>378</sup> tiene que estimular la moral de los jinetes y excitarlos frente al enemigo, pues esto los hace más valientes; debe hacer que ellos lo obedezcan, porque sin esto, por muy buenos y valientes que sean no sirven de nada.<sup>379</sup> Para volverlos obedientes, el filósofo asevera que “los hombres están más dispuestos a obedecer a quienes creen que son mejores [...]. Es lógico que también en el arte de la caballería, al que evidentemente sepa más lo que hay que hacer será a quien los demás estén más dispuestos a obedecer”.<sup>380</sup> Hay que enseñarles que obedecer será mejor y más saludable para ellos.<sup>381</sup> El jefe del regimiento debe preocuparse por saber hablar, es decir, Sócrates enfatiza la importancia de la palabra como medio de enseñanza; en su opinión, una tarea importante del hiparco consiste en animar las almas (θήγειν τὰς ψυχὰς) de los jinetes y enardecerlos (ἐξοργίζειν) frente al enemigo, para así infundirles valor.<sup>382</sup> A través de una pregunta irónica el sabio argumenta

<sup>373</sup> Esta conversación se encuentra en *Mem.*, III, 3, 1-15.

<sup>374</sup> Cf. *ibid.*, III, 3, 2.

<sup>375</sup> Cf. *ibid.*, III, 3, 3-4.

<sup>376</sup> Cf. *ibid.*, III, 3, 5.

<sup>377</sup> Cf. *ibid.*, III, 3, 6.

<sup>378</sup> Cf. *ibid.*, III, 3, 7.

<sup>379</sup> Cf. *ibid.*, III, 3, 8.

<sup>380</sup> Cf. *ibid.*, III, 3, 9; sigo la traducción de Gredos.

<sup>381</sup> Cf. *ibid.*, III, 3, 10.

<sup>382</sup> Cf. *ibid.*, III, 3, 7. Una forma de alentarlos consiste en recordarles el glorioso pasado de sus ancestros (cf. III, 5, 9).

que ni modo que este líder ejerza su mando en silencio.<sup>383</sup> Además, si el jefe se preocupara realmente por la caballería, superaría con mucho a los otros en la preparación de armas y caballos, por su disciplina y la intrepidez frente al enemigo, si creyera que obrando así va a alcanzar alabanza y gloria.<sup>384</sup> Sócrates concluye al darle este consejo al joven hiparco: “no vaciles y trata de dirigir a tus hombres en esa dirección, con lo que te beneficiarás tú mismo y los otros ciudadanos gracias a ti”.<sup>385</sup>

Hasta aquí en cuanto a Sócrates.

### *El hiparco ateniense: modelo de καλοκάγαθία*

Antes de proseguir, deseo manifestar que dejé al final a este protagonista, no por asignarle el último lugar en importancia, sino, al contrario, porque considero que en dicha figura el historiador cristaliza su propuesta pedagógica, con su ideal educativo ya madurado y perfeccionado. Al desarrollar este apartado, se verá que la mayoría de las características que debe poseer el hiparco, las tenían líderes excepcionales como el rey espartano Agesilao y los persas Ciro el Joven y Ciro el Viejo, también el propio Sócrates.

En mi opinión esta obra es digna de ser tomada en cuenta y resulta fundamental para aproximarse a la doctrina de παιδεία en Jenofonte, ya que el autor la compuso poco antes de morir. A propósito de esto, existen varias posturas por lo que concierne a la fecha exacta del tratado intitulado *Hiparco*. Si se acepta como fidedigna la información contenida en los libros VII y VIII, donde se especifica la actitud que debe mostrar la caballería frente a una próxima invasión del Ática —entre 360 o 355 a. C.—, se impondría el 357 a. C.; porque en ese año Atenas vio peligrar sus fronteras y aunque no se produjo tal incursión, Eubea sí fue invadida,<sup>386</sup> yo me sumo a esta postura. Otros autores ubican dicho opúsculo en los años inmediatamente anteriores a la batalla de Mantinea (362-361 a. C.);<sup>387</sup> mientras algunos suponen que —al ser Atenas el marco del libro, con sus instituciones, sus magistrados, las finanzas públicas, las fiestas civiles y religiosas— el jefe de los Diez Mil lo redactó durante los primeros meses del 365 a. C.,<sup>388</sup> una vez revocado el decreto de exilio y ya de regreso en su patria. A propósito de esto, me parece muy acertada la afirmación de Corrado Petro-

<sup>383</sup> Cf. *ibid.*, III, 3, 11.

<sup>384</sup> Cf. *ibid.*, III, 3, 14.

<sup>385</sup> *Ibid.*, III, 3, 15; sigo la traducción de Gredos.

<sup>386</sup> Entre los que mantienen la fecha posterior se encuentra Édouard Delebecque, en Xénophon, *Le commandant de la cavalerie*, pp. 19 y ss.

<sup>387</sup> Cf., entre otros, E. C. Marchant, en Xenophon, *Scripta minora*, p. xxviii, y A. Lesky, *op. cit.*, p. 651.

<sup>388</sup> I. G. Spence lo ubica después del 365 a. C., en *The cavalry of Classical Greece. A social and Military History with Particular Reference to Athens*, pp. 74-75.

celli según la cual lo único cierto es que este opúsculo pertenece al Jenofonte totalmente maduro.<sup>389</sup>

Es conveniente referir que a lo largo del texto se van diseminando datos acerca del adversario: se menciona que el enemigo es un pueblo cercano;<sup>390</sup> por si fuera poco, se trata de un pueblo limítrofe;<sup>391</sup> luego se habla de los beocios.<sup>392</sup> En el último capítulo otra vez se alude a los “enemigos”.<sup>393</sup> Todo hace suponer que en realidad Jenofonte se refiere a Beocia, más temible puesto que poseía una caballería reconocida como una de las mejores de toda Grecia, cuya excelencia se había manifestado con un estallido bélico en 371 a. C. sobre el campo de batalla de Leuctra.<sup>394</sup> Cabe recordar que el ejército tebano, al mando de Epaminondas, derrotó incluso a los experimentados espartanos.

A los problemas de política externa, hay que añadir que, en términos generales, el hijo de Grilo escribe su tratado en una época en la que los jóvenes atenienses no comparten el entusiasmo por enrolarse en la caballería; porque la crisis del alistamiento es innegable, y entre los múltiples motivos destaca la impopularidad “socio-política” de esta arma eminentemente aristocrática.<sup>395</sup>

No obstante, si se toma al pie de la letra la amenaza de guerra, los serios problemas financieros, políticos y sociales pasan a un segundo plano, al cernerse sobre Atenas un peligro inminente, ser invadida por los beocios. Ante este desalentador panorama se antojaba imposible que el ejército montado ateniense tuviera siquiera una remota posibilidad de éxito frente a una fuerza tan poderosa y de gran prestigio, que ya en otras ocasiones lo había derrotado. Es aquí justamente donde interviene el experto Jenofonte.

<sup>389</sup> Cf. Senofonte, *Ipparchico. Manuale per il comandante di cavalleria*, p. xv.

<sup>390</sup> Cf. *Hipparch.*, IV, 6.

<sup>391</sup> Cf. *ibid.*, VII, 1.

<sup>392</sup> Cf. *ibid.*, VII, 3.

<sup>393</sup> Cf. *ibid.*, IX, 7.

<sup>394</sup> Cf. Glenn Richard Bugh, *The Horsemen of Athens*, p. 143. Por lo que atañe a la peligrosidad de los beocios, en *Mem.*, III, 5, 3, el historiador manifiesta que “no hay nadie más ambicioso ni más soberbio que ellos”. También comenta que en la primera gran batalla de Coronea, en 446 a. C., destruyeron al ejército ateniense y así obtuvieron su independencia. Años más tarde, en 424 a. C., en Delio, los atenienses sufrieron otra grave derrota ante ellos. Según Pericles hijo, “a partir de ese momento ha quedado tirada por los suelos la fama de los atenienses hasta el punto de que los beocios, que con anterioridad ni siquiera en su propia tierra se atrevían a enfrentarse con los atenienses sin los espartanos y los demás peloponesios, ahora amenazan por su propia cuenta con invadir el Ática, y los atenienses (cuando los beocios estaban solos), que antes arrasaron Beocia, ahora temen que los beocios saqueen el Ática” (*ibid.*, III, 5, 4; sigo la traducción de Gredos).

Es preciso aclarar que en la batalla de Coronea murieron mil atenienses y el general Tólmides. Beocia y Megara se libraron de Atenas. Mientras en el enfrentamiento de Delio participó el mismo Sócrates (cf. *Pl., Symp.*, 221a).

<sup>395</sup> Para mayores detalles cf. C. Olivares Chávez, *op. cit.*, pp. 80-85, e *ibid.*, “Jenofonte y la reivindicación de la caballería ateniense”.

Cabe observar que, a diferencia de sus escritos socráticos (*Apología*, *Banquete*, *Memorables*) o de la *Ciropedia* o de la *Anábasis*, este opúsculo no ha sido estudiado con tanta amplitud; pues se le ha visto nada más como una obra menor de carácter estrictamente técnico. No obstante, percibo en él una propuesta pedagógica que bien vale la pena analizar. Para sustentar esto, conviene señalar que lejos de escoger la temática hípico-militar sólo para demostrar su pericia, lo que en realidad intenta el autor es aportar a sus compatriotas una solución viable y rápida a un problema concreto: repeler la ofensiva beocia gracias al uso adecuado del regimiento ecuestre.<sup>396</sup> Para lograr su objetivo, el estratega sabe que es urgente reeducar a todos: a la sociedad ateniense, al Consejo, a los soldados de caballería y, principalmente, al hiparco.

Si bien podría parecer que el historiador plantea aquí meras utopías, es necesario subrayar que a él más que a nadie le consta que en asuntos bélicos —cuando lo que está en juego es la vida y la libertad de uno, de sus seres queridos y de sus conciudadanos—, no hay que perder el tiempo en especulaciones. Frente a dicha situación es crucial aprovechar al máximo cada instante para diseñar la estrategia más apropiada y, de ser posible, ya probada. Por supuesto que se vale improvisar, siempre y cuando se haga cada movimiento con conocimiento de causa y con prudencia; porque lo que se arriesga son vidas humanas y pueblos. En este momento crítico, todos y cada uno de los hombres son esenciales para llevar la empresa colectiva a buen término, aquí no importa el nivel social ni el rango militar, sino el trabajo en equipo; porque el más mínimo error significa la ignominia, la esclavitud, la muerte.

A mi juicio, lo que el escritor desea es que impere aunque sea una mínima armonía entre todos los antiguos antagonistas de su πόλις, que en estas circunstancias se ven forzados a cerrar filas para presentar un frente común. A simple vista podría pensarse que la estrategia que el veterano sugiere es ingenua o desesperada, mas al evocar su liderazgo y su actuación con los Diez Mil, es factible deducir que este ambiente caótico le era familiar; si de manera expedita el joven Jenofonte logró reorganizar y adiestrar a los desobedientes y conflictivos mercenarios, en condiciones más extremas y en tierra ignota, ¿por qué no habría de preocuparse por contribuir a la salvación de su patria?

En este manual teórico-práctico el escritor no alude a que haya regresado a Atenas; sin embargo, en mi opinión, no resulta tan relevante el hecho de que haya retornado físicamente a la tierra de sus ancestros, sino que su empeño honesto por ser útil a su *polis* de origen es evidente, tal parece que en mente y espíritu se siente allí. Como mencioné al referirme a su biografía, no hay datos que despejen la incógnita de si volvió a pisar suelo patrio una vez

<sup>396</sup> Al respecto, E. Delebecque opina que el historiador no tuvo que componer para la posteridad un curso teórico enfocado a la organización de la caballería ateniense, pues en verdad anhela auxiliar a su patria que se encuentra en una situación de peligro inminente (cf. Xénophon, *op. cit.*, p. 21).

que se le levantó el exilio, pero sí hay constancia de que mandó a sus hijos Grilo y Diodoro a que lucharan en la caballería ateniense, siendo Agesilao el general, cuando Esparta y Atenas se aliaron para combatir contra la imponente milicia tebana. En la batalla de Mantinea (362 a. C.) Grilo, su primogénito, murió heroicamente. Su excelente desempeño en la contienda ameritó que le compusieran múltiples encomios, incluso se dice que Isócrates elaboró uno; Diógenes Laercio relata que dichas obras también tenían la finalidad de darle gracias a su padre.<sup>397</sup> De lo anterior se desprende que el otrora mercenario y su ciudad natal ya se habían reconciliado, pues, sin importar su oscuro pasado, el historiador había puesto al servicio de Atenas a sus hijos, formados en la agogé espartana.

Desde mi perspectiva, en este tratado Jenofonte muestra la congruencia y nobleza de su carácter, porque en lugar de desentenderse de la problemática ateniense, de guardar rencor por su exilio y la muerte de su vástago, ahora que ya no está en condiciones físicas para combatir como caballero, voluntariamente decide aportar lo mejor de sí mismo, su experiencia personal en el ámbito hípico-militar, su sabiduría ya depurada. Considero que este socrático rememora aquí sus vivencias como soldado de caballería, las duras lecciones aprendidas entre los persas y los lacedemonios, asimiladas durante su residencia en Escilunte. De modo que, al evocar las adversidades y los infortunios que debió superar el contingente que apoyaba a Ciro el Joven, el veterano se muestra optimista, porque confía en que con la venia divina también en esta ocasión lograrán salir adelante. En suma, dada la situación tan apremiante, resulta imperioso que todos adopten una nueva actitud: no es tiempo de alardear, es hora de comprometerse realmente con la patria.

Antes de continuar, quiero decir que en esta sección me propongo demostrar que la encomienda del jefe de la caballería no se limita a formar buenos combatientes, sino también le compete formar hombres virtuosos. Para lograr su misión, este dirigente tiene que poner el ejemplo, para ello requiere unas cualidades peculiares: no basta con tener conocimientos técnicos completos y actualizados sobre las materias propias del arte de la guerra; es indispensable el conocimiento del hombre, el fomento del espíritu y el ejercicio de las virtudes. Con base en lo anterior es posible observar que —al igual que en otras obras— este discípulo de Sócrates alude a la suma de todas las virtudes, a la *καλοκάγαθία*; cabe advertir que, aunque dicha palabra no aparece ni una sola vez en el texto griego, sí se plantea a nivel conceptual.<sup>398</sup>

<sup>397</sup> Cf. D. L., II, 53-55.

<sup>398</sup> Le agradezco al Dr. Domingo Plácido Suárez los valiosos comentarios que me hizo, cuando presenté la ponencia “El hiparco de Jenofonte como modelo de *kalokagathía*”, durante el Segundo Congreso Internacional de Estudios Clásicos en México, celebrado en la Universidad Nacional Autónoma de México, del 8 al 12 de septiembre de 2008. Dicho especialista —catedrático de Historia Antigua de la Universidad Complutense de Madrid, presidente tanto del comité español de la *Tabula Imperii Romani* como del Groupe International

## Virtudes relacionadas con las costumbres y la religión

▪ DEBE DISTINGUIRSE CON MUCHO POR HONRAR A LOS DIOS (τοὺς θεοὺς θεραπεύειν).<sup>399</sup>

Por principio de cuentas, el hiparco tiene que ser piadoso. Sin duda el factor religioso es una característica singular de Jenofonte, pues inicia y concluye su tratado con la sincera recomendación de que el comandante, si quiere que todo lo que emprenda le salga bien, debe honrar a los dioses.

En primer lugar, es preciso que este jefe militar ofrezca un sacrificio a las deidades; para que lo ayuden a pensar, hablar y actuar de un modo más benévolo, más glorioso y más útil para todos.<sup>400</sup> Inmediatamente después, el autor aclara que sólo con la venia divina el hiparco debe intentar sus reformas a la caballería;<sup>401</sup> más adelante, agrega que debe implorar a los dioses para que sus argucias den buen resultado.<sup>402</sup>

Así mismo, este líder tiene que buscar la manera de que las procesiones sean lo más bellas y dignas de ser vistas posible, porque a través de ellas demuestra su respeto y veneración a las deidades.<sup>403</sup>

Por otro lado, sólo con la ayuda divina sería factible que el jefe de la caballería contara con soldados bien dispuestos para con él y, por ende, obedientes, siempre y cuando ellos estén seguros de que, entre otras cosas, nunca los llevaría a la guerra sin rogar la intervención de las divinidades ni en contra de presagios adversos.<sup>404</sup>

---

de Recherches sur l'Esclavage de l'Antiquité, y experto en Jenofonte— me animó a iniciar mi investigación doctoral, ya que este enfoque ético-pedagógico aplicado al *Hiparco* en mi tesis de maestría le pareció bastante novedoso y acertado.

<sup>399</sup> Cf. *Hipparch.*, VII, 1. Para profundizar en este tema, cf. C. Olivares Chávez, “La presencia de los dioses en el *Hiparco* de Jenofonte”, pp. 91-113.

<sup>400</sup> Cf. *ibid.*, I, 1, el hiparco debe cuidar que en favor de la caballería se ofrezca un sacrificio a los dioses.

<sup>401</sup> Cf. *ibid.*, I, 2.

<sup>402</sup> Cf. *ibid.*, V, 11 y 14.

<sup>403</sup> Cf. *ibid.*, III, 1-5.

<sup>404</sup> Cf. *ibid.*, VI, 1 y 6. La piedad es una virtud esencial para Jenofonte, que incide en todos los ámbitos de la vida humana. Cabe agregar que, antes de emprender el combate contra los persas, Clearco realiza sacrificios y observa si son favorables o no (cf. *An.*, II, 2, 3).

Por su parte, el rey Agesilao era un hombre piadoso que estaba al pendiente de que se hicieran sacrificios antes de iniciar la lucha (cf. *Ag.*, I, 31). El soberano llegaba al grado de honrar los lugares sagrados de los contrarios, debido a su convicción de que tanto en tierra amiga como en hostil hay que ganarse a los dioses como aliados (cf. *ibid.*, XI, 1).

Ciro el Joven también era piadoso y tomaba en cuenta los designios divinos: antes de atacar cuidaba que los sacrificios y las entrañas de las víctimas fuesen favorables (cf. *An.*, I, 8, 15).

Cambises destaca la trascendencia de la piedad y observancia de los signos divinos (cf. *Cyr.*, I, 6, 2-6). El padre de Cyrus enfatiza que el propio jefe debe saber descifrar las señales divinas, a fin de no depender de los adivinos y que éstos lo engañen; de este modo, al reconocer lo que los dioses mandan, podrá obedecerlos sin dilación. La relevancia de saber interpretar los signos divinos aparece también en *Mem.*, IV, 7. La última y más importante indicación que le da a su hijo consiste en no actuar nunca en contra de los presagios y augurios, no arriesgar ni la vida propia ni la de los soldados; pues los hombres a partir de conjeturas proyectan sus

La ayuda de los dioses es fundamental en los momentos más críticos como, por ejemplo, cuando se da respuesta a una invasión a Atenas; entonces, con la venia divina, se puede contar con jinetes y hoplitas bien preparados y deseosos de honores.<sup>405</sup> Y cuando es la caballería sola quien tiene que hacer frente a los enemigos, es preciso que las deidades sean sus aliadas.<sup>406</sup>

De igual modo, para que el hiparco pueda hacer reformas sustanciales al cuerpo ecuestre, es imprescindible que los dioses lo auxilien.<sup>407</sup> Ellos lo guían en los duros trances de la guerra; pero, para conseguir su ayuda, es menester que no los invoque nada más para pedirles favores, sino que en cada momento de su vida pública y privada tiene que rendirles con acciones los honores debidos.<sup>408</sup>

▪ DEBE PRACTICAR LA ἐγκράτεια, PORQUE ES ACONSEJABLE QUE HAGA GUARDIAS Y PERMANEZCA EN VELA (ἀγρυπνοῦντα) con tal de cuidar a sus subordinados.<sup>409</sup>

---

empresas, sin saber de cual de ellas obtendrán bienes (cf. *ibid.*, I, 6, 44). Le recuerda hechos pasados, en los que hombres que se consideraban sabios actuaron en contra de los designios y se atrajeron grandes infortunios para sí mismos y a veces incluso para su pueblo, alude a Creso (cf. *ibid.*, I, 6, 45). Cambises concluye al afirmar lo siguiente: “la sabiduría humana no sabe en modo alguno elegir lo mejor [...], en cambio, los dioses por eternos saben todo: el pasado, el presente y lo que resultará de cada uno de los acontecimientos y, de entre los hombres que los consultan, a aquellos a quienes se muestren más propicios les anuncian lo que es necesario hacer y lo que no. Y si no quieren aconsejar a todos, no es nada extraño, pues no están obligados a ocuparse de los que no quieren” (*ibid.*, I, 6, 46; sigo la traducción de Gredos).

Para la piedad de Ciro el Viejo en el ámbito bélico, cf. *Cyr.*, I, 6, 1; II, 4, 18-19; III, 2, 3; III, 3, 21-22 y 34, III, 3, 58; IV, 1, 2 y 6; IV, 2, 12).

<sup>405</sup> Cf. *Hipparch.*, VII, 3.

<sup>406</sup> Cf. *ibid.*, VII, 4.

<sup>407</sup> Cf. *ibid.*, IX, 2.

<sup>408</sup> Cf. *ibid.*, el epílogo de la obra, IX, 8-9. Según el general Clearco, nadie puede escapar de la guerra con las deidades; porque en todas partes, todo está sometido a los dioses y ellos dominan a todos por igual (cf. *An.*, II, 5, 7). Por su lado, Agesilao estaba convencido de que las divinidades no se contentan menos con actos piadosos que con víctimas puras (cf. *Ag.*, XI, 2).

Ciro el Viejo creía que tiene más influencia tanto cerca de las deidades como de los hombres, aquel que no las adula cuando está en dificultades, sino que se acuerda de ellas, sobre todo, cuando las cosas le salen bien (cf. *Cyr.*, I, 6, 3). De acuerdo con él, hay que tomar siempre como punto de partida a los dioses, no sólo en las empresas importantes, sino también en las insignificantes; con el objeto de que con la ayuda divina se combata en condiciones óptimas (cf. *ibid.*, I, 5, 14). Se dirige con más confianza a las divinidades puesto que nunca las ha desatendido, las ve como amigas. Además, los hombres hacen mejor las cosas, si saben lo que las deidades les deparan. Del mismo modo, señala que no conceden peticiones absurdas: si no se sabe montar a caballo, es imposible que concedan una victoria hípica; si no se ha prevenido la guerra, de nada sirve pedir la salvación en ella; lo que conviene es presentarse a sí mismo tal como se debe ser, y sólo entonces rogar a los dioses su favor (cf. *ibid.*, I, 6, 5). Esto implica que la piedad no debe ser una virtud teórica, sino también tiene que ser llevada a la práctica. En su lecho de muerte, Ciro el Viejo les recomienda a sus hijos que teman a las deidades y nunca cometan nada impío ni sacrílego (cf. *ibid.*, VIII, 7, 22).

<sup>409</sup> Cf. *Hipparch.*, VI, 3. En mi opinión, el hiparco muestra su benevolencia hacia sus tropas con hechos reales, porque en vez de descansar plácidamente, cuida de ellas. En este sentido, el jefe ideal debe tomar en cuenta el factor humano: tiene que preocuparse por formar, asistir, escuchar, guiar, instruir, amonestar y confortar a sus hombres.

Sobre los placeres, Agesilao consideraba una obligación evitar la embriaguez, la glotonería, el exceso de alimentos superfluos, así como alejarse de cometer faltas (cf. *Ag.*, V, 1). Dormía sólo lo necesario (cf. *ibid.*, V,

▪ TIENE QUE CUIDAR SU CUERPO. Sobre los atributos físicos del hiparco, Jenofonte no menciona ninguno en concreto; pero sin duda se refiere a un hombre de edad madura y magnífica condición física, puesto que tiene la capacidad de aguantar penalidades,<sup>410</sup> de no dormir,<sup>411</sup> de realizar a la perfección todas las habilidades bélicas que exige a sus hombres.<sup>412</sup> A mi juicio, se trata de la belleza entendida como fuerza, vigor y salud. En torno a la importancia que tienen el vigor físico y el ejercicio en el ámbito militar, Sócrates dice esto:

no pocos, a causa de su debilidad física, mueren en los peligros de la guerra o se salvan vergonzosamente. Muchos, por la misma razón, son hechos prisioneros y pasan en cautividad el resto de su vida, si es ése su destino, en la más penosa esclavitud, o caen en la más dura necesidad después de pagar rescates superiores en mucho a sus posibilidades y pasan el resto de sus vidas carentes de lo necesario y pasando calamidades. Muchos, en fin, se ganan una mala fama, considerados como cobardes por la debilidad de su cuerpo [...], los hombres que tienen el cuerpo bien tienen salud y son fuertes, y muchos gracias a ello se salvan honorablemente de los combates en las guerras y escapan a todos los peligros; muchos socorren a sus amigos, hacen el bien a su patria y, por ello, se hacen acreedores a la gratitud, consiguen una gran fama, obtienen los más hermosos honores y gracias a eso, pasan el resto de su vida más agradablemente y mejor, dejando en herencia a sus hijos medios mejores para vivir. No porque el Estado no haga practicar públicamente ejercicios de entrenamiento para la guerra deben descuidarlos los particulares, ni por ello deben aplicarse con menos asiduidad.<sup>413</sup>

A partir de este comentario se puede notar que el estratega y su maestro no están de acuerdo en que sus conciudadanos no se preocupen por el cuidado del cuerpo, al parecer esto es algo que en su época carece de importancia, dado que ni a nivel particular ni mucho menos a nivel estatal se fomenta el ejercicio; por tal motivo, dicha cualidad es más apreciada por ambos. Traigo a colación que una de las reformas más importantes que el historiador propone en este tratado consiste en que los jinetes entrenen al doble (διπλάσια ἰππάζεσθαι).<sup>414</sup>

---

2) y era continente en los placeres amorosos (cf. *ibid.*, V, 4). Este dignatario sostenía que al jefe no le convenía ser superior a los particulares en molicie, sino en entereza. No se avergonzaba de tener más sol en verano y frío en invierno. Agesilao nunca se entregaba a la molicie (cf. *ibid.*, V, 2-3). En X, 1, Jenofonte afirma que un varón dechado de virtud debe ser el primero en fuerza, cuando el certamen exige valor.

Ciro el Viejo dice de manera categórica que la ἐγκράτεια es una virtud distintiva de los persas, y exhorta a su gente a mantenerse incólumes ante el mayor placer que es el éxito, hay que tomarlo con prudencia (cf. *Cyr.*, IV, 1, 14). Tras vencer en la batalla, evita que tanto él como su gente coman y beban en exceso (cf. *ibid.*, IV, 2, 41). Ciro conmina a sus hombres a no dejarse llevar por el apetito (cf. *ibid.*, IV, 2, 45). A diferencia de los medos, este soberano subraya que los persas no fueron educados para vivir con lujos, sino que están acostumbrados a la austeridad (cf. *ibid.*, IV, 5, 54).

<sup>410</sup> Cf. *Hipparch.*, VII, 5.

<sup>411</sup> Cf. *ibid.*, VI, 3.

<sup>412</sup> Cf. *ibid.*, VI, 4-6.

<sup>413</sup> Cf. *Mem.*, III, 12, 1-5.

<sup>414</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 13. Lo que Jenofonte se propone en primer lugar con la duplicación del adiestramiento físico es que los reclutas desarrollen todas sus dotes naturales, para luego aprovechar sus cualidades y perfeccionar sus carencias gracias al entrenamiento continuo.

Desde mi perspectiva, también su insistencia en que el propio hiparco se distinga por practicar muchísimo obedece a la generalizada falta de interés por mantenerse en buena condición física.<sup>415</sup>

- DEBE SER CAPAZ DE SOPORTAR FATIGAS (πονεῖν αὐτὸν ἱκανὸν εἶναι).<sup>416</sup>

- DEBE SUPERAR A SU GENTE EN LA PRÁCTICA Y LA EJECUCIÓN DE LOS EJERCICIOS HÍPICO-MILITARES. Es fundamental que sepa montar a caballo y cabalgar bien en toda clase de terreno; debe dominar el lanzamiento de jabalina, entre otras cosas.<sup>417</sup>

- DEBE DISTINGUIRSE POR SER BELICOSO (πολεμικὸν εἶναι).<sup>418</sup> Al recordar la situación tan grave que vivía Atenas cuando el historiador compuso su obra, resulta lógico e indispensable que el hiparco sobresalga por dicha cualidad, ya que no se habla hipotéticamente de una invasión, sino que es algo tangible.

- DEBE HACER QUE IMPERE EL ORDEN (τάξις). Para lograrlo, es menester que los soldados de caballería conozcan previamente sus puestos de combate; a fin de que durante la refriega actúen de manera más ordenada (εὐτακτοτέρως).<sup>419</sup> Así mismo, el hiparco tiene que procurar mantener el orden que les asigna a sus jinetes; porque si unos van delante y otros se quedan rezagados más de la cuenta, entonces correrían grave peligro, al ser presa

<sup>415</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 25. Cabe decir que Ciro el Joven nunca comía sin antes haber sudado al practicar algún ejercicio militar, agrícola o esforzándose en algo (cf. *Oec.*, IV, 24). Ciro el Viejo tampoco probaba alimento sin antes haber sudado (cf. *Cyr.*, VIII, 1, 38).

<sup>416</sup> Cf. *Hipparch.*, VII, 5. Si alguna vez el ejército debía aguantar fatigas, Agesilao voluntariamente las soportaba con los demás; pues pensaba que todo esto era consuelo para los soldados. En pocas palabras, Agesilao presumía de su capacidad para resistir las fatigas (cf. *Ag.*, V, 3).

En *ibid.*, X, 1, Jenofonte asevera que un varón dechado de virtud debe ser el primero en fortaleza cuando llega el momento de pasar fatigas.

Ciro el Viejo también soportaba toda clase de fatigas (cf. *Cyr.*, I, 2, 1), desde efebo se destacaba por su resistencia en aquello que lo requería (cf. *ibid.*, I, 5, 1). Es preciso añadir que su padre le recomendó que durante las acciones guerreras el jefe debe superar a sus hombres en aguantar el sol en verano, el frío en invierno y las fatigas en el transcurso de las dificultades; porque todo esto contribuye a granjearse el afecto de los subordinados. Debe ser más capaz de soportar cualquier situación, su aliciente será saber que la honra alivia las fatigas del jefe y también que nada de lo que haga pasará inadvertido (cf. *ibid.*, I, 6, 25).

<sup>417</sup> Cf. *Hipparch.*, VI, 5. En torno a su pericia en el lanzamiento de jabalina, cf. también I, 25.

Al respecto, Ciro el Joven era muy aficionado a los caballos y excelente jinete, en la instrucción bélica y en el manejo del arco y la jabalina lo consideraban el más dispuesto a aprender y a practicar; era aficionado a la caza y el más arriesgado ante las fieras (cf. *An.*, I, 9, 6).

Desde niño Ciro el Viejo aprendió a montar a caballo entre los medos (cf. *Cyr.*, I, 3, 3) y llegó a dominar extraordinariamente el manejo del caballo (cf. *ibid.*, VIII, 3, 25). También practicaba la caza y promovía que los demás lo hicieran; ya que pensaba que es el mejor entrenamiento bélico y el más auténtico para la equitación (cf. *ibid.*, VIII, 1, 34). Destacaba la función pedagógica de este deporte, en términos generales coincide con lo expresado en *Sobre la caza* (cf. *ibid.*, VIII, 1, 35-36) y se dedicaba a ello cuando tenía tiempo libre (cf. *ibid.*, VIII, 1, 38).

<sup>418</sup> Cf. *Hipparch.*, VII, 1.

<sup>419</sup> Cf. *ibid.*, II, 7-9. Ciro el Viejo le daba mucha importancia al orden dentro de la casa, pero sobre todo dentro del ejército, ésta era su principal preocupación (cf. *Cyr.*, VIII, 5, 7). Jenofonte subraya que dicho líder hacía que imperara el orden entre sus soldados (cf. *ibid.*, VI, 2, 41; VI, 3, 4).

fácil para el enemigo.<sup>420</sup> Conviene hacer la aclaración de que el orden y la disciplina en la batalla resultan sumamente importantes, ya que hacen posible que ejércitos menores triunfen sobre las grandes masas indisciplinadas y cobardes, al reflejar el orden interno de las ciudades griegas.<sup>421</sup>

▪ DEBE COMPARTIR SUS EXCEDENTES CON QUIENES SE HAYAN DESTACADO POR REALIZAR ALGO PROVECHOSO.<sup>422</sup> Puesto que al hiparco no lo guía la avaricia, no tiene ningún problema en desprenderse de los bienes. En mi opinión, esto implica tanto su liberalidad como el reconocer públicamente a los soldados más sobresalientes, constituye una manera de incentivarlos.

▪ DEBE SER PRUDENTE (φρόνιμος). El jefe de la caballería tiene que extremar las precauciones de modo que sus tropas avancen con la mayor seguridad posible. Para ello, cuando marchen por zonas peligrosas, debe mandar un grupo de avanzadilla que averigüe los adelantos de los enemigos y hacer que los hombres esperen en los vados; de manera que no haya soldados que se queden atrás.<sup>423</sup> Con este mismo objetivo, debe cerciorarse de que siempre tenga espías, aunque no es aconsejable que se fíe totalmente de ellos.<sup>424</sup> En todo momento tiene que estar en guardia<sup>425</sup> y, si es necesario, hay que mantener las órdenes en secreto, prescindiendo tanto del heraldo como de los edictos.<sup>426</sup>

<sup>420</sup> Cf. *Hipparch.*, VII, 9-10. Ver también *An.*, III, 4, 19-23, en este pasaje el autor especifica que cuando impera el desorden entre las filas son más vulnerables ante el enemigo.

<sup>421</sup> Cf. F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 130.

<sup>422</sup> Cf. *Hipparch.*, VI, 3. En otra obra el historiador observa que aquellos que reciban más de lo establecido lo considerarán un honor y, naturalmente, estarán muy agradecidos con quien se los otorgue (cf. *Cyr.*, I, 6, 11). En *Ag.*, IV, 4, el autor expresa que “los que son tratados con gran generosidad siempre sirven con gusto a su bienhechor, tanto por ser tratados con generosidad, como por creer que vale la pena que los consideren como un depósito de agradecimiento”.

En cuanto a Agesilao, hizo que sus soldados albergaran la esperanza de que obtendrían muchos bienes, si eran valientes; pues pensaba que hombres de tales sentimientos combaten decididamente contra los enemigos (cf. *ibid.*, II, 8).

El príncipe Ciro el Joven honraba de manera especial a los valientes en la guerra (cf. *An.*, I, 9, 14); a los que consideraba eficaces colaboradores en la tarea que quería llevar a término, sabía como nadie colmarlos de atenciones (cf. *ibid.*, I, 9, 19).

Por su parte, Ciro el Viejo les daba un trato preferencial a quienes se distinguían en la contienda (cf. *Cyr.*, II, 1, 30; VIII, 1, 29), era una forma de estimularlos. Usaba su riqueza para recompensar a los mejores (cf. *ibid.*, VIII, 4, 36, ).

<sup>423</sup> Cf. *Hipparch.*, IV, 5. Al respecto, Jenofonte observa que “casi todos saben esto, pero no muchos están dispuestos a ser constantes para aplicarse”. Con tal afirmación permíte suponer que varios hiparcos incurrieran en negligencia, o que sencillamente no se preocupaban por sus hombres. Esto implicaría una actitud individualista, reprochable en alguien cuya función es procurar el bien de su gente.

Es preciso señalar que, con tal de proteger a los expedicionarios, el general Clearco iba a la retaguardia de su ejército (cf. *An.*, II, 3, 10).

<sup>424</sup> Cf. *Hipparch.*, IV, 7-8 y 16, en el último pasaje el historiador enfatiza que sería mejor que el propio jefe de la caballería espiera cuando los enemigos elaboran sus planes.

<sup>425</sup> Cf. *ibid.*, IV, 8.

<sup>426</sup> Cf. *ibid.*, IV, 9, y *An.*, III, 3, 5.

El veterano sostiene que lo propio de un jefe prudente es no arriesgarse voluntariamente cuando no tiene ninguna ventaja sobre el enemigo; porque su supuesto desplante de valentía (*ἀνδρεία*), en realidad equivaldría a una traición a los suyos, al ponerlos en peligro de manera deliberada.<sup>427</sup> Vale la pena destacar que este consejo lo extrae el autor de su propia experiencia como jefe de los Diez Mil. Desde mi punto de vista, el historiador demuestra aquí que aprendió de sus errores juveniles y ahora recomienda lo que le consta que es mejor: en una ocasión Quirísofo y los estrategas más ancianos lo acusaban por perseguir a los enemigos en una batalla donde Jenofonte dirigía la retaguardia, pues sin consultar a nadie decidió ejecutar esta maniobra solo, se alejó de la falange y se arriesgó demasiado él mismo y sus hombres, sin lograr causar daño a los enemigos; ante esto el joven oficial acepta su falta y da gracias a los dioses de que los adversarios no les hayan infligido graves daños ante su irreflexiva actitud.<sup>428</sup>

En este mismo sentido, el escritor advierte que el hiparco no debe confiarse en la superioridad de sus *hippeis* y, en un exceso de confianza, arriesgar todas sus tropas; esto sólo es válido cuando hay motivos suficientes para pensar que puede obtener la victoria.<sup>429</sup> A mi juicio, una virtud imprescindible, vital para los soldados de caballería, es la prudencia; porque a menudo se encuentran en grave peligro y en tal situación es muy fácil dejarse llevar por los impulsos y la desesperación.

Al centrarse en el objetivo de su opúsculo, Jenofonte advierte con claridad que este dirigente necesita prudencia (*φρόνησις*) y audacia (*τόλμα*) para combatir contra un ejército más numeroso y más fuerte.<sup>430</sup>

▪ DEBE SER PRECAVIDO (*προνοῶν*).<sup>431</sup>

▪ DEBE SER INNOVADOR. En esta obra el veterano se refiere en específico a la capacidad de innovar evoluciones ecuestres<sup>432</sup> para dar mayor plasticidad a las ejecuciones de los ca-

<sup>427</sup> Cf. *Hipparch.*, IV, 13. Conviene decir que, en lo personal, el terrible Clearco se caracterizaba por ser amante del riesgo y prudente en los momentos críticos (cf. *An.*, II, 6, 12); pero, en su calidad de jefe, evitaba exponer a sus hombres cuando las circunstancias eran adversas (cf. *ibid.*, II, 2, 16). También en el caso de Agesilao su valor iba acompañado de prudencia, más que de riesgos (cf. *Ag.*, XI, 9).

Al respecto, Ciro el Viejo era prudente (cf. *Cyr.*, VI, 1, 47). Él sabía que al darse cuenta de que quien más puede ser desmesurado se comporta con prudencia, los hombres más débiles evitan cometer una insolencia en público (cf. *ibid.*, VIII, 1, 30).

<sup>428</sup> Cf. *An.*, III, 3, 11-14.

<sup>429</sup> Cf. *Hipparch.*, VIII, 10-12.

<sup>430</sup> Cf. *ibid.*, VII, 4. Considero que en estas líneas el autor se refiere a la *καλοκἀγαθία* del hiparco enfocada a la defensa de Atenas.

<sup>431</sup> Cf. *ibid.*, VI, 2. Cambises dice que se confía más en la valentía propia y en la de los subordinados, entre más precavido se es (cf. *Cyr.*, I, 6, 26).

<sup>432</sup> Cf. *Hipparch.*, III, 5. Es pertinente aclarar que la principal innovación que hicieron Agesilao (cf., por ejemplo, *Ag.*, I, 24) y Ciro el Viejo (cf. *Cyr.*, IV, 3, 5-14) fue preocuparse por disponer rápidamente de una fuerza de caballería propia y bien capacitada. Por otra parte, Cambises observa que no basta con aprender arduos, sino que hay que ser capaz de inventar otros nuevos para despistar mejor al enemigo (cf. *ibid.*, I, 6, 38).

balleros. A partir del comentario en tiempo pasado del autor, se puede deducir que en su época los hiparcos descuidaban este aspecto. Por mi parte considero que, al plantearle al jefe de la caballería propuestas concretas para mejorar el desempeño de esta fuerza armada, el propio hijo de Grilo se muestra innovador.<sup>433</sup>

### Virtudes relacionadas con la política y la legalidad

▪ DEBE PROCURAR QUE SU GESTIÓN SEA BUENA, ÚTIL Y GLORIOSA PARA TODOS. Al comenzar su tratado, Jenofonte le advierte al hiparco que, por principio de cuentas, es preciso que ofrezca un sacrificio a las deidades; para que lo ayuden a pensar, hablar y actuar para que ejerza su mando del modo más grato para los dioses, más benévolo, más glorioso y más útil para él mismo, para sus amigos y para la *polis*.<sup>434</sup>

▪ DEBE ACATAR LA LEY Y SER JUSTO. A causa de la problemática interna del cuerpo de caballería, el comandante tiene que actuar *κατὰ τὸν νόμον* para alcanzar el número de efectivos militares señalado por la ley;<sup>435</sup> de igual manera, sólo puede establecer como jinetes<sup>436</sup> a los ciudadanos estipulados legalmente, sea mediante la persuasión o a través de un juicio.<sup>437</sup>

▪ DEBE DENUNCIAR ANTE EL TRIBUNAL A AQUELLOS CIUDADANOS DE BUENA POSICIÓN ECONÓMICA QUE, sin obedecer la ley, NO QUIEREN HACER SU SERVICIO MILITAR DENTRO DE LA CABALLERÍA; pues, de lo contrario, los menos pudientes también tratarán de evadir dicha responsabilidad.<sup>438</sup>

<sup>433</sup> Para ver las reformas que el historiador propone con respecto a la caballería, cf. C. Olivares Chávez, *Ética y milicia en Acerca del hiparco de Jenofonte*, pp. 128-144.

<sup>434</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 1.

<sup>435</sup> Cf. *ibid.*, I, 2. Cabe señalar que, aunque era rey de Esparta, Agesilao se distinguía por su observancia de las leyes (cf. *Ag.*, VII, 2), por evitar cometer faltas (cf. *ibid.*, V, 1), y por ser un varón justo (cf. *ibid.*, X, 2). Esta actitud lo llevó a preferir tener menos con nobleza, que más con injusticia (cf. *ibid.*, IV, 5).

Ciro el Joven era el más respetuoso de los de su edad y obedecía mejor a los ancianos que sus compañeros de condición inferior (cf. *An.*, I, 9, 5); así mismo, administraba con justicia muchas y diversas cosas (cf. *ibid.*, I, 9, 17).

Ciro el Viejo, desde pequeño, aprendió a obedecer, primero a los maestros, luego a sus jefes; porque también las leyes enseñan a gobernar y a ser gobernados (cf. *ibid.*, I, 6, 20). También desde niño se distinguió por su justicia (cf. *ibid.*, I, 3, 16-17). Ya como jefe, debido a que él acataba con rigor la justicia, pensaba que así mantendría alejados a los demás de las ganancias ilícitas; pues desearían seguirlo por el camino justo (cf. *ibid.*, VIII, 1, 26). Creía que quien es capaz de conseguir muchos bienes con justicia y goza de ellos con honorabilidad, ese hombre es el más feliz (cf. *ibid.*, VIII, 2, 23), así se comportaba él. Antes de fallecer, les recomienda a sus hijos que no cometan injusticias, pues si lo hacen los demás no los considerarán tan poderosos ni dignos de confianza (cf. *ibid.*, VIII, 7, 23).

<sup>436</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 9.

<sup>437</sup> Cf. *ibid.*, I, 10.

<sup>438</sup> Cf. *idem*.

▪ TIENE QUE GANARSE LA OBEDIENCIA VOLUNTARIA DE SU GENTE. Jenofonte dedica todo el libro VI de su manual a desarrollar este aspecto.<sup>439</sup> El estratega enfatiza que el hiparco tiene que adiestrar (παρασκευαστέον) a sus hombres para que sean obedientes (εὐπειθεῖς);<sup>440</sup> para eso, debe enseñarles en la teoría y en la práctica (τῷ λόγῳ καὶ τῷ ἔργῳ) que es bueno obedecer.

▪ DEBE LOGRAR QUE SUS SUBORDINADOS TENGAN UNA DISPOSICIÓN AMISTOSA HACIA ÉL (εὐνοϊκῶς ἔχειν).<sup>441</sup> A mi juicio, esto implica FOMENTAR LA φιλία propiamente dicha y también la gratitud.<sup>442</sup> Sostengo que la importancia que tiene para él la “disposición amistosa”, se deriva de las desagradables experiencias que el otrora mercenario vivió en Asia Menor, donde en varias ocasiones enfrentó a su ejército enardecido por las insidias de algunos de sus propios hombres y hasta de un adivino de su mismo ejército.<sup>443</sup> Cabe recordar que,

<sup>439</sup> Agesilao sirvió a su patria de tal modo que adquirió amigos serviciales sobre todo con la obediencia, y logró que los soldados fueran al mismo tiempo sumisos y afectuosos: “¿Es que puede existir realmente una formación más sólida que la bien disciplinada por la obediencia y fiel en su amor al jefe?” (Cf. *Ag.*, VI, 4.)

Ciro el Viejo se caracterizaba por obedecer las órdenes de sus superiores (cf. *Cyr.*, II, 4, 6) y a la vez fomentaba la obediencia voluntaria; pues argumentaba que hay que obedecer y saber mandar cuando a uno le corresponda y lo mejor es obedecer voluntariamente, en esto se diferencia un hombre libre de un esclavo (cf. *ibid.*, VIII, 1, 4).

Acerca de esto, Francisco Vázquez Martínez afirma que la educación jenofónica “corresponde a los gobernados, a los que deben obedecer, a los sumisos, dóciles, obedientes y leales a los gobernantes [...], lo que interesa [...] es que estén capacitados para realizar las funciones específicas que se les exige y que puedan desarrollar bien las funciones que les asignen los gobernantes”. Según él, al historiador “le interesa formar personas ante todo capaces, leales, diligentes, dóciles, obedientes, con dotes de mando y honrados” (cf. F. Vázquez Martínez, “Las corrientes educativas en la Grecia Clásica desde la perspectiva del concepto *postura* [en línea]”, p. 107).

<sup>440</sup> El autor regresa a esta idea en *Hipparch.*, I, 24. Es evidente que la disciplina rige el pensamiento educativo de Jenofonte, lo cual se comprueba en todas sus obras (cf. M. A. Galino, *op. cit.*, p. 195).

<sup>441</sup> Cf. *Hipparch.*, VI, 2.

Cabe añadir que Ciró el Joven, a los que consideraba eficaces colaboradores en la tarea que deseaba realizar, sabía como nadie colmarlos de atenciones (cf. *An.*, I, 9, 19).

Por otra parte, Cambises exhorta a su hijo a ocuparse de los amigos (cf. *Cyr.*, I, 6, 3); de igual modo le aconseja buscar el celo, la disciplina y la amistad de los soldados (cf. *ibid.*, I, 6, 19-26).

<sup>442</sup> Por lo que atañe a quien luego de recibir un favor no corresponde de la misma forma, Sócrates compara la ingratitud con la injusticia (cf. *Mem.*, II, 2, 1-3).

Al igual que el filósofo ágrafo, Ciró el Viejo consideraba a los amigos como un tesoro, dignos guardianes tanto de su persona como de sus bienes (cf. *Cyr.*, VIII, 2, 19). La amistad era tan trascendente para él, que pensaba que el éxito no debe impedir que se tenga tiempo libre para frecuentar a los amigos (cf. *ibid.*, VII, 5, 42). Intentaba ganarse la amistad de sus hombres al atenderlos, esforzarse por ellos, compartiendo sus alegrías y sus aflicciones, y cuando tuvo las posibilidades económicas, compartiendo con ellos su riqueza, su comida y su bebida (cf. *ibid.*, VIII, 2, 2). Distinguía a sus amigos invitándolos a su mesa (cf. *ibid.*, VIII, 2, 3-4; VIII, 2, 7; VIII, 4, 1; VIII, 4, 6), y procuraba satisfacer las necesidades de ellos (cf. *ibid.*, VIII, 2, 22; VIII, 3, 4). Ciró les recomienda a sus hijos antes de morir que beneficien a los amigos (cf. *ibid.*, VIII, 7, 28).

Por otro lado, Ciró el Joven, a cuantos eran sus amigos, sabía demostrarles su afecto (cf. *An.*, I, 9, 19).

<sup>443</sup> Cf. *An.*, V, 6, 28-33, donde el autor se defiende de las injurias de Silano; refuta las intrigas de Neón, lugarteniente de Quirísofo, y su principal argumento es su sinceridad para con sus soldados y que deja hablar a cualquiera que tenga algo que contribuya al beneficio de todos (cf. *ibid.*, V, 7, 5-12); prosigue su defensa en V, 7, 5-34. En todos los casos condenan a los culpables y exoneran a Jenofonte.

cuando Jenofonte compuso este tratado, reinaba la descomposición interior de la sociedad y de todas las relaciones humanas, inclusive de la familia; como consecuencia de la disgregación política cada vez más profunda y la odiosa intervención de los sicofantas, se vuelve asfixiante la inseguridad del individuo aislado.<sup>444</sup> Ante tales circunstancias, el concepto de la amistad adquiere singular importancia, incluso es sintomática de la época de guerra;<sup>445</sup> por este motivo, no causa extrañeza que se identifique también con la camaradería militar.

En este sentido, el compañerismo produce confianza y solidaridad, sentimientos esenciales para la unión. Gracias a esto, el soldado se siente más fuerte al combatir entre sus camaradas, entre aquellos con quienes recibió la instrucción militar, a los que conoce y sabe que también aspiran a los honores y que son valientes. En consecuencia, al confiar en sus compañeros, peleará con más valor; porque tiene la plena seguridad de que sus esfuerzos serán secundados por ellos y jamás lo abandonarán a su suerte. También es lógico que, a fin de no perder la estimación y la imagen que sus camaradas tienen de él, se excederá en valor y acudirá en su auxilio cuando sea necesario.

▪ DEBE TENER PERICIA Y DON DE MANDO. El oficial podrá demostrar esto al hacer todo lo que esté a su alcance para que sus soldados tengan una disposición amistosa hacia él y reconozcan su competencia bélica.<sup>446</sup> Lo despreciarían<sup>447</sup> menos los *hippeis*, si cuanto les exhortare, él demostrara que lo ejecuta mejor que ellos (ὡς μὲν εἶπειν, [...] αὐτὸς ταῦτα βέλτιον ἐκεῖνων φαίνοιτο ποιῶν).<sup>448</sup> Comenzando por montar a caballo, es necesario que el hiparco ponga en práctica todo lo relativo a la equitación, de modo que vean que su jefe a caballo es capaz de pasar con soltura al otro lado de los fosos y de franquear los muros,

<sup>444</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, II, p. 68.

<sup>445</sup> Cf. *ibid.*, p. 67. Allí mismo advierte el estudioso que la *filía* tiene sus antecedentes en la forma de vida socrática.

<sup>446</sup> En *Hipparch.*, VI, 1, el historiador resume cuál debe ser la relación entre el jefe de la caballería y sus subordinados: ὡς φιλικῶς τε ἔχειν πρὸς τὸν ἄρχοντα καὶ φρονιμώτερον σφῶν αὐτὸν ἡγεῖσθαι περὶ τῶν πρὸς τοὺς πολεμίους ἀγῶνων.

<sup>447</sup> Este aspecto es muy importante para el autor; pues, debido a sus amargas experiencias con los Diez Mil, le consta que esto repercute directamente en las insidias y traiciones a las que principalmente los jefes están expuestos.

Como buen espartano, Clearco era hábil en el mando (cf. *An.*, II, 6, 8); este exiliado comandaba originalmente la expedición de Ciro el Joven y, al morir éste, asumió la dirección del contingente mercenario. Cabe destacar que los soldados solamente lo obedecían porque era el único con la sensatez requerida para ser jefe; mientras los demás eran unos inexpertos (cf. *ibid.*, II, 2, 5).

Ciro el Viejo también destacaba por su excelente don de mando (cf. *Cyr.*, VIII, 4, 7). En cuanto al príncipe persa, que sucumbió cuando apenas iniciaba su campaña, Jenofonte dice que era el más apto para reinar y el más digno de gobernar entre los sucesores de Ciro el Viejo (cf. *An.*, I, 9, 1, y *Oec.*, IV, 18).

<sup>448</sup> *Hipparch.*, VI, 4. El comandante se gana la confianza y la obediencia de los demás, al demostrar de modo fehaciente su competencia militar y su superioridad. Para que los subordinados obedezcan de forma voluntaria es necesario que el jefe realmente tenga cualidades, que en verdad sea lo que aparenta; pues, cuando los hombres juzgan que alguien es más ilustre que ellos, acatan las órdenes de buen grado (cf. J. Luccioni, *op. cit.*, p. 152).

de descender desde las lomas y de lanzar apropiadamente la jabalina; pues al aventajarlos no lo menospreciarán. También tiene que demostrarles su destreza al disponer el orden de batalla y al procurar que sean superiores a los enemigos. Todo esto haría que sus hombres fueran más obedientes (πιθανώτεροι) con él.<sup>449</sup>

Por lo que atañe a estas virtudes, hay varios indicios de que era muy extraño encontrarlas en los jefes militares de aquella época; ya que el propio Sócrates atribuye la decadencia bélica al hecho de que quienes ocupaban los puestos de mando eran personas improvisadas.<sup>450</sup> Por lo tanto, agrego que junto a su incompetencia estaba su indiscutible falta de autoridad moral; tales defectos ocasionaron que los soldados no los respetaran y los desobedecieran con frecuencia.

En mi opinión, la problemática se agudizó, debido a que se pensaba que los cargos militares eran propios de los aristócratas, y el pueblo de modo voluntario les cedía tales puestos; por consiguiente, al darle tanta importancia a la alcurnia, se descuidaron estas virtudes esenciales para quien dirige las fuerzas armadas.

Cabe observar que en la Grecia de aquellos días, “no se podía ya fundamentar la virtud, la *areté*, en la sola idea de la sangre, de la ascendencia heroica, del origen divino; era preciso encontrarle una nueva base, y esa base fue la sabiduría”.<sup>451</sup> De acuerdo con lo anterior, el mando es por naturaleza propio del “superior” y es difícil dejarse mandar por alguien “inferior”. Desde esta perspectiva hay que aclarar que “superior” e “inferior” no se refieren a la clase social, sino a grados de *areté*. En este sentido, quienes alcanzan los grados más altos de virtud son los calificados para ocupar los cargos oficiales; mientras es mejor que el hombre de naturaleza inferior, ἀνόητος “sin inteligencia”, obedezca y no mande.<sup>452</sup> Por ende, la naturaleza superior ya no corresponde forzosamente a la del aristócrata; sino que puede ser la de cualquier ciudadano y puede perfeccionarse gracias a la educación.<sup>453</sup> Así, la virtud equivale también a la competencia, a la pericia en la actividad que el individuo desarrolla; por eso considero que Jenofonte alaba la postura de Agesilao, quien “no admitía que se tuviese por más importante a quien tenía más riquezas y mayor mando, sino a quien era mejor y dirigía a los mejores”.<sup>454</sup> Esto se justifica porque con el paso del tiempo las guerras adquirieron paulatinamente un carácter más científico, es decir, más especializado;

<sup>449</sup> Cf. *Hipparch.*, VI, 5-6.

<sup>450</sup> Cf. *Mem.*, I, 7, 2-5.

<sup>451</sup> Cf. Angel J. Cappelletti, *Protágoras: naturaleza y cultura*, p. 32.

<sup>452</sup> Cf. F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 224. Según Corrado Petroccelli, el problema de saber “mandar bien” surge no sólo por la narración de los historiadores, sino que se entrelaza con el problema de la enseñanza de la virtud y en particular del valor; porque la educación puede orientar a acciones positivas y para demostrarlo remite a Eurípides, *Supl.*, vv. 913-914 (cf. Senofonte, *op. cit.*, p. XXV).

<sup>453</sup> Cf. F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 390.

<sup>454</sup> Cf. *Ag.*, VIII, 4; sigo la traducción de Gredos.

motivo por el cual se hizo manifiesta la urgente necesidad de que los jefes en verdad fueran expertos en su materia y a todas luces competentes.

Sobre todo con fundamento en el libro VI del *Hiparco* y lo expuesto hasta aquí, afirmo que Jenofonte da por sentado que el jefe de la caballería es un hombre competente y con don de mando; ya que siempre debe demostrarles a sus soldados que no sólo domina teóricamente todas las habilidades militares, sino también es quien mejor las ejecuta. Gracias a esto, a la cordialidad con que trata a sus subordinados y a sus propias virtudes como líder, denota que está preparado para ejercer el mando y que a su vez es digno de obediencia y emulación.

▪ DEBE VELAR POR LOS INTERESES DE SU CORPORACIÓN. Junto con sus colaboradores inmediatos, los filarcos, tiene que buscar lo mejor para su regimiento (συνεπιθυμείν σοι τῶν καλῶν τῆ ἵππικῆ), y defenderlo ante el Consejo; para conseguirlo, él y sus auxiliares harán gala de su habilidad retórica.<sup>455</sup> En este mismo sentido, el estratega le pide al hiparco que muestre ante la *polis* cuán débil resulta una fuerza de caballería carente de soldados de infantería que marchen con ella; pues de esta forma logrará que la presión popular haga que se le concedan estos refuerzos.<sup>456</sup>

▪ TIENE QUE SER BENÉVOLO CON SUS HOMBRES (φιλοφρόνως ἔχειν).<sup>457</sup> Cabe señalar que, desde el inicio del tratado, el autor deja entrever que no siempre conviene aplicar mano dura; puesto que recomienda al oficial que con la venia divina procure mandar de la manera más benevolente para todos (προσφιλέστατα).<sup>458</sup>

▪ DEBE SER ÚTIL A LOS DEMÁS. Desde que comienza la obra, el veterano hace hincapié en que el jefe de la caballería se encomiende a los dioses para pensar, hablar y actuar de la manera más útil (πολυωφέλεστατα) para sí mismo, para sus allegados y para Atenas.<sup>459</sup> Después le aconseja el autor que sea útil (ὠφέλησαις ἄν) a sus soldados: a los jóvenes al asignarles un instructor que les enseñe a montar ágilmente y a los hombres de edad madura, al acostumarlos a que monten al modo persa.<sup>460</sup>

<sup>455</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 8.

<sup>456</sup> Cf. *ibid.*, V, 13.

<sup>457</sup> Cf. *ibid.*, VI, 2. El comandante de la caballería pone de manifiesto su benevolencia para con sus *hippeis* al tratarlos bien, con cordialidad.

<sup>458</sup> Cf. *ibid.*, I, 1.

<sup>459</sup> Cf. *idem*. Hay una ecuación de belleza = bien = utilidad, como principio de razón suficiente que completa el ideal de la *καλοκἀγαθία*; pues bondad y belleza se comprenden inseparablemente de la nobleza de un carácter útil para sí mismo y para los demás (cf. D. Morales T., art. cit., p. 324).

<sup>460</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 17. Viene al caso mencionar que el amor de Agesilao hacia su patria fue tan grande que incluso cuando la vejez le impedía servir a pie o como jinete, “pero veía que la ciudad necesitaba dinero [...], se impuso a sí mismo la obligación de conseguirlo; y lo que podía, lo realizaba quedándose en su patria, pero lo que era oportuno, no dudaba en buscarlo, ni se avergonzaba de salir como embajador en lugar de estratega, siempre que lo consideraba útil para su ciudad” (Ag., II, 25; sigo la traducción de Gredos). En II, 26-31, hay ejemplos concretos de su actuación como embajador.

Según lo anterior, el comandante no debe buscar en exclusiva su desarrollo y realización personal, sino la de cada uno de los que le han sido confiados; ya que su realización propia vendrá en consecuencia.

▪ DEBE CUIDAR QUE TENGAN SUS PROVISIONES.<sup>461</sup> El estratega le aconseja al hiparco que esté al pendiente del forraje y del campamento, del agua y de los leños, así como de las demás necesidades.

En lo que concierne a este punto, Jenofonte lo desarrolla más en la *Ciropedia*; en dicha obra, Cambises también le recomienda a su hijo que cuide que los soldados tengan suficientes provisiones. Conviene decir que el historiador se refiere tanto el abastecimiento de víveres como a la obtención del dinero necesario para adquirirlos. Allí afirma que el hecho de saber dirigir a otros hombres, de manera que tengan abundantes recursos y sean todos como deben ser, es algo en verdad admirable;<sup>462</sup> porque, si el ejército carece de recursos, la autoridad del jefe no es respetada.<sup>463</sup>

Acerca de cómo conseguir ingresos extraordinarios, es preciso ingeniárselas para que nunca falten las existencias, y contar con una fuente de ingresos regulares. En absoluto es aconsejable esperar a que la necesidad sea apremiante; cuando se tenga en abundancia, hay que prever la época de escasez, porque en caso de desabasto el jefe será inocente a los ojos de sus soldados; incluso con esto se gana más el respeto de sus subalternos y, si se quiere hacer el bien o el mal a alguien con ayuda del ejército, sus hombres prestarán un mejor servicio mientras tengan cubiertas sus necesidades.<sup>464</sup> De igual modo, es posible obtener alguna ganancia a expensas de los enemigos.<sup>465</sup> En síntesis, Ciro el Viejo procuraba el bienestar de su gente.<sup>466</sup>

▪ DEBE CUIDAR AL REGIMIENTO COMPLETO. Además de vigilar que los *hippeis* emprendan la retirada con seguridad y descansen con protección,<sup>467</sup> el hiparco tiene que estar al pendiente de que tanto los soldados como los caballos estén en óptimas condiciones físicas. Por lo que concierne a los equinos: deben estar bien alimentados para que soporten las fatigas y sean útiles,<sup>468</sup> tiene que eliminar a los malos ejemplares<sup>469</sup> y fortalecer sus cascos.<sup>470</sup>

<sup>461</sup> Cf. *Hipparch.*, VI, 2-3. Es decir, debe satisfacer sus necesidades. A propósito de esto, Clearco cuidaba que su ejército tuviera víveres y se esforzaba por proporcionárselos (cf. *An.*, II, 6, 8). Preocuparse por el bienestar de los soldados también es una tarea del buen general en *Mem.*, III, 1, 6.

<sup>462</sup> Cf. *Cyr.*, I, 6, 7.

<sup>463</sup> Cf. *ibid.*, I, 6, 9.

<sup>464</sup> Cf. *ibid.*, I, 6, 9-10.

<sup>465</sup> Cf. *ibid.*, I, 6, 11.

<sup>466</sup> Cf. *ibid.*, IV, 2, 39.

<sup>467</sup> Cf. *Hipparch.*, VI, 2.

<sup>468</sup> Cf. *ibid.*, I, 3.

<sup>469</sup> Cf. *ibid.*, I, 4 y 13-15.

<sup>470</sup> Cf. *ibid.*, I, 4 y 16.

En cuanto a los jinetes:<sup>471</sup> dicho líder debe ejercitarlos (ἀσκητέον) para que suban rápidamente a sus caballos,<sup>472</sup> para que puedan cabalgar en todo tipo de terrenos,<sup>473</sup> para que una vez montados lancen la jabalina<sup>474</sup> lo mejor posible y ejecuten otras cosas propias de los buenos *hippeis*. TIENE QUE ARMAR A HOMBRES Y CABALLOS DE TAL MANERA QUE NO RECIBAN TANTAS HERIDAS Y, POR ENDE, NO HAYA TANTAS BAJAS.<sup>475</sup>

▪ DEBE DESEAR HONORES (φιλοτιμία). En concreto, el autor no menciona este atributo del hiparco, pero se deduce; ya que gracias a su propio comportamiento estimula a los demás a actuar de tal forma.<sup>476</sup> A mi juicio, sólo hay una alusión directa a su φιλοτιμία; porque al inicio del texto Jenofonte le recomienda que pida a los dioses que le permitan mandar de la manera más gloriosa (εὐκλέεστατον) para sí mismo, para sus amigos y para la ciudad.<sup>477</sup>

A partir de la obra misma se infiere que esta cualidad es propia de quien ejerce una jefatura:<sup>478</sup> dado que los filarcos, al desear honores, pondrían mayor empeño en enseñarles y tener a sus hombres bien entrenados en el lanzamiento de jabalina; de modo que Atenas

<sup>471</sup> Cf. *ibid.*, I, 5-7.

<sup>472</sup> El historiador retoma este punto en *ibid.*, I, 17.

<sup>473</sup> Jenofonte toca de nuevo este tema en *ibid.*, I, 18, allí les aconseja la práctica en distintos lugares. Cf. también *ibid.*, I, 20.

<sup>474</sup> En *ibid.*, I, 21, desarrolla esto.

<sup>475</sup> Debo admitir que en este tratado falta lo atinente a la temática de la salubridad en la milicia. Con relación a esto, Cambises hace un llamado a cuidar la salud de los hombres (cf. *Cyr.*, I, 6, 15). De acuerdo con él, hay que tomar en cuenta la alimentación de los soldados y la inclusión de médicos militares. Para prevenir enfermedades, se debe evitar que vaya algún enfermo entre las filas y hay que vigilar la salubridad de los lugares donde se acampe. No basta examinar el terreno, el buen jefe debe estar pendiente de que los hombres no coman en exceso y que hagan ejercicio, así la salud se mantiene mejor y se incrementa el vigor. Sin embargo, no sólo por salud es obligatorio el ejercicio, sino también para que estén bien entrenados y cumplan con sus funciones, al estar bien preparados físicamente; al respecto, a Jenofonte le consta que el ejercicio y el sudor curten el cuerpo (cf. *Cyr.*, VIII, 8, 8). Ante las sabias observaciones de su padre, Ciro el Viejo ponía tanta atención en todo esto, que procuraba tener a la mano médicos, instrumental y medicinas (cf., por ejemplo, *ibid.*, VIII, 2, 24-25).

<sup>476</sup> Cf. *Hipparch.*, VIII, 22.

<sup>477</sup> Cf. *ibid.*, I, 1. Traigo a colación que Agesilao buscaba todo lo hermoso y se alejaba de lo vulgar (cf. *Ag.*, III, 1).

Ciro el Viejo era muy ávido de gloria, hasta el punto de soportar cualquier fatiga y de afrontar todo peligro con tal de recibir alabanzas (cf. *Cyr.*, I, 2, 1); a quienes se esforzaban por sobresalir en los actos nobles, los distinguía con regalos, jefaturas y puestos de honor, de manera que fomentaba en los demás la *filotimía* (cf. *ibid.*, VIII, 1, 39, y VIII, 4, 4).

<sup>478</sup> A propósito de esto, la ambición (φιλοτιμία) que animaba a varias élites era fomentada para que compitieran en el servicio de la ciudad (cf. S. Johnstone, art. cit., p. 225). En opinión de Robin Seager, la φιλοτιμία implicó un problema para la democracia, dado que es esencialmente competitiva y de naturaleza individualista. El régimen democrático intentó encauzarla con cierto éxito, al insistir en que se persiguieran objetivos que beneficiaran a la ciudad como un todo, puesto que la polis era la única fuente legítima de τιμή. En cuanto al servicio a la ciudad en general, el punto de vista de Jenofonte es significativamente más tradicional que la norma, ya que los riesgos que los ciudadanos corrían eran en favor de la polis, pero ellos obtenían reconocimiento como individuos. Es precisamente con base en esta buena voluntad para encarar el trabajo duro y el peligro por el amor a la alabanza y al honor que el historiador distingue al φιλότιμος del φιλοκερδής (cf. R. Seager, “Xenophon and Athenian democratic ideology”, p. 393).

comprobaría que tiene muchísimos lanceros a su servicio.<sup>479</sup> El historiador asegura que los filarcos ayudarían más a que sus soldados estén bien armados, si estuvieran conscientes de que la *polis* tiene en mayor estima (εὐδοξότερον) a quienes están adornados con la gloria de su escuadrón y no meramente con su vestimenta.<sup>480</sup> El jefe de los Diez Mil añade que no sería difícil que colaboraran, debido a que desearon ocupar este cargo militar ansiando la gloria y el honor (ἐπεθύμησαν δόξης καὶ τιμῆς).<sup>481</sup> Por lo que toca a los decarcos, deben ser hombres “en la flor de la edad” y los más ambiciosos de hacer y escuchar algo bello (φιλοτιμότεροι καλόν τι ποιεῖν καὶ ἀκούειν).<sup>482</sup>

En cuanto a la búsqueda de honores, sobre todo en el ámbito militar, resulta mucho más evidente que el soldado en realidad muere cuando los demás se olvidan de él; en este sentido, “la única muerte verdadera sería el olvido, el silencio, la oscura indignidad. Pervivir, ya sea vivo o muerto, implica ser reconocido, estimado, honrado”.<sup>483</sup> Pienso que, sin duda, éste es uno de los fines que Jenofonte persigue y que, por tacto, calla; para no amedrentar a los indecisos reclutas.

▪ DEBE TENER CONCIENCIA HISTÓRICA. En otras palabras, el hiparco tiene que ser capaz de analizar el pasado para de allí extraer enseñanzas aplicables a la milicia de sus días.<sup>484</sup> Es lógico que, al combatir en condiciones poco favorables, evoque las proezas de sus ancestros;<sup>485</sup> de forma similar, debe recordar la función desempeñada por la caballería durante

<sup>479</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 21.

<sup>480</sup> Cf. *ibid.*, I, 22, con esta recomendación el veterano manifiesta su inconformidad ante la actitud individualista que prevalecía en su tiempo, la de buscar a toda costa el lucimiento personal, en detrimento del cuerpo de caballería entero; a pesar de que Jenofonte se refiere explícitamente a los filarcos, tal parece que dicha conducta también fue común entre los hiparcos. Considero que aunque a simple vista esta llamada de atención resulta superflua, pues se trata de la apariencia de la caballería cubierta de gloria, en realidad va más allá; porque exhorta a que la fama y los elogios se ganen con el comportamiento mostrado en el campo de batalla. Esto significa que el lucimiento o estatus se obtiene a pulso, gracias a que se cumple perfectamente con la actividad que a uno se le asigna, es decir, al ser apto en la teoría y en la práctica en su profesión. A mi juicio, Ciro el Viejo refleja la postura del historiador, ya que estaba convencido de que él se engalanaba al tener un ejército hermoso y virtuoso (cf. *Cyr.*, III, 3, 6).

<sup>481</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 23. En I, 25, el autor se refiere a la manera de fomentar aún más la φιλοτιμία de los filarcos.

<sup>482</sup> Cf. *ibid.*, II, 2.

<sup>483</sup> Jean-Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, p. 91. Extrañamente, en el *Hiparco* no hay alusiones a la muerte en combate, si acaso se plantea la existencia de heridos (cf. S. Salomone, art. cit., p. 204); desde mi punto de vista y de acuerdo con la personalidad de Jenofonte, el verdadero hombre de guerra debe estar dispuesto a sacrificar su vida en aras de un noble objetivo, como lo es la defensa de su patria. Siempre y cuando sea un hombre cabal, la *polis* sabrá reconocer su heroicidad, tal como el propio estratega vio que Atenas honraba la memoria de su hijo Grilo, muerto gloriosamente en Mantinea.

<sup>484</sup> Cf. *Hipparch.*, V, 9. Considero que el hecho de que este dirigente rememore el pasado no se debe nada más a su gusto por la historia, sino que responde a un interés genuino.

<sup>485</sup> Cf. *ibid.*, VII, 3. Cf., así mismo, *Mem.*, III, 5, 3: “También en cuanto a hazañas gloriosas de los antepasados: nadie las tiene más grandes ni en mayor número que los atenienses. Estimulados por este recuerdo, se sienten incitados hacia la virtud y a comportarse como valientes”. De igual forma, para incitar a sus conciudadanos a la virtud, Pericles hijo dice que hay que recordarles que desde antaño se han destacado por

la Guerra del Peloponeso, “cuando los lacedemonios irrumpieron con todos (los pueblos) griegos”.<sup>486</sup> Si tiene en mente sucesos pasados, esto le permitirá actuar de manera previsoramente, al adoptar las estrategias que en otra época dieron buenos resultados, o al modificarlas conforme a las circunstancias actuales; pues Jenofonte en persona comprobó que el recuerdo de las victorias alcanzadas o el comportamiento de algunos héroes ha bastado muchas veces para animar a los soldados.

#### Virtudes relacionadas con la educación superior o profesionalización

- DEBE DOMINAR TODAS LAS HABILIDADES HÍPICO-MILITARES. Este dirigente tiene que superar a todos por su pericia en montar a caballo, por ser el mejor en cabalgar en cualquier tipo de terreno, por ejecutar a la perfección el lanzamiento de jabalina, etcétera.<sup>487</sup>

- DEBE SER UN HÁBIL TÁCTICO Y BUEN ESTRATEGA. Ante la situación tan crítica que padecía su patria, el escritor advierte con franqueza que el hiparco tiene que preparar a sus hombres específicamente para la guerra, con este fin debe cuidar su entrenamiento durante las expediciones militares;<sup>488</sup> tiene que procurar que el enemigo no los sorprenda,<sup>489</sup> es decir, implementar las medidas necesarias para que realicen las marchas de manera segura, con este objetivo tiene que enviar exploradores delante de sus tropas. Debe decidir el modo más adecuado para combatir tomando en cuenta si enfrenta a un enemigo más poderoso, similar o inferior y, de acuerdo con ello, dar las instrucciones precisas.<sup>490</sup> Esto incluye disponer las formaciones más pertinentes para las procesiones religiosas, para las *dokimasíai* y la *anthippasía*, de acuerdo con los distintos sitios donde se lleven a cabo.<sup>491</sup>

Así mismo, durante las expediciones el comandante tiene que procurar que los soldados de caballería realicen sus marchas según la formación más adecuada a cada lugar y cir-

---

ser virtuosos y evocarles sus glorioso pasado (cf. *ibid.*, III, 5, 7-12, y III, 5, 14, respectivamente). Conviene agregar que Cambises rememora sucesos en los que hombres que se creían sabios no tomaron en cuenta los designios divinos y cayeron en desgracia, en especial alude a Creso (cf. *Cyr.*, I, 6, 45).

<sup>486</sup> Cf. *Hipparch.*, VII, 4.

<sup>487</sup> Cf. *ibid.*, VI, 4-5.

<sup>488</sup> Cf. *ibid.*, IV, 1. Hay otras obras donde de manera similar él se preocupa por la alineación o colocación táctica de las tropas (cf. *Mem.*, III, 1-7, 11). Sobre esto, Agesilao era un hábil táctico (cf. *Ag.*, I, 31); para detalles sobre sus disposiciones tácticas y el éxito que obtuvo gracias a su caballería improvisada, cf. *ibid.*, II, 2-5.

Desde el punto de vista de Cambises, el jefe tiene que estar preparado para disponer el orden de batalla, para decidir cómo debe marchar según los distintos tipos de caminos, cómo acercarse al enemigo o alejarse de él, cómo contraatacar (cf. *Cyr.*, I, 6, 43). Por su parte, Ciro el Viejo también era un hábil táctico (cf. en especial *ibid.*, VIII, 5, 15-16) y sobresalía por ser buen estratega (*ibid.*, VIII, 4, 7).

<sup>489</sup> Cf. *Hipparch.*, IV, 2.

<sup>490</sup> Todo esto aparece en el libro VIII del *Hiparco*.

<sup>491</sup> Cf. *ibid.*, todo el libro III.

cunstancia.<sup>492</sup> Él debe detectar el punto débil del contrario y atacarlo, aunque se encuentre a gran distancia; pues “el esforzarse al máximo (σφόδρα πονῆσαι) es menos peligroso que combatir contra los más poderosos”.<sup>493</sup> Lo anterior implica que en cada caso debe saber elegir entre la conducta mejor y la inferior, con miras a obtener un resultado eficaz, acorde con las circunstancias y encaminado a la salvación de la ciudad y la prosperidad de sus habitantes.<sup>494</sup>

▪ DEBE APROVECHAR LAS CUALIDADES DE SU GENTE. Conforme a las habilidades demostradas por sus hombres, unos deben fungir como guardias y otros como saqueadores.<sup>495</sup> El comandante también tiene que aprovechar las características de sus soldados, tanto jóvenes como veteranos, para disponerlos tácticamente y obtener un óptimo desempeño de la caballería;<sup>496</sup> por ende, es recomendable que coloque a los valientes al frente y a los prudentes a la retaguardia.<sup>497</sup>

▪ DEBE SER EXPERTO EN LOGÍSTICA. Un requisito indispensable es que el hiparco sea experto en muchos territorios, amigos y enemigos (ἐμπείρως ἔξει τῆς τε πολεμίας καὶ τῆς φιλίας χώρας), en el último de los casos, es bueno que recurra a quienes estén más familiarizados con cada sitio; ya que su conocimiento logístico repercute muchísimo en la planeación de una buena estrategia.<sup>498</sup> De igual modo, si él conoce perfectamente el campo de batalla en el cual se libra el combate, no se arriesgará a dejar tras de sí un lugar de difícil acceso para los caballos; porque esto entorpecería la huida, si fuese necesario retirarse.<sup>499</sup>

<sup>492</sup> Cf. *ibid.*, IV, 2-5. Con base en su experiencia al lado de Ciro el Joven, Jenofonte alude a la importancia de disponer adecuadamente las formaciones según el terreno por donde avanzan: una montaña, un puente, un paso, un desfiladero, todo con el objetivo de que no impere el desorden entre las filas y sean más vulnerables ante el enemigo (cf. *An.*, III, 4, 19-23).

<sup>493</sup> *Hipparch.*, IV, 14. Cambises le dice a su hijo que es oportuno encontrar el punto débil del contrario y allí embestirlo (cf. *Cyr.*, I, 6, 36).

Viene al caso la observación de que comandar no consistía en conducir a los hombres en el campo de batalla con coraje y ocasionalmente con inteligencia, sino en dirigir su ordenación y su progresión, teniendo en mente la multiplicidad de combinaciones estratégicas y tácticas (cf. Jeannine Boëldieu-Trevet, “Commandements et institutions dans les cités”, p. 97).

<sup>494</sup> Cf. F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 233 y 271.

<sup>495</sup> Cf. *Hipparch.*, VII, 7.

<sup>496</sup> Cf. *ibid.*, II, 2-3.

<sup>497</sup> Cf. *ibid.*, II, 5. Sócrates advierte que en la primera línea y en la retaguardia hay que disponer a los mejores hombres, y en el centro a los peores, para que los primeros los arrastren y los otros los empujen (cf. *Mem.*, III, 1, 8). De igual forma, deben estar al frente los más ambiciosos de gloria, porque están más dispuestos a correr peligro (cf. *ibid.*, III, 1, 10).

<sup>498</sup> Cf. *Hipparch.*, IV, 6. Gracias a su travesía por tierras desconocidas y hostiles, Jenofonte valora la importancia de los guías (cf. *An.*, III, 2, 20, y IV, 1, 22).

<sup>499</sup> Cf. *Hipparch.*, VIII, 9. El jefe de los Diez Mil reconoce con honestidad la relevancia de las dificultades geográficas y la de combatir en las mejores condiciones posibles: es mejor luchar cuando es uno quien persigue, cuando uno está en un lugar de fácil acceso, luchar después de haber comido que en ayunas (cf. *An.*, VI, 5, 14-21).

▪ DEBE CUIDAR QUE HAYA UNA ADECUADA TRANSMISIÓN DE ÓRDENES. Este personaje tiene que vigilar que esto se haga de una manera mucho más eficaz (πολὺ ἀνυτικώτερον).<sup>500</sup> Jenofonte recomienda que indique de antemano, a través de cada jefe de sección, qué lugar de combate ocupará cada quien;<sup>501</sup> él tiene que asignarles previamente su posición, a fin de que estén mejor dispuestos a luchar, sabiendo lo que les espera.<sup>502</sup> También aconseja que, para dificultarle las cosas a los adversarios, hay que transmitir las órdenes con la mayor discreción posible.<sup>503</sup>

▪ DEBE HACER PLANES (προνοοῦντα).<sup>504</sup>

▪ DEBE SER “FECUNDO EN ARDIDES” (μηχανητικός).<sup>505</sup> Este comandante tiene que ser hábil para tender emboscadas contra el adversario<sup>506</sup> y, al mismo tiempo, debe aprovechar el factor psicológico para infundirle miedo;<sup>507</sup> de igual manera, para sus ataques furtivos, es

<sup>500</sup> Cf. *Hipparch.*, II, 6.

<sup>501</sup> Cf. *ibid.*, II, 6-7.

<sup>502</sup> Cf. *ibid.*, II, 7-8.

<sup>503</sup> Cf. *ibid.*, IV, 9. Éste es un ejemplo más de las recomendaciones que el autor ateniense hace y son fruto de su experiencia militar. Para confirmarlo, hay que recordar que, a causa de la intromisión de un espía, Jenofonte y sus colegas deciden en adelante —mientras se encuentren en tierra hostil— hacer la guerra sin heraldos; porque los espías se acercaban a los soldados para sobornarlos (cf. *An.*, III, 3, 5).

<sup>504</sup> Cf. *Hipparch.*, VI, 3.

<sup>505</sup> Es la misma lógica con la que en *Mem.*, IV, 2, Sócrates le muestra a Eutidemo cómo se puede engañar o sostener algo falso con miras a un bien; pero, sobre todo, cómo es lícito en la guerra engañar, robar o cometer actos que de otro modo recibirían el calificativo de injustos. Corrado Petroccelli por su lado, a partir de *Hipparch.*, V, 11, afirma que “se modifica así sensiblemente una concepción desde hace mucho fundamental, para el ámbito bélico, sobre la consideración del valor militar entendido esencialmente como audacia, vigor, valor. Constituyen la base necesaria y apreciable de un bravo comandante, pero vienen acompañadas de otra cualidad y ulteriores requisitos: inteligencia, sagacidad, previsión, prudencia [...]. Al igual que el Odiseo del *Reso*, que triunfa gracias a que es fecundo en ardid, maestro en la elaboración y aplicación de las *mechanai*, para Jenofonte, de hecho, el comandante debe estar en condición, junto a las otras prácticas, de ‘inventar recursos’” (cf. Senofonte, *op. cit.*, pp. XXVIII-XXIX).

<sup>506</sup> El historiador destaca la utilización de emboscadas, cf. *An.*, V, 2, 28; *Hipparch.*, IV, 10, 12; V, 8, y VIII, 15, 20. Ver también *Mem.*, III, 1, 6. El veterano reconoce la superioridad que en este rubro tienen los lacedemonios en acciones furtivas y su importancia en la guerra (cf. *An.*, IV, 6, 14-15, y *Cyr.*, I, 6, 32). Cabe referir una emboscada ideada por el propio Jenofonte: para salvar a sus soldados, les ordena a unos hombres que se queden en la cima de una montaña y despisten de lejos al enemigo gracias al brillo de sus armas; mientras el grueso del contingente descendía (cf. *An.*, V, 2, 29-30). A mi juicio, resulta sumamente significativa su alusión directa a Odiseo en el país de los lotófagos; porque es evidente que este singular personaje es uno de sus estrategias ideales, a causa de su astucia y prudencia para salvar a sus hombres (cf. *An.*, III, 2, 25).

Por lo que atañe a Agesilao, él mismo recurría a estratagemas y a acciones furtivas, “haciendo a los enemigos todo lo contrario de lo que hacía a los amigos” (cf. *Ag.*, VI, 5). En *ibid.*, VI, 6-7, se habla de las argucias de dicho rey y de su utilización del factor sorpresa.

María Ángeles Galino observa que junto a las virtudes de carácter social se enlazan otras de tipo intelectual, que ayudan a actuar correctamente ante situaciones imprevistas, a dar buenos consejos y a contestar con las palabras oportunas. Con esto se fomenta una inteligencia práctica, al modo de Odiseo (cf. M. A. Galino, *op. cit.*, p. 122). Al respecto Serena Salomone afirma que no se trata de leyes morales, sino de experiencia, de inteligencia y astucia; pues engañar al adversario es la base de cada movimiento destinado al éxito (cf. S. Salomone, art. cit., p. 199).

<sup>507</sup> Cf. *Hipparch.*, IV, 10-12. En V, 3, retoma este aspecto.

bueno que explote el factor sorpresa.<sup>508</sup> Jenofonte subraya que el hombre en general debe mostrarse más inteligente que las fieras (σοφώτερον vs. φρονίμως) que astutamente atraen a sus presas, pues él incluso posee un arte para capturarlas a todas ellas.<sup>509</sup>

De igual modo, el hiparco tiene que simular que dispone de muchos o de pocos jinetes; para engañar a los contrarios haciéndoles creer que está presente;<sup>510</sup> para atacar por sorpresa,<sup>511</sup> todo con el objetivo de sufrir las menores bajas posibles y capturar a los enemigos.<sup>512</sup>

---

<sup>508</sup> Cf. *ibid.*, IV, 15. En otro pasaje el historiador sostiene categóricamente que “las cosas inesperadas, si son buenas, alegran mucho a los hombres; pero, si son terribles, los asustan más” (*ibid.*, VIII, 19 y 20, donde proporciona ejemplos concretos de cómo influye el factor sorpresa en la psicología del soldado). Otras apreciaciones suyas en torno a la importancia del factor psicológico enfatizan que el ánimo o desánimo de los jefes influye sobre manera en los subalternos; porque, si los ven animados, ellos mismos los siguen e intentan imitarlos (cf. *An.*, III, 1, 36). De igual forma, Jenofonte señala que “ni el número ni la fuerza es lo que da las victorias en la guerra, sino que quienes, con la ayuda de los dioses, se lanzan con ánimo más resuelto contra los enemigos, éstos, en general, no encuentran adversario que resista” (cf. *ibid.*, III, 1, 42).

Acerca de esto, muerto Ciro, Clearco asumió el mando y al dialogar con enviados de Artajerjes, se muestra ambiguo en cuanto a sus maniobras, para que ellos no supieran qué estaba tramando (cf. *An.*, II, 1, 15-23); se enfatiza que ocultaba a todos cuáles eran sus verdaderos planes (cf. *ibid.*, II, 2, 2, ). Este líder se comporta ambiguo en cuanto a si acepta o no la tregua, así gana tiempo (cf. *ibid.*, II, 3, 8-9). También utiliza trucos para evitar que sus hombres sean presa del pánico (cf. *ibid.*, II, 2, 20).

Cambises hacía hincapié en el factor sorpresa: hay que ingeniárselas para sorprender con hombres bien ordenados a los enemigos desordenados; abalanzarse contra los dormidos; recibir un ataque cuando el contrario sea visible para uno, y uno pase inadvertido; cuando él esté en terreno desfavorable, mientras uno se encuentra en otro bien defendido. Así mismo, es preciso arremeter cuando comen y cuando descansan (cf. *Cyr.*, I, 6, 35-36). El padre de Ciro decía que quienes engañan a los enemigos también pueden hacer que se confíen para tomarlos por sorpresa, dejar que los persigan para hacer que se desordenen y llevarlos a un terreno desfavorable; sin embargo, no basta con aprender ardidés, sino que hay que ser capaz de inventar otros nuevos, para despistar mejor a los adversarios. Cambises alude a lo aprendido en la caza. Subraya que ante un combate en terreno llano, a la vista de todos y bien armados, valen mucho más las ventajas preparadas con mucha antelación, estas ventajas sólo son posibles, si los soldados cuentan con un buen entrenamiento físico, si están bien templados psíquicamente y si han practicado mucho la técnica militar (cf. *ibid.*, I, 6, 37-41).

<sup>509</sup> Cf. *Hipparch.*, IV, 20.

<sup>510</sup> Jenofonte sabe por experiencia propia que en el fondo la superioridad numérica no significa forzosamente el triunfo sobre el contrario, ya que hay varias circunstancias donde un grupo pequeño de jinetes ocasiona mayores daños: por ejemplo, al marchar por vados, para vigilar, etcétera (cf. *Hipparch.*, VII, 6-7, 9 y 11). En la *Ciropedia* se dice con claridad que el resultado de la contienda lo decide principalmente el ánimo y no la fuerza física (cf. III, 3, 19-20).

A pesar de hallarse en desventaja, Clearco arma y distribuye a su gente de manera que los enviados de Artajerjes vean a un ejército poderoso (cf. *An.*, II, 3, 2-3).

<sup>511</sup> Acerca de algunos momentos donde el ataque al adversario puede resultar bastante eficaz, el historiador menciona que “es bueno atacar cuando acampan y también cuando almuerzan, cuando cenan y también cuando se levantan de la cama; pues en todas estas circunstancias los soldados están desarmados” (cf. *Hipparch.*, VII, 12). Entre otras acciones furtivas, aconseja al hiparco que con la venia divina se introduzca a hurtadillas en territorio enemigo y se apodere de los puestos de vigilancia (cf. *ibid.*, VII, 14).

<sup>512</sup> Cf. *ibid.*, V, 2-3. Con esta finalidad el estratega le da una serie de recomendaciones específicas (cf. *ibid.*, V, 5-8 y 12-15; VIII, 15 y 23-25). En VII, 9, sugiere que tenga hombres listos y aproveche la supuesta superioridad numérica del adversario; porque en realidad “los soldados suelen equivocarse más, cuanto son más”. Después, afirma que “por la cantidad también pueden chocar y, al estorbarse, causarse mutuamente mucho daño” (cf. *ibid.*, VIII, 14).

El historiador reconoce abiertamente la importancia vital de urdir asechanzas siempre que haya oportunidad, “pues en la guerra no hay nada más provechoso que el engaño (κερδαλέωτερον ἐν πολέμῳ ἀπάτης)”,<sup>513</sup> y hasta los niños son capaces de actuar tramposamente. Para destacar la conveniencia de utilizar estratagemas en la lucha, él asevera que en los enfrentamientos bélicos las mayores ventajas se han conseguido gracias al engaño. Por tal razón, el autor afirma que el hiparco debe ser capaz de urdir planes por sí mismo.<sup>514</sup> Ya en plena contienda, tiene que hacer algo sin que el enemigo lo descubra.<sup>515</sup> Y siempre debe maquinarse planes contra los guardias y los centinelas, pues son fáciles de engañar.<sup>516</sup>

Por mi parte, considero que la capacidad de tramar ardides y la actitud fraudulenta son imprescindibles para este oficial; ya que su deber primordial consiste en hacer el bien a los amigos y el mal a los adversarios.<sup>517</sup> Se trata de una virtud específica del ámbito bélico. Lo absolutamente reprobable sería que siempre buscara engañar indiscriminadamente a los demás.

- DEBE PRACTICAR Y FOMENTAR EN SU GENTE LA HONRADEZ.<sup>518</sup> Desde mi punto de vista, tiene que poseer esta cualidad, porque en cuanto asume su cargo se ve precisado a denunciar ante el tribunal a los ciudadanos que, por alguna razón, se niegan a cumplir con su servicio militar. Esto adquiere mayor relevancia al recordar que esos evasores de la ley son los más ricos, por lo que, si no los lleva a juicio, podría pensarse que el hiparco se ha dejado sobornar.

- DEBE TENER HABILIDAD RETÓRICA. Tanto el jefe de la caballería como los filarcos tienen que ser oradores competentes (ρήτορες ἐπιτήδευτοι),<sup>519</sup> de modo que incluso atemorizan a los jinetes y tranquilicen a la Βουλή en el momento oportuno.<sup>520</sup>

La elocuencia del hiparco también es puesta a prueba desde el instante en que inicia su gestión y tiene que persuadir a los jóvenes y a sus tutores de la conveniencia de enrolarse en la caballería, sea mencionando los aspectos deslumbrantes de la caballería (λαμπρὰ λέγων), con argumentos más fuertes y coercitivos, o con promesas.<sup>521</sup> Así mismo, para lograr que sus hombres practiquen más, debe mencionarles el gasto que la ciudad hace

<sup>513</sup> Cf. *ibid.*, V, 9.

<sup>514</sup> Cf. *ibid.*, V, 10-11.

<sup>515</sup> Cf. *ibid.*, VII, 8.

<sup>516</sup> Cf. *ibid.*, VII, 13 y 15.

<sup>517</sup> Viene al caso decir que el mismo Sócrates sostenía que “parece digno de elogio el hombre que se adelanta a hacer mal a los enemigos y en favorecer a los amigos” (cf. *Mem.*, II, 3, 14).

<sup>518</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 10.

<sup>519</sup> Cabe destacar que incluso Clearco tiene esta cualidad, pues estaba consciente de que es mejor hablar antes de hacer caso a las calumnias o al recelo de los demás, al hablar de frente se desvanecen los equívocos (cf. *An.*, II, 5, 5-6). Tisafernes elogia la sensatez con la que se expresa dicho general (cf. *ibid.*, II, 5, 16).

<sup>520</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 8.

<sup>521</sup> Cf. *ibid.*, I, 10-11.

en ellos y lo que ésta espera a cambio.<sup>522</sup> Conviene aclarar que también en esta obra el autor se pronuncia a favor de una retórica de la verdad.<sup>523</sup>

Hay que señalar que para esta época ya no tenía gran peso la opinión de los eupátridas, ni la de los valientes guerreros o los opulentos propietarios sólo por su condición social más alta, ahora se impone quien es capaz de persuadir a la mayoría.<sup>524</sup> En otras palabras, el hombre político debe hacer triunfar sus planes, que son los más útiles a la ciudad, mediante la fuerza del *lógos*, o en su defecto debe hacer triunfar la opinión “recta”, la acertada y a la vez conveniente; no obstante, hay momentos cruciales en los cuales tiene que persuadir de que su *lógos* es el “más fuerte”, para hacerlo triunfar luego en la práctica.<sup>525</sup>

Durante la democracia, las asambleas públicas y la libertad de palabra hicieron que uno de los requisitos indispensables en los hombres de Estado fuese la habilidad oratoria; de manera que la educación de los líderes debía fundarse en la elocuencia.<sup>526</sup>

Por mi parte, considero que, si la palabra de por sí es importante en tiempo de paz, resulta de suma trascendencia en los momentos de guerra; porque es entonces cuando el jefe debe utilizar los mejores argumentos con tal de elevar la moral de sus hombres y que perseveren en la lucha: gracias a los discursos, el hiparco puede aminorar el miedo que sienten los soldados, moverlos a compasión o infundirles ánimo según la ocasión lo amerite.<sup>527</sup>

Por último, cabe recordar el pasaje donde Sócrates pone especial énfasis en esta cualidad del comandante de la caballería, y destaca el valor del *λόγος* como medio a través del cual se transmiten todos los conocimientos y “las cosas bellas”.<sup>528</sup>

▪ DEBE CUMPLIR SU PALABRA. Jenofonte es categórico al afirmar que no basta con que el hiparco se exprese muy bien, sino que sus palabras deben estar avaladas por sus actos, para que en verdad resulten convincentes.<sup>529</sup> Acerca de la credibilidad del hiparco, el autor

<sup>522</sup> Cf. *ibid.*, I, 19.

<sup>523</sup> Cf. *ibid.*, I, 11.

<sup>524</sup> Cf. A. J. Cappelletti, *op. cit.*, p. 32.

<sup>525</sup> Cf. F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 239 y 246.

<sup>526</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, I, p. 307. En cuanto a la trascendencia del *lógos*, gracias a la palabra se consiguen importantes efectos psicológicos y políticos.

<sup>527</sup> Al respecto, Cambises observa que, para dar ánimo a los soldados, lo más eficaz es tener la capacidad de infundir esperanza en sus personas, pero con mesura; no hay que decir cosas que uno no sepa, ni mentirles acerca de las expectativas reales, ya que se pierde credibilidad; debe mantenerse acreditada al máximo la capacidad de exhortación de uno mismo para cuando se presenten los peligros más graves (cf. *Cyr.*, I, 6, 19).

<sup>528</sup> Cf. *Mem.*, III, 3, 11.

<sup>529</sup> Esto es muy relevante, porque quien siempre practica la verdad puede conseguir más a través de sus palabras que por la fuerza. Y si quiere hacer entrar en razón a cualquiera, sus amenazas resultan más efectivas que el castigo inmediato de otros; y si tal hombre realiza una promesa, obtiene lo que desea, pues su palabra es una excelente garantía (cf. *An.*, VII, 7, 24).

Como buen lacedemonio, Clearco le daba mucha importancia a los juramentos y a los pactos de amistad (cf. *ibid.*, II, 5, 3-7.), pues en caso de faltar a la palabra dada, nadie puede escapar de la guerra con las deidades; porque “en todas partes, todo está sometido a los dioses y a todos por igual los dioses dominan” (cf.

le recomienda claramente que al hacer una promesa, tiene que cumplirla;<sup>530</sup> porque, de lo contrario, vería mermada su autoridad.<sup>531</sup>

▪ DEBE PONER EL EJEMPLO. Para exigir a los soldados en general que practiquen y perfeccionen el lanzamiento de jabalina, debe ponerles el ejemplo al dirigir a los *pródromoi*, puesto que él mismo ha practicado muchísimo (ἐὺ μάλα μεμελετηκώς).<sup>532</sup> Por último, es indigno del hiparco el cabalgar más lento o al mismo ritmo que los filarcos;<sup>533</sup> ya que tiene que mostrarse más hábil que todos sus hombres. De igual forma, todos los jefes tienen que ser hombres que pongan el ejemplo a sus soldados, de modo que los estimulen a perfeccionarse; por eso, los filarcos tienen que poner la muestra en el lanzamiento de jabalina, así su respectivo escuadrón entrenaría más.<sup>534</sup>

▪ DEBE SER CONGRUENTE ENTRE LO QUE PIENSA, LO QUE DICE Y LO QUE HACE. Esto es característico de Jenofonte, porque une la pericia teórica con la pericia práctica en el oficio o cargo a desempeñar. Así, el historiador descalifica a quienes nada más son expertos en teoría y dejan mucho que desear en la práctica.<sup>535</sup>

---

*ibid.*, II, 5, 7). Por su parte, Agesilao respetaba tanto lo divino, que los enemigos consideraban más fidedignos sus pactos y sus juramentos; por eso se ponían en sus manos (cf. *Ag.*, III, 2).

Debido a que Ciro el Joven cumplía su palabra, se ganaba la confianza de los demás (cf. *An.*, I, 9, 7-8), y muchísimas personas deseaban confiarle sólo a él sus bienes, sus ciudades y sus cuerpos (cf. *ibid.*, I, 9, 12). Cabe agregar que Ciro el Viejo siempre cumplía sus promesas (cf. *Cyr.*, VI, 1, 11).

<sup>530</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 12: λέγοντα δὲ οὕτω καὶ ποιεῖν ταῦτα πειρατέον.

<sup>531</sup> En otra obra Jenofonte afirma: “sé que las palabras de las personas que no merecen confianza van y vienen sin rumbo vanas, sin poder y sin valor” (cf. *An.*, VII, 7, 24).

<sup>532</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 25. A propósito de esto, Clearco les ponía la muestra a sus hombres, porque, para vaciar unos fosos, se metía al barro de tal forma que su gente se avergonzaba si no colaboraba con él; al verlo esforzarse tanto, no sólo los hombres de treinta años, a quienes él había comisionado, sino también los de más edad pusieron manos a la obra (cf. *An.*, II, 3, 11-12).

En cuanto a Agesilao, “dio pruebas nada confusas de su valor, ya que siempre se ofreció a su ciudad y a la Grecia entera para la lucha contra los enemigos más poderosos y, en sus enfrentamientos con ellos, formó siempre en primera fila. Realmente, consiguió la victoria donde los enemigos quisieron trabar batalla con él no haciéndolos huir por miedo, sino que, imponiéndose en duras batallas, erigió trofeos, después de dejar recuerdos imperecederos de su virtud personal y de ofrecer señales claras de su valentía en la lucha” (cf. *Ag.*, VI, 1-2).

Acerca de Ciro el Joven, desde que era pequeño se le consideraba el mejor de todos en todo (cf. *An.*, I, 9, 2). En torno a Ciro el Viejo, estaba convencido de que si él mismo no procuraba ser como debía no podría pedirles a sus hombres que realizaran actos nobles (cf. *Cyr.*, VIII, 1, 12). Para incitar a los demás hacia las acciones hermosas él mismo se esforzaba por mostrarse a sus súbditos como el hombre más virtuoso del mundo (cf. *ibid.*, VIII, 1, 21). Cabe decir que él cuidaba que los demás practicasen la virtud (cf. *ibid.*, VIII, 2, 26), de manera que parecía que su gente vivía bellamente (cf. *ibid.*, VIII, 1, 30-33). Este líder les dice con claridad a sus hombres que él les exige que realicen aquello que él mismo hace; y añade que así como él los exhorta a emularlo, sus subalternos también deben enseñar a la gente que depende de ellos a imitarlos (cf. *ibid.*, VIII, 6, 13).

<sup>533</sup> Cf. *Hipparch.*, III, 13.

<sup>534</sup> Cf. *ibid.*, I, 21.

<sup>535</sup> Este discípulo de Sócrates observa que, sin importar su rango, los jefes deben destacar sobre sus soldados; pues cuando hay guerra es un mérito ser más valientes que la masa, ser los primeros en deliberar y en esforzarse por ellos, si fuera preciso (cf. *An.*, III, 1, 37). A propósito de esto, I. G. Spence comenta que “un

En cuanto a la obediencia y la disciplina en el regimiento, tiene que hacer evidente con palabras y con hechos (τῷ λόγῳ καὶ τῷ ἔργῳ) que es bueno obedecer y ser disciplinado.<sup>536</sup> Por experiencia personal, el jefe de los Diez Mil sabe que para tener autoridad moral sobre los demás es muy importante ser coherente entre lo que uno dice y lo que uno hace, de manera que para exigir algo uno debe ser capaz de hacer esto que uno pide; lo que equivale a “predicar con el ejemplo”, algo muy trillado pero muy difícil de conseguir, mas Jenofonte, a través de su vida y obra, demuestra que se puede lograr y que es una de las máximas virtudes.

- DEBE “CONOCERSE A SÍ MISMO” (γνῶθι σεαυτόν). Con el sentido de saber perfectamente cuál es la capacidad real de su regimiento, el hiparco tiene que darse cuenta de sus debilidades y de sus fortalezas;<sup>537</sup> así podrá utilizarlo donde más le convenga.<sup>538</sup> Para corroborar esto el jefe debe poner atención al observar su desempeño durante las *anthippasíai*.<sup>539</sup> En mi opinión, además de estar consciente de los defectos y virtudes de su tropa, dicho líder tiene que conocerse a sí mismo y valorar con objetividad sus propias cualidades; con el fin de que, en lugar de sentirse opacado al descubrir soldados talentosos, reconozca y aproveche lo noble y positivo de cada uno de sus hombres.

- DEBE FORMAR (πλάσσει) A SU GENTE. Sin duda, Jenofonte tenía plena conciencia de la importante función pedagógica del hiparco, por eso recurre a un símil donde —al hablar de la obediencia— el autor ateniense compara la actividad de los artesanos con la del jefe de caballería, pues ambos tienen que moldear su materia prima.<sup>540</sup>

- DEBE RECURRIR A LOS PREMIOS Y A LOS CASTIGOS. Puesto que el oficial tiene la dura tarea de educar a sus soldados, acerca de la obediencia forzosa, el castigo que el historiador menciona se reduce a hacer que en la práctica los disciplinados (εὐτακτοί) tengan todo en

---

buen jefe era muy importante en la antigüedad; porque gran parte de las fuerzas ecuestres, incluyendo los cuerpos atenienses, estaban compuestas parcialmente por voluntarios. Con tales organizaciones, la persuasión y el ejemplo a menudo eran alicientes mucho más importantes que la fuerza o los castigos, lo cual explica por qué Jenofonte está tan interesado en los jefes, y cómo ellos eran capaces de hacer que los soldados los siguieran” (I. G. Spence, *op. cit.*, p. 65).

<sup>536</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 24.

<sup>537</sup> Cabe añadir que, para no sufrir un revés, Cambises aconseja poner atención en las debilidades del ejército propio y procurar superar pronto las deficiencias (cf. *Cyr.*, I, 6, 36).

Viene al caso un episodio de la *Anábasis* donde, tras una batalla, Jenofonte observa cuidadosamente las deficiencias que tiene su propio ejército ante el enemigo, por ejemplo, su carencia de honderos y jinetes (cf. *An.*, III, 3, 15). Entonces, él propone de inmediato la integración de fuerzas especiales que cubran estos requisitos, y selecciona de entre su gente a los más aptos para ello (cf. *ibid.*, III, 3, 16-18, sobre los honderos, y III, 3, 19, acerca de los jinetes). Luego de aceptar su propuesta, esa misma noche reclutan doscientos honderos y, al día siguiente, escogen aproximadamente cincuenta jinetes y caballos, a cuyo mando estaba Licio de Atenas (cf. *ibid.*, III, 3, 20).

<sup>538</sup> Cf. *Hipparch.*, V, 1.

<sup>539</sup> Cf. *ibid.*, V, 4.

<sup>540</sup> Cf. *ibid.*, VI, 1.

abundancia, mientras los indisciplinados (ἀτακτοῦντες) en todo sufran carencias.<sup>541</sup> En otro pasaje el estratega señala también que si los *hippeis* no siguen la disposición táctica que se les indica y, por el contrario, unos se adelantan y otros se quedan atrás, “entonces, es preciso no dejar impunes tales faltas, si no, el territorio entero será un campamento”;<sup>542</sup> sin embargo, no aclara cuál es el castigo que se debe aplicar.<sup>543</sup>

▪ DEBE SER UN HOMBRE PERFECTO (ἀποτετελεσμένον ἄνδρα εἶναι).<sup>544</sup> Tras analizar con detenimiento el *Hiparco*, encuentro que, pese a las numerosas cualidades que debe reunir quien se desempeña como jefe de la caballería, la exigencia suprema estipulada por Jenofonte consiste en que tiene que ser *un hombre perfecto*, lo que según mi criterio puede entenderse como καλὸς κἀγαθός, porque la suma de todas las virtudes es sinónimo de perfección. Cabe señalar que, a pesar de que en este texto el autor no usa explícitamente dicho epíteto para el comandante, sí lo plantea a nivel conceptual. A mi juicio, la expresión ἀποτετελεσμένον ἄνδρα εἶναι tiene su paralelo con el pasaje inicial del *Agesilao*. Es oportuno agregar que, aunque en el encomio sí aparece en varias ocasiones el término καλοκἀγαθία, curiosamente Jenofonte emplea τελέως ἀνὴρ ἀγαθὸς ἐγένετο para describir en pocas palabras la personalidad de su excepcional amigo espartano.<sup>545</sup> También estimo pertinente aclarar que, sin hacer mayor énfasis en el origen étnico, los protagonistas que es-

<sup>541</sup> Cf. *ibid.*, I, 24. En cuanto a la implementación de premios, con el objetivo de que los caballeros entrenen más y se despierte en ellos la emulación, cf. *ibid.*, I, 26.

Al respecto, como Agesilao deseaba que su ejército practicara más, propuso premios para los escuadrones de caballería y para los hoplitas que realizaran mejor sus maniobras (cf. *Ag.*, I, 25).

Por lo que toca a Ciro el Joven, nunca dejó de recompensar su celo a nadie; por lo tanto, tuvo los mejores colaboradores en toda empresa (cf. *An.*, I, 9, 14-18).

Ciro el Viejo sostenía que quien soporta las máximas fatigas y rinde el máximo servicio a la comunidad merece también las máximas recompensas; de este modo, los soldados menos competentes comprenderán la conveniencia de que los más destacados tengan mayor porción en el reparto (cf. *Cyr.*, II, 2, 20). Este dignatario pensaba que lo que más incita a la obediencia es alabar y honrar al sujeto obediente, y deshonorar y castigar al desobediente (cf. *ibid.*, I, 6, 20). Como jefe, Ciro el Viejo otorgaba premios y mayor parte del botín a los hombres más sobresalientes en la guerra (cf. *ibid.*, II, 2, 20; II, 3, 12 y 16; II, 4, 9-10; III, 3, 6; IV, 1, 2; VI, 2, 4-6; VIII, 4, 29 y 31). En VIII, 4, 36, se aclara que este hombre usaba su riqueza para recompensar a los mejores. Conviene señalar que entre los castigos que el soberano persa recomendaba a sus oficiales está castigar con la pena de muerte al soldado que intente desertar (cf. *ibid.*, VI, 3, 27).

En términos generales, Jenofonte aconseja recurrir a la alabanza, al elogio, a la recompensa y al favor; pues el maestro se ve obligado a retribuir, recompensar, reforzar y premiar al alumno (cf. F. Vázquez Martínez, art. cit., p. 109).

<sup>542</sup> Cf. *Hipparch.*, VII, 10.

<sup>543</sup> Hay que castigar a los malos y honrar a los buenos (cf. *Mem.*, III, 4, 8). Clearco castigaba a su gente con azotes (cf. *An.*, I, 5, 11).

<sup>544</sup> Cf. *Hipparch.*, VII, 4. En un pasaje de la *Anábasis*, Jenofonte le dice a Seutes que “para un hombre, sobre todo si es jefe, no hay bien más hermoso ni más espléndido que virtud, justicia y generosidad. Pues quien posee estas cualidades es rico, porque tiene muchos amigos; es rico, además, porque otros quieren llegar a ser sus amigos también y, si triunfa, tiene personas para compartir su satisfacción, y, si fracasa, no le falta quien le ayude” (*An.*, VII, 7, 41-42; sigo la traducción de Gredos).

<sup>545</sup> *Ag.*, I, 1.

bozan la doctrina de παιδεία de este autor, se caracterizan por personificar la καλοκάγαθία; hay que señalar que Sócrates, Iscómaco, Agesilao y ambos Ciro tienen dicho rasgo en común. Esto lo retomaré en las Conclusiones.

Por lo tanto, congruente con su naturaleza de hombre de acción y conocedor de la problemática que aquejaba al cuerpo ecuestre, el veterano plantea modificaciones sustanciales y sólo recomienda aquellas que juzga útiles y, al mismo tiempo, realizables.<sup>546</sup> En efecto, Atenas pasaba por momentos críticos, pero el hijo de Grilo está convencido de que todavía es factible protegerla, por eso asigna a cada quien tareas específicas y promueve novedosas reformas, con la plena seguridad de que cada elemento involucrado cumplirá a cabalidad con sus deberes: el Consejo, el hiparco, los jefes de sección, cada soldado y caballo, incluso cada ciudadano apto para el servicio militar. Ante la ofensiva beocia, el jefe de los Diez Mil confía en que todos unirán esfuerzos para vencer al enemigo. Así pues, asume la defensa de su patria a través del mejoramiento de esta corporación militar y para ello necesita hombres realmente dispuestos a sacrificarse en aras de tan sublime fin, con una nueva actitud que denote su nobleza de alma; por tal motivo no le presta tanta atención a la alcurnia de sus reclutas ni a sus riquezas, sino a la disposición que tengan para realizar sus funciones.

Puesto que la educación militar desempeña un papel pedagógico fundamental, al inculcar a los *hippeis* diversas virtudes cuya incidencia social resulta por demás positiva, es evidente que el tipo de vida castrense constituye un paradigma para la sociedad civil. De este modo, el régimen militar colabora en la formación del buen ciudadano; pues, entre otras cosas, les enseña a los caballeros que todas sus acciones deben estar encaminadas al bien de la comunidad; en este sentido, ya no importa el hombre en tanto individuo, sino como parte de la colectividad (al modo de los espartanos y de la aristocracia persa).

Desde mi punto de vista, no es descabellado que el hiparco ideal deba ser ante todo un varón καλὸς κἀγαθός, que tenga que reunir en sí mismo la bondad y la belleza propias del hombre de bien que cumple con todas sus obligaciones de buen grado y que en su labor primordial se conduce con pericia y profesionalismo, quien aprovecha su καλοκάγαθία para la actividad que desempeña, y, por ende, la lleva a cabo del mejor modo posible, favorable y útil para todos.

Conocedor de que el ser humano aprende mediante el ejemplo y preocupado por despertar la conciencia cívica de los atenienses, que en esa época se mostraban apáticos hacia la fuerza ecuestre, en este tratado hípico-militar, este discípulo de Sócrates propone al hiparco como modelo de καλοκάγαθία. En mi opinión, tal personaje corresponde al prototipo de

<sup>546</sup> *Hipparch.*, V, 4: “Sin embargo, para que no se crea que yo recomiendo cosas imposibles, escribiré también cómo se podría realizar lo que se considera que es lo más difícil de esto”.

ciudadano bello y bueno, hombre vigoroso y valiente, disciplinado, que logra dominar sus pasiones.

Sostengo que el historiador se dirige a este oficial ateniense —en su calidad de jefe de la caballería— para exhortarlo a que él mismo ponga la muestra al desarrollar todas sus habilidades militares, a la par de las virtudes éticas, con la finalidad de que logre ser un *hombre perfecto*; porque sus obligaciones no se limitan estrictamente a la formación bélica de sus soldados, sino también tiene que inculcarles virtudes. En este sentido, únicamente si el hiparco demuestra con hechos que es el mejor en su área, que es congruente entre lo que piensa, lo que dice y lo que hace, y que en toda circunstancia mantiene un comportamiento virtuoso, será merecedor de la obediencia voluntaria de sus subordinados, quienes verán en él un digno ejemplo a seguir, ejerciendo así un importantísimo papel educativo. Lo anterior significa que dicho líder no sólo debe ser *καλὸς κἀγαθός* en teoría, sino también en la vida real.<sup>547</sup> En otras palabras, su *καλοκἀγαθία* lejos de ceñirse a sus intereses personales, tiene que incidir directamente en el bien de la comunidad, en este caso, en el bien de su regimiento y de su patria.

De manera que al imitar al hiparco, hombre *καλὸς κἀγαθός*, los soldados de caballería también llegarán a ser *bellos y buenos*, dado que Jenofonte estaba convencido de que “como sean los jefes, así se hacen los subordinados”.<sup>548</sup> A mi juicio, los *hippeis* serán ciudadanos ejemplares; porque están habituados a actuar en conjunto, a respetar las leyes y las órdenes, a ser leales, solidarios, virtuosos, pero, sobre todo, a tener en la más alta estima la salvaguarda y la gloria de Atenas.

Por eso, ante el peligro inminente de sufrir una invasión, urge que la *polis* funcione como una unidad en la que cada individuo asuma con responsabilidad el lugar que le toca dentro de ese orden existente. Cada quien debe apoyar y poner al servicio de la patria sus capacidades naturales, y desempeñarse en lo que es mejor, donde es más útil. En estas circunstancias se requiere de la experiencia y la pericia, así como de la puesta en práctica de todas las virtudes; porque el objetivo final es colectivo.

Luego de analizar esta obra, es posible deducir que para este caballero la competencia, el don de mando y primordialmente la *καλοκἀγαθία* constituyen el fundamento y la justificación de la autoridad; por eso, a través de la personalidad del hiparco ateniense el autor aplica este concepto al ámbito militar. Y puesto que dicha virtud sólo se puede aprender de quien la posee, si el hiparco es un varón *καλὸς κἀγαθός* y proyecta esto en cada palabra y acto suyo, despertará en su gente el ferviente deseo de convertirse en mejores soldados,

<sup>547</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 21-22. En cuanto a mí concierne, considero que dicho pasaje se refiere a la *καλοκἀγαθία* del hiparco enfocada al mejoramiento ético de sus subordinados.

<sup>548</sup> *Cyr.*, VIII, 8, 5.

en mejores personas y, principalmente, en mejores ciudadanos, siendo éste el postulado pedagógico esencial de Jenofonte.

Con base en lo expuesto hasta aquí, afirmo que la *Anábasis*, la *Ciropedia* y el *Agésilao* son obras de índole militar donde el estratega pone por escrito las cosas llevadas a la práctica durante varios enfrentamientos bélicos de los cuales tiene referencias o en los que también participó como soldado en servicio activo; mientras en el *Hiparco* expone la teoría ya depurada y perfeccionada.

A todas luces lo manifestado en torno a la conducta que el comandante de la caballería debe seguir con sus hombres, remite a varios personajes admirados por él —basta ver las coincidencias con Ciro el Joven y con Ciro el Viejo, con Agésilao y Clearco, o con Sócrates, por citar algunos ejemplos—; sin embargo, opino que es en la *Anábasis* donde se puede constatar que desde su juventud el propio Jenofonte adoptó y practicó las virtudes que luego aconseja al jefe de la caballería. Esto lo demostraré en las Conclusiones.

Capítulo IV  
JENOFONTE Y LA CONSOLIDACIÓN  
DE SU DOCTRINA DE *PAIDEIA*

Antes de proceder a las reflexiones finales, considero oportuno resumir los atributos esenciales de Sócrates, Iscómaco y del hiparco.

I. PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LOS TRES PERSONAJES ATENIENSES

SÓCRATES	ISCÓMACO	HIPARCO
<i>Virtudes relacionadas con las costumbres y la religión</i>		
Es piadoso: honra a los dioses, hace sacrificios y cree en las señales divinas	Es piadoso	Se distingue por honrar a las divinidades: realiza sacrificios, consulta a los dioses y jamás conduce a su ejército sin la venia divina. Sabe que en medio de la guerra las únicas aliadas son las deidades. Procura que las procesiones religiosas donde interviene la caballería sean lo más bellas y espectaculares posible
Practica y recomienda la <i>ἐγκράτεια</i> : es el más moderado ante los placeres, la bebida y la comida	Practica la moderación. Se levanta temprano y come frugalmente	Se domina a sí mismo y cuando todos duermen él permanece en vela para protegerlos
Era muy sencillo		Cuando tiene algún excedente se lo da a quien se haya distinguido en la batalla
Practica y aconseja el cuidado del cuerpo: promueve el ejercicio (sobre todo la danza) y la alimentación sana	Se mantiene en buenas condiciones físicas: se ejercita, pasea, camina, corre, practica equitación y come con moderación	Se mantiene en buenas condiciones. Es quien más practica y domina más los ejercicios hípico-militares. Es experto en el lanzamiento de jabalina y en cabalgar en todo tipo de terreno
Combatió como hoplita en Potidea, Delio y Amfípolis	Se entrena para la guerra	Se distingue por ser belicoso
Está a favor de la <i>φιλοπονία</i> . Censura la ociosidad y la negligencia, al recomendar la <i>ἐργασία</i> y la <i>ἐπιμέλεια</i>	No escatima esfuerzos para mejorar a su gente y para que sus labores agrícolas rindan excelentes resultados	Es capaz de soportar innumerables fatigas y les inculca a sus soldados esta virtud
	Procura mantener el orden, pues no hay nada más útil ni más bello que esto	Hace que impere el orden, principalmente en los momentos de mayor confusión

SÓCRATES	ISCÓMACO	HIPARCO
	Piensa que un buen jefe debe ser inteligente y valeroso	Es muy inteligente
		Es prudente
		Es precavido
		Es innovador
Prefiere la muerte antes que la vejez		
<i>Virtudes relacionadas con la política y la legalidad</i>		
Siempre respeta las leyes, incluso acata su condena a muerte	Evita incurrir en la ilegalidad	Respeto y hace cumplir la ley
Es justo	Trata de guiar a su gente hacia la justicia	Procura tratar a todos con justicia
Lejos de corromper a los jóvenes, los aparta de los vicios	No perjudica a nadie, trata de ayudar a todo el que puede	Cuida que su gestión sea más benévola, más gloriosa y más útil para él mismo, para sus amigos y para Atenas
Era útil a quienes lo trataban y convivir con él les hacía bien a quienes lo frecuentaban	Utiliza su fortuna para socorrer a sus amigos, para embellecer la <i>polis</i> y para honrar a los dioses. Al ser generoso, le enseña a su gente que sea leal y diligente	Vela por los intereses de su corporación: promueve las reformas necesarias y la defiende ante el Consejo
		Vigila y cuida que sus hombres tengan todo lo necesario, está al pendiente de ellos. Trata de evitar que haya bajas en su gente y en los equinos
Está a favor de la <i>φιλοτιμία</i>	Promueve y practica la <i>φιλοτιμία</i>	Aspira a la <i>φιλοτιμία</i> tanto a nivel personal como a nivel institucional
Sostiene que la sabiduría es el único fundamento de la autoridad y de la virtud política		
Promueve la pericia, pues está en contra de los ineptos e improvisados	Tiene don de mando, Iscómaco considera que éste es imprescindible en la agricultura, la política, la administración y la milicia	Tiene don de mando. Al demostrar en todo momento su pericia, el hiparco logra que sus hombres lo respeten como jefe
Nunca dio falso testimonio ni denunció a nadie	Denuncia a los que dañan a los demás	Denuncia ante el Consejo a aquellos ciudadanos que no quieren cumplir con su servicio militar en la caballería
Fomenta el cultivo de la amistad, a la que considera el don más preciado	Fomenta a sus amigos. Se gana la obediencia voluntaria de su gente	Procura fomentar la disposición amistosa y la obediencia voluntaria en todos sus soldados
Alenta el trato amable	Trata a su gente de manera benévola	Trata a su gente de forma benévola y amistosa
Incentiva la gratitud, pues la ingratitude equivale a la injusticia		

		Tiene conciencia histórica. Evoca las proezas de sus ancestros
Piensa que su incidencia en la política no radica en su participación directa en dicho ámbito, sino en capacitar al mayor número de personas para que lo hagan adecuadamente	De acuerdo con el hacendado, tiene un carácter digno de un rey el amo que con su sola presencia estimula a sus hombres y les infunde coraje, emulación y el deseo de ser los mejores	Desde que asume su nombramiento procura mandar de la manera más útil, más gloriosa y más benévola para él mismo, para sus allegados y para Atenas
<i>Virtudes relacionadas con la educación superior o profesionalización</i>		
Aunque nunca se asumió como un maestro, fomenta la emulación a través de su ejemplo	Sabe administrar correctamente lo que tiene y a las personas que dirige. Siempre pone el ejemplo	Es quien más domina todas las habilidades hípico-militares. También es un hábil táctico, buen estratega, experto en logística y hábil para tender emboscadas. En todo les pone el ejemplo a sus soldados
Es congruente entre lo que dice y lo que hace	Es congruente entre lo que dice y lo que hace	Es congruente entre lo que piensa, lo que dice y lo que hace
Sostiene que las virtudes se incrementan y reafirman gracias a la παιδεία y a la práctica	Está consciente de que para desarrollar las facultades más importantes se requiere educación, una buena disposición natural y la inspiración divina	Aprovecha las cualidades físicas de sus hombres y de los equinos para mejorarlos gracias al adiestramiento y a la práctica
No fomenta la codicia de sus alumnos	Inculca la honradez a sus hombres	Practica y fomenta la honradez
Cree que la sabiduría es sinónimo de justicia y prudencia	Educa a su gente, iniciando por su esposa; para que todos desempeñen adecuadamente sus funciones	Adiestra a su gente y a los equinos de modo que sean excelentes elementos de caballería. Los moldea
	De acuerdo con las cualidades de cada quien, les asigna una tarea específica y delega obligaciones	Como este líder se considera competente, no envidia a los demás, sino que aprovecha las cualidades de cada uno de sus hombres y los coloca donde son más útiles
Considera que los hombres, una vez educados, procuran la felicidad de su casa, de los demás hombres y de las ciudades	Según los méritos de las personas, les otorga premios o castigos, alabanzas o vituperios	Según los méritos de los soldados y de los caballos, les otorga premios o castigos
Le da mucha importancia al λόγος, instrumento para transmitir la experiencia propia, para educar y persuadir	Siempre ejercita su capacidad oratoria. Defiende una retórica de la verdad, ya que es incapaz de convertir en fuerte el argumento débil	Es un hábil orador, gracias a esto puede tranquilizar al Consejo, puede atemorizar a los jinetes o motivarlos según convenga, puede convencer a los jóvenes y a sus tutores para que se incorporen a la fuerza de caballería.
Cumple su palabra		Cada palabra suya está avalada por sus actos, no hace falsas promesas ni falsos juramentos
Siempre conversa sobre asuntos humanos		
Suele enamorarse de hombres de buen aspecto que aspiran a la virtud		

SÓCRATES	ISCÓMACO	HIPARCO
Practica y recomienda el γνῶθι σεαυτόν	Se conoce a sí mismo; por eso no se considera un varón καλὸς κἀγαθός	Se conoce a sí mismo y está consciente de las virtudes y defectos de su ejército, con base en esto trata de mejorarlo y de utilizarlo de la manera más adecuada
Aconseja dedicarse a la agricultura, debido a su gran valor educativo	Practica la agricultura, pues fomenta un carácter más noble	
Es un hombre καλὸς κἀγαθός, gracias a su ejemplo mejora a sus alumnos y los motiva para que aspiren a la καλοκάγαθία	Es un hombre καλὸς κἀγαθός	Aspira a ser un hombre perfecto (ἀποτετελεσμένον ἄνδρα εἶναι, es decir, καλὸς κἀγαθός)

A partir de este cuadro y de lo mencionado en el Capítulo III, es factible percibir en la obra del estratega una coherencia y recurrencia en los rasgos esenciales que delinean a sus protagonistas. Con base en esto sostengo que, en vez de características aisladas, el autor promueve una doctrina de *paideia* que, por el momento, tendría como principales exponentes a los tres atenienses estudiados en esta investigación. Si se traen a la memoria las influencias ideológicas experimentadas por Jenofonte, es posible observar que los atributos asignados al hiparco corresponden a cualidades ya destacadas por el escritor en otras composiciones. Al realizar una comparación entre los tres modelos, noto que el jefe de la caballería es uno de sus personajes mejor logrados, donde cristaliza su planteamiento pedagógico y permite que aflore libremente su propia personalidad de hombre de acción. Esto adquiere mayor relevancia puesto que el tratado sobre el *Hiparco* fue redactado por el autor poco antes de morir, por eso estimo que dicho prototipo sintetiza el pensamiento educativo del historiador y merece ser analizado con mayor cuidado.

A pesar de que Jenofonte no fundó una escuela y no tuvo discípulos, cabe señalar que su doctrina es una filosofía práctica, que a propósito deja de lado la teorización elevada, para concentrarse en asuntos concretos y reales; con el fin de proporcionar respuestas rápidas y asequibles que contribuyan a resolver los problemas de su tiempo. Luego de examinar varios textos suyos, considero que uno de los episodios más significativos en su vida y, por ende en su ideología, fue su incorporación al contingente mercenario de Ciro el Joven. Desde la primavera del 401 a. C. hasta marzo del 399 a. C., en que el veterano entregó las tropas al harmosta espartano Tibrón, transcurrieron los dos años más difíciles de su existencia. Vale agregar que, en efecto, tuvo un ejército valiente; pero integrado por hombres de la peor calaña, ambiciosos, intrigantes, oportunistas, desleales.

Si bien antes de abandonar Atenas el autor había manifestado una postura aristocrática y contraria al *demos*, afirmo que sus penalidades con los Diez Mil, su trato directo con gente de otras razas y su exilio fueron determinantes para que modificara su forma de pensar;

porque tuvo la valiosa oportunidad de observar y apreciar *in situ* otros modelos culturales, lo cual le llevó a cuestionar sus propias creencias y le ayudó a configurar su propia filosofía de vida. Al centrar la mirada en sus figuras clave, en este caso en Sócrates, Iscómaco y el hiparco, se puede apreciar que la *καλοκἀγαθία* es el hilo conductor de su doctrina de *παιδεία*. En una primera instancia se podría argumentar que la “suma de todas las virtudes” es exclusiva de los ciudadanos atenienses más acaudalados, y que es a ellos a quienes este militar dirige su planteamiento educativo; por mi parte, deseo enfatizar que él encuentra esta máxima virtud no sólo en Atenas, sino también en Esparta e incluso fuera de los confines griegos. De este modo, el veterano reconoce que existen seres excepcionales, dechados de virtud, en cualquier parte; porque la virtud no está supeditada a algún estrato social, ya que Sócrates es de extracción humilde, ni a un origen étnico particular, puesto que también los espartanos y los persas son *καλοὶ κἀγαθοί*.<sup>1</sup>

A mi juicio, cuando el general Clearco con cuatro estrategias fueron emboscados y decapitados por Tisafernes junto con veinte capitanes y doscientos soldados que también fueron abatidos,<sup>2</sup> Jenofonte se dio cuenta de lo importante que resulta que todos los hombres estén preparados para obedecer y al mismo tiempo para ejercer el mando según las circunstancias lo ameriten. Tras el asesinato de los principales líderes, el historiador sugiere a los restantes oficiales que se apresuren a sustituir a los fallecidos; pues sin jefes no puede realizarse nada aceptable ni grande, sobre todo en lo que a la guerra atañe. En ese duro momento la disciplina es la salvación.<sup>3</sup> De inmediato él en persona anima a sus compañeros para que sean valientes y estimulen a que lo sean sus subalternos.<sup>4</sup> Dado que los enemigos piensan que al apresar a los comandantes fácilmente pueden aniquilar a las tropas debido a la anarquía y a la indisciplina, Jenofonte, en su calidad de líder, recomienda que los nuevos jefes sean más diligentes y los soldados mucho más disciplinados y obedientes que antes. Para frustrar los planes del enemigo, exige con firmeza que se castigue a los desobedientes y que no se consienta a nadie ser cobarde; porque, al tomar dichas medidas, en lugar de uno el adversario verá a Diez Mil Clearcos.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Esto tiene cierta similitud con la postura de su contemporáneo Isócrates, quien sostenía que hay que llamar griegos a los partícipes de la educación griega, y no tanto a los que compartan la misma sangre; pues la raza no es lo más importante sino la inteligencia (cf. *Paneg.*, 50).

<sup>2</sup> Cf. *An.*, I, 5, 29-32. Cabe señalar que en una junta marcial previa, varios soldados opinaban que no acudirían al llamado de Tisafernes todos los capitanes y estrategias, porque no había que confiar en el persa.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, III, 1, 37-38. Los soldados eligen a Jenofonte como estrategia, en lugar de su ultimado amigo Próxeno de Beocia (cf. III, 1, 47).

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, III, 1, 44.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, III, 2, 29-31. A esto hay que añadir que los peligros comunes hacen que los soldados se lleven bien entre ellos y, en estas circunstancias cesan las envidias; de modo que los hombres alaban y aprecian más a sus compañeros, porque los consideran colaboradores para alcanzar el bien común (cf. *Cyr.*, III, 3, 10). Por su lado, Carlos García Gual observa que en una situación crítica, la camaradería de los guerreros se sobreponen

Por mi parte, estimo que esa cruenta experiencia fue decisiva para que el autor tomara plena conciencia de que, sin fijarse en el rango jerárquico, hay que educar y capacitar a todos los seres humanos para que cualquiera sea apto de ejercer el mando, principalmente en una situación extrema. Esto se percibe con claridad en el *Hiparco*, ya que el propio Jenofonte reconoce que la formación táctica propuesta por él le agrada, porque “todos los soldados de primera fila llegan a ser jefes. Y estos hombres, cuando son jefes, de algún modo entienden que a ellos mismos les conviene hacer algo valeroso que cuando son soldados rasos”.<sup>6</sup> En mi opinión, a causa de que el veterano promueve una meritocracia, los hombres se sienten motivados a perfeccionarse en todos los ámbitos; pues en cualquier instante tendrán la ocasión propicia para demostrar su verdadera valía y calidad humana, todo depende de que estén bien preparados.

Desde mi punto de vista, con fundamento en la etapa crucial que vivió como mercenario en tierras ignotas, al ver acéfala a la masa y al ejército inmerso en el caos, el historiador consolidó gran parte de su propuesta educativa; porque experimentó por sí mismo la validez y la eficacia de varios preceptos socráticos que más tarde recomienda al hiparco ateniense, en quien considero que él se ve reflejado, ya que tiene la encomienda de librar a Atenas de una invasión beocia y, para lograr esta hazaña, sólo dispone de un regimiento carente de entrenamiento adecuado y falta de una sólida formación moral. En esta coyuntura tan crítica, el comportamiento del dirigente marca la pauta a seguir en todos los aspectos, ahora más que nunca tiene que salir a la luz su naturaleza de varón καλὸς κἀγαθός. Este ambiente agitado y la temática hípico-militar le dan pie a Jenofonte para rememorar su actuación en Asia Menor y en las filas espartanas, a la vez que le permiten definir su ideal pedagógico.

Pero, de acuerdo con este escritor, ¿cuáles son las características primordiales que debe reunir un buen ciudadano? Para responder esta pregunta retomo los atributos comunes a los tres atenienses analizados en esta tesis y añado datos biográficos que muestran la conducta del propio historiador, con la intención de observar si acaso él siguió el paradigma que propone.

---

a las rivalidades y a los nacionalismos. Por encima de su procedencia local —espartanos, atenienses, beocios, tesalios, etcétera—, los griegos se sienten hermanados en una empresa militar común, frente a los bárbaros. El estudioso se pregunta hasta qué grado se intenta preludiar con este relato un ideal panhelénico (cf. Jenofonte, *Anábasis*, p. 25).

<sup>6</sup> Cf. *Hipparch.*, II, 6.

## II. JENOFONTE Y SU CONGRUENCIA CON SU PARADIGMA EDUCATIVO

*Virtudes relacionadas con las costumbres y la religión*

▪ ES MUY PIADOSO. Ya Diógenes Laercio describe a este militar como “perfecto imitador de Sócrates” también en las cosas religiosas.<sup>7</sup> En cuanto a mí concierne, considero que la piedad de Jenofonte era real. Él mismo demuestra con su vida que no basta con creer en los dioses, sino que hay que llevar a la práctica esta actitud piadosa. En la *Anábasis*, el ateniense, en su calidad de jefe militar, reconoce con franqueza su piedad religiosa ante la denuncia de Silano:

Yo, compañeros, ofrezco sacrificios, como veis, tantos como puedo, en beneficio vuestro y en el mío propio, *para tener acierto al hablar, al pensar y al realizar cuanto sea lo mejor y lo más conveniente para vosotros y para mí.* [...] Silano, el adivino, me respondió [...] que las entrañas de las víctimas eran favorables, pues él sabía, además, que yo no era un inexperto, porque presenciaba siempre los sacrificios. Dijo también que en las entrañas de las víctimas se manifestaba un engaño y conspiración contra mí, porque, como es natural, sabía que él mismo maquinaba calumniarme ante vosotros.<sup>8</sup>

Dicho pasaje demuestra que el autor practica los principios religiosos que trata de inculcar en el comandante de la caballería. Cabe recordar que su propio enlistamiento está regido por el oráculo de Delfos; más tarde, el historiador dice que la deidad a cuya protección debía encomendarse y que le había asignado el oráculo era Zeus Rey.<sup>9</sup>

El hijo de Grilo acude a los dioses cada vez que tiene que tomar una decisión muy importante como estratega: cuando todos los hombres deciden nombrar un jefe único, y muchos piensan en él, éste, indeciso en la conveniencia de aceptar tal responsabilidad, sacrifica dos víctimas a Zeus Rey, y éste le manifiesta que no debe pedir ni aceptar el mando;<sup>10</sup> el militar rechaza su nombramiento y les explica a los soldados el resultado del sacrificio.<sup>11</sup> Incluso al planear Jenofonte la conveniencia de fundar una ciudad, llama a Silano de Ambracia, adivino de Ciro, y hace un sacrificio.<sup>12</sup> Igualmente, cuando duda si debe apartarse del ejército junto con sus hombres, durante un sacrificio Heracles Conductor le dice que no se separe.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Cf. D. L., II, 56, 11.

<sup>8</sup> *An.*, V, 6, 28-29 (sigo la traducción de Gredos). Las cursivas son mías, cf. el paralelismo con *Hipparch.*, I, 1.

<sup>9</sup> Cf. *An.*, III, 1, 5-8, y VI, 1, 22.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, VI, 1, 22 y 24.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, VI, 1, 31.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, V, 6, 15-17.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, VI, 2, 15.

Repetidamente se presenta a sí mismo como sacrificante antes de una operación militar, a fin de determinar, a partir de las entrañas de las víctimas, si la operación tendría buen resultado o no.<sup>14</sup> Lo expuesto hasta aquí demuestra que su piedad forma parte de sus convicciones y experiencias personales, como él mismo lo declara:

Y si alguien ve esto con sorpresa: que con frecuencia se ha aconsejado el actuar con la ayuda divina, sepa bien que si a menudo se corre peligro, esto le causará menos extrañeza; y si considera que cuando hay guerra los enemigos traman asechanzas unos contra otros, pero rara vez saben cómo están las asechanzas.<sup>15</sup>

Para mí, el hecho de pedir que se tome muy en cuenta a las deidades al entablar un combate, lejos de implicar una derrota ineludible, indica que en cualquier situación el hombre tiene que ser piadoso, máxime durante un estallido bélico. Como el escritor afirma:

en tales circunstancias, no es posible encontrar a nadie a quien se le pueda pedir un consejo excepto a los dioses. Además, ellos saben todo [...]. Y es natural que prefieran aconsejar a estos que no sólo les preguntan qué conviene hacer cuando lo necesitan, sino que también en la prosperidad veneran a los dioses en la medida de sus posibilidades.<sup>16</sup>

Si se recuerda la biografía de Jenofonte, se podrá ver que se caracterizó por su piedad y por su habilidad para descifrar los presagios;<sup>17</sup> por consiguiente, de nuevo habla con conocimiento de causa. Esto se percibe en la *Ciropedia*, cuando Cambises enfatiza que el propio jefe debe saber interpretar las señales divinas con la finalidad de no depender de los adivinos y que éstos lo engañen; de este modo, al reconocer lo que los dioses mandan, podrá obedecerlos sin dilación.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Cf. *An.*, VI, 4, 12.

<sup>15</sup> *Hipparch.*, IX, 8.

<sup>16</sup> *Ibid.*, IX, 9. Acerca de esto, Isócrates también pensaba que la ofrenda más hermosa y el culto más importante para los dioses es que el líder se comporte como el mejor y el más justo; esto le agrada más a las deidades que los meros sacrificios (cf. *Ad Nic.*, 20).

<sup>17</sup> Conviene señalar que el historiador era “piadoso, amante de los sacrificios, experto en descifrarlos” (cf. *D. L.*, II, 56, 9-10). Sobre esto, en la *Anábasis* el autor da otras muestras de su piedad: ante las continuas insidias, a instancias de Jenofonte y con el apoyo de los adivinos, purifican el ejército (cf. *An.*, V, 7, 35). Alude a la importancia de cumplir los juramentos hechos ante los dioses (cf. *ibid.*, III, 1, 21). Él ofrenda su parte de diezmo a Apolo y la consagra en el tesoro de los atenienses en Delfos y, en Escilunte, ya desterrado, construyó un altar y un templo para la diosa Artemisa (cf. *ibid.*, V, 3, 4-13). Para retornar a Atenas y con el tiempo llegar a tener dinero, el adivino Euclides le aconseja que haga un sacrificio a Zeus Miliquio, al día siguiente realizó otro sacrificio y quemó unos lechones según la costumbre de sus padres, ante su resultado favorable, unos hombres aportan dinero para el ejército y le devuelven su caballo, pues lo había vendido al verse obligado por la necesidad (cf. *ibid.*, VII, 8, 3-5). Finalmente, al volver a Pérgamo, Jenofonte fue a saludar al dios. Para esto, los lacedemonios, los capitanes, los demás estrategas y los soldados acordaron darle una parte selecta del botín; de manera que incluso estaba en condiciones hasta de hacer un favor a otro (cf. *ibid.*, VII, 8, 23).

<sup>18</sup> Cf. *Cyr.*, I, 6, 2.

▪ PRACTICA Y PROMUEVE LA *ἐγκράτεια*. Para Jenofonte el dominio de sí mismo se manifiesta mejor en los actos, esta sola virtud permite conocer la verdadera libertad; sin embargo, lo que más le interesa al historiador son las consecuencias sociales que se derivan de ella, por eso es un requisito indispensable para el soldado, para el educador, para el esclavo, más todavía para el maestro y para el líder.<sup>19</sup> El hijo de Grilo confía en la ventaja que da el tolerar fríos y calores.<sup>20</sup> Cabe decir que él permanece en vela con tal de cuidar a sus soldados.<sup>21</sup> Argumenta frente a su ejército que soportaba el frío invernal y la nieve, la falta de comida, no competía por el favor de los efebos y no se emborrachaba.<sup>22</sup> De acuerdo con el autor ateniense, la *ἐγκράτεια* distinguía a los persas del resto de los pueblos, especialmente de los medos.<sup>23</sup> Jenofonte enfatiza esta cualidad, ya que es un fundamento del Estado y del poderío persa.<sup>24</sup>

▪ FOMENTA EL CUIDADO DEL CUERPO. En general, considera que el ejercicio y el sudor curten el cuerpo.<sup>25</sup> Preocupado por la formación del ciudadano, este escritor, al igual que Sócrates, estaba a favor del entrenamiento físico; porque, gracias a sus vivencias en la guerra, había constatado en persona las ventajas de tener un cuerpo en buenas condiciones. Esto es algo sumamente avalado por Jenofonte y su carrera militar. Por ende, si su maestro deploraba que el estado ateniense no se ocupara de los ejercicios marciales, el estratega no podía dejar de oponer a Esparta frente a Atenas. De allí su insistencia en que se duplique el adiestramiento físico de los soldados de caballería, sobre todo a nivel institucional.<sup>26</sup>

▪ MANTIENE Y FOMENTA EL ORDEN. A partir del caos que presencié en la expedición mercenaria, cuando los persas asesinaron a los principales líderes griegos, el historiador subraya la importancia de mantener el orden sobre todo en los momentos más apremiantes, para evitar caer en manos enemigas.<sup>27</sup> Durante su desempeño como estratega, obligado por las circunstancias, golpea a los soldados que no mantienen la formación que les asigna,<sup>28</sup> y también a los rezagados, porque se ponen en riesgo ellos mismos y a todos los demás.<sup>29</sup>

<sup>19</sup> Cf. J. Luccioni, *op. cit.*, p. 94.

<sup>20</sup> Cf. *An.*, III, 1, 23.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, VII, 6, 36.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, V, 8, 1-4.

<sup>23</sup> Cf. *Cyr.*, I, 2, 8, y 3, 4; IV, 5, 1; V, 2, 14-19. Ciro el Viejo dice de manera categórica que esta virtud es característica de los persas (cf. *ibid.*, IV, 1, 14-15).

<sup>24</sup> Al contrario de los medos, Ciro el Viejo subraya que los persas no fueron educados para vivir con lujos, sino que están habituados a la austeridad (cf. *ibid.*, IV, 5, 54). Para legitimar que gobiernen a otros pueblos, es preciso que los persas demuestren que los superan en esta virtud (cf. *ibid.*, VII, 5, 78). Entre otros factores, Jenofonte atribuye la decadencia de dicho imperio al abandono de la *ἐγκράτεια* (cf. *ibid.*, VIII, 8, 9-10).

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 8, 8.

<sup>26</sup> Cf. *Mem.*, I, 2, 4; I, 6, 7, y III, 5, 15-17. Cf. *Hipparch.*, I, 13.

<sup>27</sup> Cf. *Hipparch.*, VII, 9-10, y *An.*, III, 4, 19-23.

<sup>28</sup> Cf. *An.*, V, 8, 12-13.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, V, 8, 16.

▪ PRACTICA Y FOMENTA LA *FILOPONÍA*. La capacidad de soportar *πόνος* es una cualidad esencial para Jenofonte, quien era por naturaleza amante de las penalidades y del esfuerzo. En esto se identifica con Sócrates, por eso su énfasis en el *pónos* y en el ejercicio constante como método para alcanzar la virtud son elementos característicos de su obra. Cabe recordar que, a causa de su buen ánimo para superar las adversidades mediante el esfuerzo personal, el hijo de Grilo sirvió de inspiración al estoico Zenón de Citio.

Por lo que se refiere a su conducta, el veterano compartió con su gente muchas fatigas y peligros, aunque a veces no le correspondía hacerlo.<sup>30</sup> Él confía en la ventaja que da soportar fatigas.<sup>31</sup> En específico, el autor comenta que hay que ejercitarse en la marcha; de modo que puedan sobrellevar arduos trabajos militares.<sup>32</sup> Hay que mencionar que pensar que el éxito es la recompensa del esfuerzo, porque los dioses así lo dispusieron, no es otra cosa que la adaptación bélica de la moral socrática.<sup>33</sup>

▪ ES PRUDENTE Y PRECAVIDO. Al evocar la actitud temeraria que el militar demostró en sus años juveniles, que lo incitaba a perseguir a los enemigos sin reparar en las consecuencias de sus irreflexivos actos,<sup>34</sup> al final de su vida propone un equilibrio entre el valor y la osadía. A mi juicio, el jefe de los Diez Mil asimiló sus propios errores y ahora recomienda lo que la vida le ha hecho ver que es mejor. Esa amarga lección le enseñó que no se debe arriesgar la vida propia ni la de los soldados, a menos de que existan posibilidades reales de alcanzar el triunfo.<sup>35</sup>

▪ CEDE SU PARTE A LOS SOLDADOS QUE SE DISTINGUEN EN LA BATALLA. Es pertinente traer a colación que, cuando le piden a Jenofonte que tome su parte del botín, en lugar de hacerlo, solicita que con eso recompensen a los estrategas y capitanes que iban junto con él.<sup>36</sup>

▪ ES INNOVADOR. El historiador demuestra esta cualidad al componer obras sumamente especializadas, como *Sobre las rentas* o el *Hiparco*, en las cuales sugiere importantes reformas tanto en relación con las finanzas públicas, como con el cuerpo de caballería, por mencionar sólo algunos ejemplos. También innova al incursionar en nuevos géneros literarios, como la novela histórica.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, VII, 6, 36. Sobre esto, Ciro el Viejo decía que entre más trabajo cuesta conseguir los bienes, resultan más satisfactorios; pues el esfuerzo es una golosina para los hombres buenos (cf. *Cyr.*, VII, 5, 80).

<sup>31</sup> Cf. *An.*, III, 1, 23.

<sup>32</sup> Cf. *Hipparch.*, VIII, 2.

<sup>33</sup> Cf. J. Luccioni, *op. cit.*, p. 152. Ver también *Hipparch.*, VIII, 7, donde Jenofonte menciona que, tras una victoria militar, los dioses coronan a las ciudades con la felicidad.

<sup>34</sup> Cf. *An.*, III, 3, 11-14.

<sup>35</sup> Cf. *Cyr.*, I, 6, 44.

<sup>36</sup> Cf. *An.*, VII, 5, 3.

*Virtudes relacionadas con la política y la legalidad*

▪ ES RESPETUOSO DE LA LEY. Ante la disyuntiva de concederle mayor peso al νόμος o a la φύσις, en su manual hípico-militar Jenofonte se muestra cauto al respetar y exigir que se cumplan ambos; una muestra de ello es su interés en alcanzar el número de efectivos estipulados por la ley, tomando en cuenta no sólo la riqueza del recluta —requisito legal—, sino también su naturaleza propia, en especial su constitución física.<sup>37</sup>

▪ ES JUSTO. Principalmente en su calidad de jefe procuraba mantener una conducta justa. A modo de ejemplo conviene referir que, al ser calumniado por varios soldados, ante todo el ejército Jenofonte demuestra que a uno le pegó porque lo descubrió en el momento en que se disponía a enterrar vivo a un soldado enfermo cuyo cuidado le había encomendado;<sup>38</sup> así mismo, reconoce haber golpeado por indisciplinados a quienes abandonaban su lugar dentro de la formación y corrían delante para conseguir mayor botín que todos los demás,<sup>39</sup> y a los que se rezagaban e impedían que los otros siguieran avanzando, a algunos de estos les dio un puñetazo para que se apuraran y no los hiriera el enemigo.<sup>40</sup>

▪ PROCURA SER ÚTIL A LOS DEMÁS. Aunque los mercenarios intrigaban contra él y lo odiaban, no cejó en su empeño de salvarlos.<sup>41</sup> En mi opinión, esto tiene su paralelo con el motivo que le hace redactar el *Hiparco*, contribuir a la salvación de Atenas.

▪ PRACTICA Y FOMENTA LA *FILOTIMÍA*. En cuanto a su comportamiento en el campo de batalla, en la medida de sus posibilidades el oficial ateniense alababa y honraba a los valientes.<sup>42</sup>

Cabe aclarar que el afán de honores lleva implícito el sacrificio personal en aras del bien común, de allí que sea una virtud muy apreciada por su repercusión social. Desde mi punto de vista y de acuerdo con la personalidad de Jenofonte, el verdadero hombre tiene que estar dispuesto a sacrificar su vida en aras de un noble objetivo, como lo es la defensa de su patria. Siempre y cuando sea un ser humano cabal, la *polis* sabrá reconocer su heroicidad, tal como Atenas rindió homenaje a su hijo Grilo, muerto gloriosamente en combate. Conviene añadir que los Dióscuros Grilo y Diodoro habían recibido una educación espartana, y es factible que el propio estratega les inculcara este precepto a sus hijos; por eso el otrora

<sup>37</sup> Cf. *Hipparch.*, I, 10.

<sup>38</sup> Cf. *An.*, V, 8, 8-11.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, V, 8, 12-13.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, V, 8, 16.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, VII, 6, 31-35.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 8, 25-26. A propósito de esto, Isócrates aseveraba que los dirigentes deben cuidar que los mejores tengan honores (cf. *Ad Nic.*, 16), y agregaba que cada persona debe ser tratada y honrada conforme a sus merecimientos (cf. *Nic.*, 14).

mercenario se mantuvo sereno al enterarse de la muerte de su primogénito, y quedó en paz cuando le dijeron que falleció mientras luchaba valientemente.<sup>43</sup>

- CUIDA Y PROTEGE A SU GENTE. En su calidad de líder, Jenofonte está en todas partes para ayudar a los soldados, que lo llaman “padre” y “benefactor”, quiere salvarlos de la negligencia y del abandono. Es necesario agregar que su héroe favorito es Odiseo en el país de los lotófagos.<sup>44</sup>

- PROMUEVE LA GRATITUD Y LA DISPOSICIÓN AMISTOSA. El autor se muestra maravillado por el hecho de que los persas les enseñan a los niños a ser agradecidos. Con sorpresa afirma que

juzgan también por la acusación que más odio produce entre los hombres y que es menos objeto de juicio, la ingratitud; y, al niño de quien deciden que pudiendo demostrar agradecimiento no lo hace, también a éste le dan un fuerte castigo, pues piensan que los desagradecidos son los más negligentes respecto con los dioses, sus padres, su patria y sus amigos, y es opinión generalizada que a la ingratitud, sobre todo, acompaña la desvergüenza, pareciendo que ésta, a su vez, es la máxima guía para todos los actos inmorales.<sup>45</sup>

La importancia que tiene la “disposición amistosa”, entendida como gratitud, se deriva de las desagradables experiencias que Jenofonte vivió en Asia Menor, donde a menudo hizo frente a un ejército enfurecido gracias a las intrigas de algunos de sus propios hombres y hasta de un adivino de su mismo ejército.<sup>46</sup> Desde mi punto de vista, la decepción más grande por la ingratitud de su gente, la manifiesta cuando se defiende de las acusaciones por haber golpeado a varios de sus hombres, ante lo cual el militar observa con un dejo de tristeza:

<sup>43</sup> Cf. D. L., II, 54-55. Por su parte, Isócrates sostenía que hay que escoger una bella muerte en vez de una vida vergonzosa (cf. *Ad Nic.*, 36). El orador afirmaba que los hombres amantes de los honores y magnánimos prefieren el aplauso a los regalos y prefieren morir que vivir, anhelan fama más que vida, y hacen todo para dejar un recuerdo imperecedero de sí mismos (cf. *Evag.*, 3).

<sup>44</sup> Cf. *An.*, III, 2, 25. Sobre la actitud paternalista que debe caracterizar a los líderes, cabe señalar que el comportamiento de Agesilao era tal que los griegos de Asia Menor lo llamaban “padre y compañero” (cf. *Ag.*, I, 38). Por su parte, Ciro el Viejo decía que un buen gobernante es parecido a un buen padre; porque los padres cuidan que no les falte nada a sus hijos (cf. *Cyr.*, VIII, 1, 1). De acuerdo con Jenofonte, cuando murió este soberano los pueblos sometidos lo llamaban padre, lo cual demuestra que era un benefactor (cf. *ibid.*, VIII, 2, 9). Añade que Ciro honraba y cuidaba a sus súbditos como si fueran sus propios hijos y éstos lo reverenciaban como a un padre (cf. *ibid.*, VIII, 8, 1).

Al respecto, Isócrates decía que los dirigentes deben ser filántropos y amantes de su ciudad, deben procurar mandar al pueblo de manera afectuosa (cf. *Ad Nic.*, 15).

<sup>45</sup> *Cyr.*, I, 2, 7 (sigo la traducción de Gredos). Al igual que en el ámbito civil, la gratitud o disposición amistosa es un aspecto muy relevante en el ámbito marcial; porque si no existe, se tiende al divisionismo, a la deserción y, peor aún, a la traición.

<sup>46</sup> Cf. *An.*, V, 6, 28-33, donde se defiende de las injurias de Silano. De acuerdo con Leo Strauss, la ingratitud, pese a no ser ilegal es injusta, el hombre justo no perjudica a nadie y, además, ayuda a todo aquel que tiene tratos con él. Desde esta perspectiva ser justo equivale a ser benefactor (cf. L. Strauss, *Sobre la tiranía*, pp. 116-117).

Sin embargo [...] me sorprende que, si me enemisté con alguno de vosotros, lo recordéis y no lo calléis, y que, en cambio, si a alguno presté ayuda durante el invierno o lo aparté del enemigo, o a un enfermo o desvalido ayudé, nadie se acuerde de esto, como tampoco nadie recuerde las veces en que he alabado al que se conducía bien o he honrado en la medida de mis fuerzas, a los valientes. Sin embargo, es más hermoso, justo, piadoso y grato recordar los bienes que los males.<sup>47</sup>

Con estas palabras derrota a sus acusadores. Otra muestra de la alta estima en que tenía a la amistad en la milicia es cuando los lacedemonios van a buscar al ejército griego y Seutes les da una pésima referencia del estratega ateniense, al decir que “en lo demás no era malo, pero que era amigo de los soldados y, por este motivo, le iba peor”, lo cual les extrañó muchísimo a los espartanos.<sup>48</sup> En otra ocasión, una vez reunido el ejército mercenario, un hombre se quejó de Jenofonte y lo culpó de haberlos obligado a las penalidades de la travesía y de enriquecerse a sus expensas, incluso pidió que fuera lapidado y castigado por esos males, todo esto ante los enviados espartanos.<sup>49</sup> Sin embargo, a través de un largo discurso el oficial realizó su defensa<sup>50</sup> al manifestar honestamente su tristeza ante la ingratitud de sus tropas, y exclamar: “todo puede esperarse del género humano, puesto que yo soy acusado ahora por vosotros de algo que considero en conciencia como la mejor prueba de mi buena voluntad hacia vosotros”.<sup>51</sup> Luego añadió que le daban la impresión de ser absolutamente ignorantes o demasiado ingratos.<sup>52</sup> Entre otras cosas, les recuerda a sus hombres que ahora tienen la gloria de haber vencido a los tracios contra quienes emprendieron su expedición, que lo calumnian, que siempre los ha defendido, a pesar de sus muestras de odio hacia él, a quienes ni siquiera en este momento crítico renuncia a hacerles el bien que esté a su alcance.<sup>53</sup> Concluye al aseverar que si ejecutan lo que piensan, habrán matado a un hombre que ha velado muchas noches por ellos, que ha compartido con sus soldados muchas fatigas y peligros, cuando le tocaba y cuando no, y que cuando los dioses eran propicios ha levantado muchos trofeos de los bárbaros, y ha luchado con tesón entre ellos.<sup>54</sup> Por último, agrega: “Ciertamente no ocurría lo mismo cuando estabais en dificultades, ¡oh prodigios de memoria!, sino que incluso me llamabais padre y me prometíais tenerme siempre presente como bienhechor”.<sup>55</sup> Ante tan acalorado debate, los dos legados lacedemonios defienden

<sup>47</sup> *An.*, V, 8, 25-26 (sigo la traducción de Gredos).

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, VII, 6, 3-4.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, VII, 6, 9-10.

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, VII, 6, 11-38.

<sup>51</sup> *Ibid.*, VII, 6, 11 (sigo la traducción de Gredos).

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, VII, 6, 23.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, VII, 6, 31-35.

<sup>54</sup> Cf. *ibid.*, VII, 6, 36.

<sup>55</sup> *Ibid.*, VII, 6, 38 (sigo la traducción de Gredos).

a Jenofonte, al reconocer que el único defecto que Seutes le vio fue el que era demasiado amigo de los soldados.<sup>56</sup>

▪ FOMENTA LA OBEDIENCIA VOLUNTARIA. En mi opinión, su trato directo con el general Clearco le permitió darse cuenta de que ni siquiera en la milicia conviene aplicar siempre mano dura, pues el lacedemonio conseguía infundir en los presentes la idea de que había que obedecerlo, y lo lograba con la firmeza de su carácter. Tenía un aspecto que infundía temor y voz áspera; castigaba siempre con rigor y era a veces colérico, hasta el grado de que en ocasiones se arrepentía. Castigaba por convicción, porque consideraba que de nada sirve un ejército indisciplinado. Creía que los soldados debían temer más a su jefe que a los enemigos, para que al punto lo obedecieran. En las circunstancias adversas siempre lo elegían los soldados, ya que su rostro se tornaba sereno y su severidad se convertía en firmeza ante el contrario. En tales momentos lo veían como su salvación más que como objeto de temor; pero, pasado el peligro, muchos lo abandonaban, porque no tenía atractivo y siempre era duro y cruel.<sup>57</sup> Nunca tenía personas que lo siguieran por amistad o por simpatía.<sup>58</sup> Sabía hacerse obedecer sin miramientos por quienes se veían obligados a estar bajo sus órdenes. Tenía arrojo frente a los enemigos, y el temor de ser castigados por él hacía que sus hombres fueran disciplinados. Éstas eran sus cualidades de jefe.<sup>59</sup> El hijo de Grilo dice claramente que Clearco, modelo de educación espartana, “ejercía el mando llevando en la mano izquierda la lanza y en la derecha un bastón. Y si le parecía que alguno [...] era perezoso, lo sacaba aparte y le daba los golpes que merecía”.<sup>60</sup>

En contraste con la férrea personalidad del general estaba el delicado Próximo de Beocia, el amigo de Jenofonte que lo invitó a unirse a la expedición; dicho estratega tenía treinta años cuando lo mataron y había sido alumno de Gorgias de Leontino, por lo que representaba la educación sofisticada. Acerca de su carácter, era muy suave en el trato con los mercenarios, tenía modales muy refinados, era capaz de mandar a hombres de categoría; pero no podía infundir en sus soldados ni respeto ni temor a su persona, pues él los respetaba más que ellos a él, quienes incluso conspiraban en su contra y pensaban que era fácil de manipular.<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, VII, 6, 39. Otras alusiones a la amistad se encuentran en *ibid.*, VII, 7, 40-42, donde expresa que “para un hombre, sobre todo si es jefe, no hay bien más hermoso ni más espléndido que virtud, justicia y generosidad. Pues quien posee estas cualidades es rico, porque tiene muchos amigos; es rico, además, porque otros quieren llegar a ser sus amigos también y, si triunfa, tiene personas para compartir su satisfacción, y, si fracasa, no le falta quien le ayude”. Por último, piensa que todos los hombres creen que se debe demostrar afecto a la persona de la que reciben bienes (cf. *ibid.*, VII, 7, 46).

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, II, 6, 12.

<sup>58</sup> Cf. *ibid.*, II, 6, 13. Por el contrario, Jenofonte destaca a cada momento la importancia de tratar bien a los soldados e incluso recomienda ganarse su aprecio.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, II, 6, 6-15.

<sup>60</sup> *Ibid.*, II, 3, 10 (sigo la traducción de Gredos).

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, II, 6, 18-20.

En mi opinión, al ver que ninguna de las dos conductas arriba señaladas eran adecuadas, el ateniense aprende de sus vivencias y propone una actitud intermedia, más apegada a la realidad. El autor ejemplifica un modelo de educación socrática: al igual que su maestro, considera que es mejor ganarse a los hombres mediante la benevolencia y el ejemplo, demostrando en todo momento su pericia y don de mando, con amistad. De allí que para él la obediencia no carezca de valor si, más que el resultado de la violencia, es un acto voluntario.<sup>62</sup> A través de *Ciro el Viejo*, el historiador reconoce que la fidelidad no es una cualidad innata en el ser humano, por eso el soberano recomienda a su hijo rodearse de gente fiel ganándose la no con violencia, sino mediante la generosidad.<sup>63</sup> El noble persa sostiene que es indispensable que los subalternos vean a su jefe como amigo y no como adversario, de manera que no envidien sus éxitos ni lo traicionen en los fracasos;<sup>64</sup> el que un líder se enoje al mismo tiempo con toda su gente es un grave error, ya que al infundir terror a muchos se atrae muchas enemistades y, al enojarse con todos, es lógico que ellos se unan para conjurar contra él.<sup>65</sup>

En suma, el escritor sostiene que, si bien el castigo es el recurso adecuado para hacerse obedecer a la fuerza, hay un modo más rápido y efectivo para ganarse la obediencia voluntaria: los hombres obedecen sumamente gustosos a quien consideran más diestro que ellos.<sup>66</sup> Pero cuando creen que por obedecer van a recibir algún mal, ni ceden con castigos ni se dejan arrastrar por regalos, pues nadie recibe voluntariamente regalos para su desgracia.<sup>67</sup>

▪ **PLANTEA QUE PARA SABER MANDAR, ANTES ES NECESARIO SABER OBEDECER.** El propio Jenofonte da muestras de esto, porque al ver al contingente desmembrado y sin jefes, se ofrece para lo que los demás consideren más oportuno: ya sea para obedecer o para mandar.<sup>68</sup> De acuerdo con el autor, los persas se distinguen por su obediencia y por su respeto no sólo hacia sus dirigentes, sino también hacia las personas mayores. *Ciro el Viejo* sobresalía por obedecer las órdenes de sus superiores;<sup>69</sup> decía que hay que obedecer y saber mandar cuando a uno le corresponda y lo mejor es obedecer voluntariamente, en esto se

<sup>62</sup> Cf. *Mem.*, III, 3, 9, e *Hipparch*, todo el libro VI.

<sup>63</sup> Cf. *Cyr.*, VIII, 7, 13.

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, II, 4, 10.

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, V, 5, 11.

<sup>66</sup> Cf. *ibid.*, I, 6, 21. El autor añade que quien sólo se preocupa por aparentar su destreza, termina por demostrar que es un fanfarrón (cf. *ibid.*, I, 6, 23).

<sup>67</sup> Cf. *idem.*

<sup>68</sup> Cf. *An.*, III, 1, 25.

<sup>69</sup> Cf. *Cyr.*, II, 4, 6. Desde pequeño *Ciro el Viejo* aprendió a obedecer, con los maestros es lo mismo, al siempre tener jefes igual, y las leyes enseñan a gobernar y a ser gobernados (cf. *ibid.*, I, 6, 20). Jenofonte asevera que los niños persas aprenden a mandar y obedecer (cf. *An.*, I, 9, 4).

Al respecto, en uno de sus discursos Isócrates comenta que Nicocles, hijo del rey Evágoras, recomienda a sus súbditos que les enseñen a sus hijos a obedecer; porque si aprenden a obedecer bien, podrán mandar a muchos (cf. *Isoc.*, *Nic.*, 57).

distingue un hombre libre de un esclavo.<sup>70</sup> Ante sus hijos, este soberano afirma que en su patria lo educaron para cederles el paso, el asiento y la palabra a los mayores; de igual forma él les inculcó a sus hijos que honraran a los ancianos y que recibieran honores de los muchachos.<sup>71</sup> Cabe agregar que Ciro el Joven era el más respetuoso de los de su edad y obedecía mejor a los ancianos que sus compañeros de condición inferior.<sup>72</sup>

Viene al caso recordar que, en boca de Pericles hijo, el jefe de los Diez Mil se queja de que los atenienses ya no respetan a los ancianos, ni siquiera a sus propios padres;<sup>73</sup> por eso se queda impactado al observar la conducta persa.

▪ TIENE DON DE MANDO Y ES PERITO EN SU ÁREA. Jenofonte esboza a menudo que se obedece con agrado a personas más competentes, porque se juzga que ellas saben lo que es bueno para la comunidad; así se convierte en un principio aplicado al arte militar y al arte político.<sup>74</sup> Este aspecto es muy importante para el estratega ateniense; pues, por sus duras experiencias durante su incursión a Asia Menor, le consta que esto repercute directamente en las insidias y traiciones a las que principalmente los jefes están expuestos.

Al igual que el filósofo ágrafo, el militar creía en la necesidad de los conocimientos técnicos, en la competencia.<sup>75</sup> Para él, fingir que se tenían conocimientos equivalía a arriesgarse a ser cubierto de vergüenza y en seguida, consecuencia más grave, hacer daño a quienes se persuadió. Jenofonte detesta a los charlatanes y está en contra de la gente incompetente e improvisada. Lejos de eso, desea sinceramente que en cada área se estudie, se ejercite y se hagan bien las cosas, sea la caza, la agricultura, la equitación, la milicia o la política; por eso su obra tiene con frecuencia un tono didáctico. Opino que porque se sabe experto en la materia compone tratados altamente especializados como *Económico*, *Sobre la equitación* y el *Hiparco*, entre otros.

El Sócrates jenofónico asevera que “quienquiera que sea el que mande, si conoce lo que tiene que saber y es capaz de poner los medios, será un buen jefe, tanto si tiene que mandar un coro, una casa, una ciudad o una guerra”;<sup>76</sup> añade que los verdaderos reyes y los ver-

<sup>70</sup> Cf. *Cyr.*, VIII, 1, 4.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 7, 10. En su lecho de muerte les pide a sus hijos que respeten a todo el género humano (ἀνθρώπων τὸ πᾶν γένος) (cf. *ibid.*, VIII, 7, 23).

<sup>72</sup> Cf. *An.*, I, 9, 5.

<sup>73</sup> Cf. *Mem.*, III, 5, 15.

<sup>74</sup> Acerca de la competencia, cf. *ibid.*, III, 1, 2-3; III, 4, 6, y III, 3, 9.

<sup>75</sup> Para ideas similares, cf. *ibid.*, I, 7, 1 ss., e *Hipparch.*, IV, 6. Viene al caso recordar que Diógenes Laercio describe al historiador como un hombre completamente bueno en distintas cosas: destacaba en la caza, los caballos, sobresalía por ser buen táctico y perfecto émulo de Sócrates, etcétera (cf. D. L., II, 56).

La convicción de que para ocupar un cargo importante, como el de estratega o hiparco, sea indispensable el conjunto de una serie de cualidades, pero sobre todo la competencia, es un concepto propio de la enseñanza socrática (cf. Senofonte, *op. cit.*, p. XXIX).

<sup>76</sup> *Mem.*, III, 4, 6 (sigo la traducción de Gredos). Ciro el Viejo consideraba que eran semejantes los oficios del buen pastor y del buen rey, pues el pastor debe sacar provecho del ganado asegurando su felicidad,

daderos jefes no son aquellos que han obtenido por suerte o por violencia o con engaño su puesto, sino aquellos que saben mandar.<sup>77</sup> Por su parte, al referirse a Ciro el Viejo, el autor sostiene que para nada conviene que el gobernante sea peor que los gobernados y que sólo quien supera a sus súbditos puede acceder al poder.<sup>78</sup>

- TIENE CONCIENCIA HISTÓRICA. Considero que el hecho de que el hijo de Grilo rememore el pasado no se debe nada más a su inclinación particular por la historia, sino que responde a un interés genuino en aprender del pasado; pues él en persona comprobó que el recuerdo de las victorias alcanzadas o el comportamiento de algunos héroes ha bastado muchas veces para animar a los soldados o para extraer valiosas enseñanzas.<sup>79</sup> El historiador se muestra hábil cuando para exhortar a sus hombres trae a la memoria sucesos de antaño, por ejemplo, al evocar el valor de los ancestros y el favor divino, alude a la Guerra del Peloponeso, a Salamina, Platea y Cícale.<sup>80</sup> De igual forma rememora la pujanza de los espartanos demostrada con el sometimiento de Atenas.<sup>81</sup> Cabe señalar que, antes de morir, Ciro el Viejo les recomienda a sus hijos que extraigan lecciones del pasado, ya que ésta es la mejor enseñanza.<sup>82</sup>

Viene al caso referir que Jenofonte decidió darle continuidad a la magnífica obra de Tucídides, por eso compuso las *Helénicas*.

#### *Virtudes relacionadas con la educación superior o profesionalización*

- ESTÁ A FAVOR DE LA PROFESIONALIZACIÓN. Debido a que el militar vivió en una época muy caótica, donde por lo común personas incompetentes e improvisadas ocupaban altos mandos, declara que es preciso que quien se dedica al trabajo más especializado tenga la obligación de realizarlo mejor que todos los demás.<sup>83</sup>

---

mientras que el rey tiene que sacar provecho de ciudades y hombres asegurando su felicidad (cf. *Cyr.*, VIII, 2, 14).

<sup>77</sup> Cf. *Mem.*, III, 9, 10 ss. Cabe agregar que Isócrates también pensaba que es vergonzoso que los peores manden a los mejores y que los más ignorantes dirijan a los más inteligentes (cf. *Ad Nic.*, 14).

<sup>78</sup> Cf. respectivamente *Cyr.*, VII, 5, 83, y VIII, 1, 37.

<sup>79</sup> Cf. *Hipparch.*, VII, 3 y 4. Por su parte, el hiparco de Jenofonte es un individuo atento a las enseñanzas de la historia y presto a valorar la experiencia personal (cf. S. Salomone, art. cit., p. 204).

<sup>80</sup> Cf. *An.*, III, 2, 11-13.

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*, III, 2, 29-31. Ver así mismo *Mem.*, III, 5, 3: “También en cuanto a hazañas gloriosas de los atepasados: nadie las tiene más grandes ni en mayor número que los atenienses. Estimulados por este recuerdo, se sienten incitados hacia la virtud y a comportarse como valientes” (sigo la traducción de Gredos).

<sup>82</sup> Cf. *Cyr.*, VIII, 7, 24. Para el orador Isócrates también era muy relevante la conciencia histórica: decía que hay que analizar los acontecimientos y sus consecuencias, tanto para los particulares como para los dirigentes; porque, al recordar el pasado, se podrán tomar mejores decisiones en el futuro (cf. *Ad Nic.*, 35).

<sup>83</sup> Cf. *Cyr.*, VIII, 2, 5.

▪ **ES BUEN ESTRATEGA.** En cuanto lo nombran estratega de inmediato dispone tácticamente al ejército mercenario para que el enemigo no los vuelva a sorprender.<sup>84</sup> Es preciso agregar que su excelente desempeño con los Diez Mil y la proeza realizada en tierras hasta entonces ignotas, hicieron que jefes geniales como Filipo II y Alejandro Magno lo tomaran como obligado punto de referencia.

▪ **RECORRE A LOS ARDIDES.** A partir de sus vivencias, Jenofonte recomienda aparentar que las tropas son más o menos numerosas, según convenga.<sup>85</sup> Con el objetivo de tener las menores bajas posibles y capturar más adversarios, indica una serie de trucos, hace una defensa del uso de estratagemas en el ámbito militar y da ejemplos.<sup>86</sup> Cabe señalar que la utilización del engaño y los ardides le atrajo a Jenofonte el recelo de los atenienses, quienes veían en esto una falta de ética por parte de los *hippeis*; pues consideraban que su conducta tramposa no se limitaba al campo de batalla, sino que los caballeros se comportaban así incluso con sus propios conciudadanos. En este sentido, pienso que el autor también medita en la utilidad y el bien de la *polis* cuando recomienda al hiparco que eche mano de los ardides y disfrace, según sea conveniente, el número de efectivos con los que cuenta; porque todo lo hace con miras a lograr la victoria.

▪ **SE CONOCE A SÍ MISMO.** El hijo de Grilo adopta este principio socrático no sólo en la teoría sino también en la práctica; ya que su obra prueba que se conoce bien, que se da cuenta exacta de sus cualidades y de sus defectos, y que ha intentado superar estos últimos.<sup>87</sup> En cuanto a su actuación como líder, el joven Jenofonte hace gala de esta virtud, porque, como “se conoce a sí mismo”, sabe que tiene la capacidad para sacar a los Diez Mil adelante; por eso se ofrece de manera voluntaria para obedecer o para mandar, pues considera que está en plenitud de facultades para lograr semejante empresa.<sup>88</sup> De igual modo, es pertinente recordar que, tras una batalla, él observa cuidadosamente los puntos débiles de su propio ejército, por ejemplo, su carencia de honderos y jinetes;<sup>89</sup> en consecuencia toma las medidas necesarias para subsanar dichos aspectos.<sup>90</sup>

<sup>84</sup> Cf. *An.*, III, 2, 36-37. Para mayores detalles acerca de su actuación como oficial, cf. su relato sobre la expedición mercenaria en Asia Menor. El biógrafo Diógenes Laercio asegura que el historiador era un buen táctico (cf. *D. L.*, II, 56).

<sup>85</sup> Cf. *Hipparch.*, V, 2-3.

<sup>86</sup> Cf. *ibid.*, V, 5-8 y 9-13.

<sup>87</sup> Cf. *An.*, III, 3, 11-14, e *Hipparch.*, IV, 13. Ver también *Cyr.*, I, 6, 44. Al respecto, hay que decir que conocer los límites del propio poder también constituye una señal de autodomínio, y “este saber de sí es el verdadero resorte desde el cual se encumbra el buen cometido de la acción pública” (D. Morales T., art. cit., p. 322). Conviene mencionar que Isócrates de igual forma alude directamente a la máxima délfica γνῶθι σεαυτόν (cf. *Panath.*, 230).

<sup>88</sup> Cf. *An.*, III, 1, 25.

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*, III, 3, 15.

<sup>90</sup> Cf. *ibid.*, III, 3, 16-20.

Desde mi punto de vista, este mismo espíritu lo impulsa a componer el *Hiparco*, porque confía en su pericia y en su capacidad para auxiliar a Atenas en el ámbito donde él tiene más experiencia que los demás y es una autoridad.

▪ ES CONGRUENTE ENTRE LO QUE PIENSA, LO QUE DICE Y LO QUE HACE. Estimo prudente precisar que, tanto en la *Anábasis* como en el *Hiparco*, el autor aclara que hay que encomendarse a los dioses para que lo ayuden a uno a pensar, a decir y hacer lo mejor para uno mismo y para los demás.<sup>91</sup> En torno a esto, el oficial ateniense se gana alabanzas por lo que “dice y hace”.<sup>92</sup> Al respecto, no sé hasta qué grado esta idea o, mejor dicho, su principio de pensar bien, hablar bien y actuar bien sea otra reminiscencia persa; puesto que “el que ha pensado bien, ha hablado bien y ha obrado bien es Asha-Van, [...] es el hombre de bien que cumple escrupulosamente los deberes de Ahura-Mazdah, [...] es el fiel, el santo, el justo, el observador de la ley en todos sus aspectos”.<sup>93</sup>

Por experiencia propia el estratega sabe que para tener autoridad moral sobre los demás es muy importante ser coherente entre lo que uno piensa, lo que uno dice y lo que uno hace; de manera que para exigir algo uno mismo tiene que ser capaz de hacer esto que pide a los otros; aunque ser coherente resulta muy complicado, Jenofonte, a través de su vida y obra, demuestra que se puede lograr y que es una de las máximas virtudes.<sup>94</sup>

▪ PONE EL EJEMPLO. En relación con esto, considero que el comportamiento de Sócrates y el modelo persa fueron determinantes para que Jenofonte adoptara como propio, desde temprana edad, este precepto, al cual se mantuvo fiel a lo largo de toda su vida y cuya presencia es posible detectar en su producción literaria. Desde esta perspectiva, el historiador se inspira en el filósofo ágrafo quien, no conforme con predicar las virtudes, las practicaba ante los ojos de todos y era un ejemplo viviente. Del mismo modo, al establecer contacto con los persas, el estratega se enteró de que, con base en el ejemplo cotidiano de los mayores, los niños de dicho pueblo aprenden la templanza, aprenden a obedecer a sus jefes y les inculcan la sobriedad en la comida y en la bebida, lo cual reafirman los pequeños al observar la conducta de los adultos.<sup>95</sup> Es necesario mencionar que Ciro el Viejo decía que si él mismo no procuraba ser como debía no podría pedirle a su gente que llevaran a cabo

<sup>91</sup> Cf. *ibid.*, V, 6, 28, e *Hipparch.*, I, 1.

<sup>92</sup> Cf. *An.*, III, 1, 45. A propósito de la congruencia, Eunapio afirma que el historiador fue el único de los filósofos que engalanó la filosofía tanto con palabras como con actos, agrega que al mismo tiempo que se preocupó por fomentar a través de sus escritos las virtudes morales él mismo se distinguió al practicarlas (cf. *VS*, I, 1, 1).

<sup>93</sup> M. A. Galino, *op. cit.*, pp. 85-86.

<sup>94</sup> Isócrates estaba de acuerdo en que el líder debe igualar siempre sus palabras con sus obras, para equivocarse lo menos posible (cf. *Ad Nic.*, 33). El orador menciona que el rey chipriota Evágoras procuraba que sus actos fueran coherentes con sus palabras (cf. *Isoc.*, *Evag.*, 44).

<sup>95</sup> Cf. *Cyr.*, I, 2, 8.

actos nobles.<sup>96</sup> Este persa les dice claramente a sus hombres que él les exige que realicen aquello que él mismo hace; y añade que, así como él los exhorta a imitarlo, sus subalternos también deben enseñar a los que depende de ellos a emularlos.<sup>97</sup>

En mi opinión, el autor comprobó la efectividad de esto cuando él mismo ejerció el mando; de ahí que poner el ejemplo sea un deber imperioso para cualquier persona que desee sobresalir en algo. Al acordarse de la expedición de los Diez Mil, el veterano asevera que, sin importar el rango, los jefes deben destacar sobre sus soldados; pues cuando hay guerra es un mérito ser más valientes que la masa, ser los primeros en deliberar y en esforzarse por ellos.<sup>98</sup> Sobre ejemplos concretos donde el escritor pone la muestra con sus acciones menciono únicamente algunos: cuando ordena a los soldados que sigan avanzando y uno de ellos se niega porque no están en igualdad de condiciones, el hijo de Grilo desmonta y encabeza la marcha a pie.<sup>99</sup> En otra ocasión, dado que los hombres no querían levantarse por la pereza que les causaba la nevada, “Jenofonte tuvo la osadía de levantarse desnudo y ponerse a partir leña”, gracias a eso los mercenarios lo siguieron.<sup>100</sup> Desde mi punto de vista, ejemplifica el acatamiento de lo que la colectividad juzga conveniente, al abandonar el proyecto de fundar una ciudad y optar por el regreso a Grecia.<sup>101</sup>

▪ ES UN HÁBIL ORADOR. El autor muestra sus dotes de orador sobre todo en situaciones desesperadas, como antes de que lo eligieran uno de los jefes de los Diez Mil.<sup>102</sup> Ante las insidias del adivino Silano y el enardecimiento de sus tropas, responde de manera ecuánime y conciliadora, consiguiendo ser absuelto.<sup>103</sup> Al refutar las intrigas de Neón, lugarteniente de Quirisofa, sus principales argumentos son su *sinceridad* para con sus soldados y que permite hablar a cualquiera que tenga algo que contribuya al beneficio común.<sup>104</sup> En todos los casos condenan a los culpables y exoneran a Jenofonte. Por mi parte, veo que el escritor

<sup>96</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 1, 12. Para incitar a los demás hacia las acciones hermosas, él mismo se esforzaba por mostrarse a sus súbditos como el hombre más virtuoso del mundo (cf. *ibid.*, VIII, 1, 21). Sobre todo como soberano, Ciro se esmeraba en practicar la templanza y la continencia, para así estimular a sus hombres a imitarlo; de manera que parecía que su gente vivía bellamente (cf. *ibid.*, VIII, 1, 30-33).

<sup>97</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 6, 13.

<sup>98</sup> Cf. *An.*, III, 1, 37.

<sup>99</sup> Cf. *ibid.*, III, 4, 46-49.

<sup>100</sup> Cf. *ibid.*, IV, 4, 12 (sigo la traducción de Gredos).

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, V, 6, 33.

<sup>102</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 1, 15-25, y III, 1, 35-44. Para ver un discurso tras ser electo, cf. *ibid.*, III, 2, 34-39. Conviene advertir que Jenofonte le concede mucha importancia al *λόγος*, que debe entenderse en su sentido amplio como la capacidad de pensar, el poder expresarse, ser capaz de comunicarse y lograr convencer. Cabe señalar que, desde el punto de vista socrático, la palabra era considerada necesaria y fundamental no para convencer o engañar, sino para comunicar la experiencia propia y la educación (cf. S. Salomone, art. cit., p. 199).

<sup>103</sup> Cf. *An.*, V, 6, 28-33.

<sup>104</sup> Cf. *ibid.*, V, 7, 5-12; prosigue su defensa en V, 7, 5-34.

trató de practicar una retórica de la verdad; al respecto, conviene decir que la mentira es la falta más aborrecible entre los persas.<sup>105</sup>

Otro discurso sumamente sincero y emotivo es el de su defensa ante la acusación de golpear a sus hombres.<sup>106</sup> La siguiente cita indica como exhortaba Jenofonte a su gente antes del ataque: “Soldados, recordad en cuántas batallas habéis vencido con la ayuda de los dioses atacando frontalmente y cuáles son los sufrimientos de quienes huyen de los enemigos, y considerad también que estamos a las puertas de Grecia. Seguid a Heracles Conductor y animaos mutuamente llamándoos por vuestros nombres. Es, efectivamente grato *decir y hacer* ahora algo arriesgado y bello que deje recuerdo de uno mismo entre quienes se quiere”.<sup>107</sup>

▪ CUMPLE SU PALABRA. Otro eco socrático es la idea de respetar la palabra dada y cumplir las promesas.<sup>108</sup> Esto es muy importante, porque quien siempre practica la verdad puede conseguir más a través de sus palabras que por la fuerza. Y si quiere hacer entrar en razón a cualquiera, sus amenazas resultan más efectivas que el castigo inmediato de otros; y si tal hombre realiza una promesa, obtiene lo que desea, pues su palabra es una excelente garantía. El historiador afirma: “sé que las palabras de las personas que no merecen confianza van y vienen sin rumbo vanas, sin poder y sin valor”.<sup>109</sup>

▪ PIENSA QUE TANTO LOS MAESTROS COMO LOS LÍDERES DESEMPEÑAN UNA FUNCIÓN ÉTICA Y PEDAGÓGICA. Al usar a Ciro el Viejo como portavoz, el autor sostiene que los hombres deben tener a su lado maestros y jefes que les muestren el camino correcto, que los enseñen y los habitúen a practicar las verdades que les inculcan hasta que les resulte natural pensar que los hombres buenos y bien afamados son, en verdad, los más felices y piensen que los malos e infames son los más desdichados de todos.<sup>110</sup> De aquí se desprende que, al igual que los maestros, los líderes deben cumplir no sólo una función pedagógica, sino también ética; porque, además de las tareas propias de sus cargos, tienen la obligación de velar por la formación humana de su gente.

▪ CONSIDERA QUE TODAS LAS VIRTUDES SE AFIRMAN MEDIANTE EL ESTUDIO Y EL EJERCICIO.<sup>111</sup> Este razonamiento se torna en uno de los principios más característicos del hijo

<sup>105</sup> Cf. *Cyr.*, III, 1, 9. Vale la pena destacar que Ahura-Mazdah ordena amar la verdad y odiar el engaño (cf. A. Aymard y Jeannine Auboyer, *op. cit.*, p. 251).

<sup>106</sup> Cf. *An.*, V, 8, 3-26.

<sup>107</sup> Cf. *ibid.*, VI, 5, 23-24; las cursivas son mías (sigo la traducción de Gredos).

<sup>108</sup> Cf. J. Luccioni, *op. cit.*, p. 135.

<sup>109</sup> *An.*, VII, 7, 24 (sigo la traducción de Gredos). Por su parte, Isócrates, al referirse a la actitud del dirigente, destaca que en todo momento su amor hacia la verdad debe hacer que sus palabras sean más confiables que los juramentos de los demás (cf. *Ad Nic.*, 22).

<sup>110</sup> Cf. *Cyr.*, III, 3, 53.

<sup>111</sup> Para cultivar la virtud, Sócrates aconseja encarecidamente la necesidad de la enseñanza y la práctica de la virtud (ἀσκησις) (cf. *Mem.*, II, 1, 19; IV, 5, 10, y III, 9, 2, en este pasaje dice que “toda naturaleza puede acrecentar su valor con el aprendizaje y el ejercicio”).

de Grilo. Conviene recordar que el Sócrates jenofónico argumenta que, para alcanzar la virtud, se necesita una disposición natural; pero también el ejercicio y la instrucción. En este punto están de acuerdo discípulo y preceptor; porque ambos piensan que a las aptitudes naturales se debe añadir, en todas las áreas, la instrucción y que la educación es lo más importante para el hombre.<sup>112</sup> Jenofonte pensaba que son los temperamentos que parecen mejores quienes tienen mayor necesidad de ser cultivados; él también era severo con respecto a quienes debido a su riqueza se daban el lujo de menospreciar la παιδεία.<sup>113</sup>

De acuerdo con este orden de ideas, tanto el historiador como su maestro señalan el peligro que resulta de la falta de educación, pero también el derivado de un mal aprendizaje. Esto explica el énfasis que Jenofonte hace en que el hiparco, entre otras cosas, tiene que ser perito en las cuestiones bélicas; a causa de la gran peligrosidad que implica que personas improvisadas o inexpertas tengan a su cargo la defensa de la ciudad. En este caso concreto, no sólo se pone en riesgo el individuo, sino toda la *polis*.

- UTILIZA PREMIOS Y CASTIGOS. Esto implica tanto su liberalidad como el reconocer públicamente a los soldados más destacados, es una manera de estimularlos. El propio Jenofonte reacciona así cuando le piden que tome parte del botín; pero, en lugar de hacerlo, sugiere que recompensen a los estrategas y capitanes que iban junto con él, pues se habían destacado en la batalla.<sup>114</sup>

Acerca de su liberalidad, tras entregar el ejército a Tibrón, el adivino Euclides le preguntó a Jenofonte cuánto dinero tenía, a lo que luego de prestar juramento respondió que ni siquiera disponía de los recursos económicos necesarios para volver a Atenas, a menos que vendiera su caballo y lo que llevaba puesto. Pese a no poseer nada, tan pronto como los habitantes de Lámpsaco le mandaron dones de hospitalidad, ofreció un sacrificio a Apolo, y cuando Euclides lo descifró, dijo que era evidente que no tenía dinero; pero que algún día lo tendría.<sup>115</sup>

<sup>112</sup> *Ibid.*, III, 9, 3: “tanto los más dotados como los más obtusos por naturaleza, deben recibir enseñanzas y practicar en aquellas actividades en las que quieran llegar a ser dignos de renombre” (sigo la traducción de Gredos). Isócrates asevera que la educación y el estudio es lo que más puede beneficiar nuestra naturaleza (cf. *Ad Nic.*, 12).

<sup>113</sup> Cf. *Mem.*, IV, 1, 2-4. Sobre este mismo asunto, Isócrates decía que hay que reprender a cuantos usan mal sus buenas cualidades, y que, pudiendo ayudar con ellas a sus conciudadanos, intentan dañarlos (cf. *Nic.*, 4). En otro discurso, el orador hace hincapié en que los hombres peores y dignos del mayor castigo son aquellos que utilizan para hacer daño las prácticas creadas para ayudar, y perjudican no a los bárbaros ni a los que injurian ni a quienes invaden su tierra, sino a los íntimos y a los que son de su misma raza (cf. *Panath.*, 219-220). Isócrates señala que en sí mismas las ocupaciones no son buenas ni malas, lo que determina su maldad o bondad es el empleo y la ejecución que de ellas hacen los seres humanos, auténticos responsables de lo que nos pasa (cf. *ibid.*, 223).

<sup>114</sup> Cf. *An.*, VII, 5, 3.

<sup>115</sup> Cf. *ibid.*, VII, 8, 1-3.

Por lo que toca a los castigos, en la *Anábasis* alude a los golpes:<sup>116</sup> debido a que varios hombres lo acusan de haberlos golpeado y maltratado, el estratega demuestra que a uno le pegó porque lo descubrió enterrando vivo a un soldado enfermo cuyo cuidado le había encargado; reconoce haber golpeado por indisciplinados a quienes abandonaban las formaciones y corrían delante para conseguir mayor botín que los demás; a quienes agobiados por el invierno preferían abandonarse a los enemigos y él, mediante golpes, los instigaba a continuar la marcha; a causa de los rigores del frío que él mismo sintió, los obligaba a moverse para que no se congelaran; a los que se rezagaban e impedían que todos los demás siguieran avanzando, a algunos les dio un puñetazo para que se apuraran y no los hiriera el adversario. Enfatiza que está dispuesto a reparar el daño, agrega: “Pero si hubiesen caído en manos de los enemigos, ¿de qué hubieran podido pedir justicia por grande que fuera la ofensa? [...] Si castigué a alguien por su bien, considero justo recibir un castigo como el que los padres dan a sus hijos y los maestros a los niños. Pues también los médicos queman y cortan para obtener un bien”.<sup>117</sup> Argumenta que los castigaba con la venia de las tropas; pues éstas, aunque tenían espadas, no los defendían ni golpeaban junto con él, permitiéndoles a los cobardes ser violentos.

▪ PIENSA QUE EL HOMBRE DE BIEN DEBE PRACTICAR Y FOMENTAR LA *καλοκάγαθία*. Con respecto a este punto, encuentro que Jenofonte no dice nada en cuanto a su comportamiento como *καλὸς κάγαθός*. Desde mi perspectiva, esto se justifica al recordar que él era una persona modesta<sup>118</sup> y que se conocía bien,<sup>119</sup> es decir, al igual que Iscómaco, no se asume como un dechado de virtud; sino que anhela serlo. Lejos de incurrir en la arrogancia, considero que, aunque está consciente de sus cualidades, no se olvida de sus defectos y sabe que al igual que todos los seres humanos sólo mediante el esfuerzo personal, la educación y la práctica podrá superar sus fallas, con el aliciente de intentar ser lo más perfecto posible. Vale la pena mencionar que tampoco usa el término *καλὸς κάγαθός* para el hiparco ateniense, el personaje que a mi juicio se parece más al historiador y tiene el deber supremo de convertirse en un hombre perfecto (*ἀποτετελεσμένον ἄνδρα εἶναι*).<sup>120</sup> Como manifesté en el Capítulo III, es curioso que Jenofonte califique al rey espartano Agesilao como un varón perfecto (*τελέως ἀνὴρ ἀγαθὸς ἐγένετο*)<sup>121</sup> y que en su encomio sostenga de manera

<sup>116</sup> Cf. *ibid.*, V, 8, 1-24.

<sup>117</sup> *Ibid.*, V, 8, 17-18 (sigo la traducción de Gredos).

<sup>118</sup> Cf. D. L., II, 48.

<sup>119</sup> A mi juicio, sólo el autoconocimiento permite que el hombre sea dueño de sí mismo y no se convierta en esclavo de sus pasiones o de su soberbia. Lograr el pleno dominio sobre sus actos es lo que hace verdaderamente libre al *ἄνθρωπος*. Desde esta postura, los líderes persuaden con hechos y palabras, son hombres con capacidad de mando porque, más que controlar las circunstancias, se conocen y saben controlarse a sí mismos.

<sup>120</sup> *Hipparch.*, VII, 4.

<sup>121</sup> *Ag.*, I, 1.

expresa que dicho soberano consideraba que a la realeza no le convenía la molicie sino la *καλοκάγαθία*.<sup>122</sup>

Cabe aclarar que también a Sócrates y a Iscómaco los define explícitamente como varones *καλοὶ κάγαθοί*, lo mismo que a Ciro el Viejo. Acerca de este último, el historiador observa que cuidaba que los demás practicaran la virtud.<sup>123</sup> Ante el éxito, el rey persa decía que no basta con llegar a ser buenos (*τὸ ἀγαθοῦς ἄνδρας γενέσθαι*) para continuar siéndolo, si el ser humano no se preocupa por esto hasta el final de su vida; sostenía que al igual que con las demás artes, si uno las descuida, se degradan, y los cuerpos bien constituidos, al abandonarlos a la molicie, vuelven a su mala condición; así sucede con la templanza, la continencia y el valor, hay que practicarlos, porque de lo contrario se inclinan a la maldad.<sup>124</sup> Ciro añadía que sin templanza, continencia y mucha dedicación (*ἐπιμέλεια*) es imposible conservar lo conquistado; una vez que se alcanza el éxito es cuando más conviene practicar la virtud (*πολὺ μᾶλλον ἀσκεῖν τὴν ἀρετὴν*).<sup>125</sup> El soberano tenía la convicción de que él y sus hombres serían mejores al darles el mejor ejemplo posible a sus hijos; de modo que al no ver ni escuchar nada vergonzoso los niños no podrían ser malos, al vivir practicando cotidianamente la *καλοκάγαθία*.<sup>126</sup> Con respecto a la función pedagógica y ética del líder, el jefe de los Diez Mil señala que Ciro el Viejo sobresalía en todas las acciones nobles y también su gente, gracias a su constante entrenamiento; pues él mismo procuraba ser su modelo.<sup>127</sup> Por último, este dignatario creía firmemente que es propio del varón más honrado que, luego de dar muestras de su poderío, combata desde él por la *καλοκάγαθία*.<sup>128</sup>

Al retomar la incógnita de por qué ni el hiparco ni Jenofonte reciben el epíteto *καλὸς κάγαθός*, considero que la clave se puede inferir a partir de la mentalidad del rey persa tan admirado por el historiador. Este líder exhortaba a su gente a mantenerse incólume ante

<sup>122</sup> Cf. *ibid.*, XI, 6.

<sup>123</sup> Cf. *Cyr.*, VIII, 2, 26. Ciro exhortaba firmemente a sus hombres para que aspiraran a la *ἀνδραγαθία* (cf. *ibid.*, VII, 5, 82).

<sup>124</sup> Cf. *ibid.*, VII, 5, 74-75.

<sup>125</sup> Cf. *ibid.*, VII, 5, 77.

<sup>126</sup> Cf. *ibid.*, VII, 5, 86.

<sup>127</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 1, 39.

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 4, 34. De acuerdo con Isócrates, los soberanos deben educarse mejor que los demás (cf. *Ad Nic.*, 4); porque los que tienen tanto poder y deliberan sobre asuntos tan importantes, no pueden ser negligentes ni despreocuparse, por el contrario, tienen que examinar cómo serán más sensatos que los otros (cf. *ibid.*, 10). En la misma medida en que el soberano sobrepase a los demás en honores, en esa misma medida tiene que superarlos en virtudes (cf. *ibid.*, 11) y centrar su orgullo en la virtud, de la que en nada participan los perversos (cf. *ibid.*, 30). Desde su punto de vista, el dirigente debe gobernarse a sí mismo no menos que a los demás, pues es indigno que un soberano sea esclavo de los placeres; tiene que dominar sus pasiones más que a los ciudadanos (cf. *ibid.*, 29). El orador sostiene que la prudencia del líder sirve de ejemplo para los otros, ya que la forma de vida de toda la ciudad se asemeja a la de sus gobernantes (cf. *ibid.*, 31). En otro discurso, Isócrates señala que al pueblo le agrada adoptar las mismas costumbres que practican sus dirigentes (cf. *Nic.*, 37); añade que sería vergonzoso que los reyes obligaran a los demás a vivir ordenadamente, y ellos mismos, en cambio, no actuasen con más prudencia que sus gobernados (cf. *ibid.*, 38).

el mayor placer que es el éxito, pues hay que tomarlo con prudencia.<sup>129</sup> Posteriormente, Gobrias le dice a Ciro que resulta más complicado hallar un hombre que sobrelleve bien las venturas, que uno que soporte bien las desgracias; porque las primeras inspiran en muchos la soberbia, mientras las otras mueven a todos a la templanza.<sup>130</sup> Finalmente, antes de morir, el soberano admite que, aunque siempre le iba como le pedía a los dioses, el miedo que sentía de que en algún momento le sucediera una desgracia le impedía ser altivo o alegrarse en demasía,<sup>131</sup> por eso justo cuando va a expirar se califica como un hombre feliz.<sup>132</sup>

Al analizar la actitud de Ciro, percibo que a través de él habla Jenofonte, quien, al ser coherente con su respeto hacia las deidades y al reconocer que aún no llega su hora final, evita incurrir en la ὕβρις; por eso no se ufana de sus triunfos, ni tiene la osadía de creerse perfecto, sabe que todavía pueden suceder muchas cosas y que lo único que está en sus manos es tratar de superarse día a día en la práctica de la virtud. En lo atinente al hiparco, es la misma situación, tiene ante sí un gran reto y de su desempeño como jefe de la caballería depende su propia salvación y la de Atenas, según los resultados ameritará ser reconocido plenamente como un varón καλὸς κάγαθός y, por añadidura, como un buen ciudadano, que con actos manifiesta su amor a la patria. Y aunque los demás estimen que Iscómaco es un ejemplo de καλοκάγαθία, el hacendado no está de acuerdo; porque ignora qué le depara el destino. Así, considero que el historiador utiliza con mucho cuidado tan noble epíteto, y lo emplea principalmente para referirse a varones excepcionales que por su conducta virtuosa han trascendido la muerte y encarnan el modelo del buen ciudadano. En cuanto a los vivos, Jenofonte los alienta a luchar diario con denuedo por alcanzar la máxima virtud, con la sublime ilusión de que sólo al final de su existencia verán coronados sus esfuerzos. De acuerdo con este orden de ideas, el ser humano es καλὸς κάγαθός en potencia; pero únicamente gracias a la educación, al esfuerzo y a la práctica constante podrá desarrollar al máximo sus virtudes y aminorar sus defectos, al aspirar a la perfección, esto es a la καλοκάγαθία.

<sup>129</sup> Cf. *Cyr.*, IV, 1, 14-15.

<sup>130</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 4, 14. A propósito de esto, Isócrates considera propio de un hombre sabio y educado soportar con buen ánimo y con mesura tanto las desgracias como los éxitos (cf. *Panath.*, 31-32, y *Ad Nic.*, 39).

<sup>131</sup> Cf. *Cyr.*, VIII, 7, 7.

<sup>132</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 7, 6. Cade decir que en VII, 2, 15-29, se relata el encuentro entre Ciro el Viejo y Cresos, quien en algún momento creyó ilusamente que era el hombre más feliz del mundo.

## CONCLUSIONES

Al hacer un resumen de lo expuesto en estos cuatro capítulos, espero haber demostrado mi objetivo general, según el cual Jenofonte no fue siempre un hombre de mente estrecha y de tendencia oligarca, sino que es posible percibir una evolución y una modificación de su pensamiento inicial; pues, como consecuencia de sus duras penalidades y de su experiencia personal, con el paso del tiempo manifiesta una apertura ideológica que le permite observar, asimilar y adoptar con una actitud crítica ciertos valores provenientes de los “bárbaros”.

Es necesario advertir que, aunque el historiador era ateniense de nacimiento y discípulo intelectual de Sócrates, a causa de sus peripecias trascendió las fronteras de su patria: su servicio como mercenario en el intento fallido de Ciro el Joven por destronar a su hermano Artajerjes II, rey de Persia; así como el comandar a los Diez Mil de Cunaxa a Jonia en 401/400 a. C.; su servicio con Agesilao, rey de Esparta; su exilio de Atenas en castigo por participar en el bando espartano durante la batalla de Coronea; y su residencia de casi veinte años en Escilunte, en el Peloponeso, todo esto dejó su impronta en su pensamiento y, por ende, en su producción literaria.

Gracias a su contacto directo con gente de otras razas, el estratega adquiere una actitud respetuosa con la alteridad cultural, sin olvidar su postura crítica; en mi opinión esto denota una personalidad madura, abierta y tolerante. A partir de la *Anábasis*, de *La constitución de los lacedemonios* y del *Agesilao* es claro que, al definir su ideal educativo, el veterano incluye en su postulado varias virtudes espartanas como la ἐγκράτεια, el cuidado del cuerpo, la obediencia, la *filotimía*, la *filoponía* y el ejercitamiento marcial, entre otras.

De la cultura persa, el historiador retoma su sobrio estilo de vida, basado tanto en la práctica de la ἐγκράτεια y de la obediencia como en el fortalecimiento físico, la gratitud, el respeto a las leyes, el amor a la verdad, la importancia de saber administrar, el fomento de la caza, la equitación, la agricultura y el adiestramiento bélico, por mencionar algo. La *Anábasis*, el *Económico* y la *Ciropedia* muestran los valores que Jenofonte adopta de este pueblo.

Sin embargo, cabe recordar que, así como el autor alaba el comportamiento virtuoso de sus ancestros atenienses, de los espartanos y de los persas de antaño, así también lamenta que en su época los descendientes de aquellos grandes hombres se encuentren en franca decadencia moral; porque han abandonado la virtud seducidos por la avaricia, la negligencia y la vida muelle.

Desde mi perspectiva, su vínculo con el “otro” enriqueció su concepción del mundo, a la vez que le permitió reafirmar varias de sus propias convicciones; de modo que, con base en su razonamiento crítico, logra construir una doctrina educativa cosmopolita.

Al igual que sus contemporáneos Isócrates y Platón, el autor deplora el conflictivo ambiente de Atenas donde, entre otras cosas, imperaba una profunda división social. En cuanto a su original filiación antidemocrática, detecto cambios en su forma de pensar; porque considero que su prolongado destierro contribuyó a que, con el transcurso de los años, él aquilatara en su justa dimensión la importancia de ser un hombre bien educado y, sobre todo, un ciudadano comprometido con su tierra natal, de ahí que en su vejez se enfoque más en la *paideia* del buen ciudadano y se esfuerce por fomentar el amor a la patria, matiz de la *filía*.

Hay que puntualizar que, cuando redacta su *Hiparco*, este veterano ya no posee el vigor físico para militar como soldado; por ello, decide poner a disposición de su patria la vasta experiencia acumulada durante su vida, con el objetivo de conseguir lo más conveniente para la colectividad. A pesar de que en un principio manifestó sentimientos hostiles hacia el *demos*, sostengo que, en esta hora de peligro para Atenas, a Jenofonte le resulta más apremiante la salud de su *polis* y no la mera salvaguarda del círculo aristocrático al que pertenecía; por lo tanto, más que lealtad hacia un sistema político o clase social, al final de sus días demuestra con hechos y con escritos su lealtad hacia su lugar de origen. Por ende, afirmo que en el tratado sobre el jefe de la caballería ateniense se observa con mayor nitidez que, aunque en su juventud el estratega estaba decepcionado de Atenas y de su gobierno, la expedición mercenaria, su exilio y la amenaza tebana lo hacen recapacitar acerca de su actitud para con su ciudad natal; de manera que ahora lo único que lo alienta es ser útil a sus conciudadanos y a su *πόλις*. Es oportuno recordar que, si bien se le levantó el destierro, se ignora si acaso el autor regresó a suelo ático. En caso de que haya vuelto, esto explicaría su profundo interés en ayudar; pero, si se mantuvo lejos de Atenas, su comportamiento sería más encomiable, pues el enfrentamiento armado no le afectaría directamente e incluso así está presto a brindar su apoyo.

Sobre mi primer objetivo específico, de acuerdo con el cual, para sustentar sus ideas pedagógicas, el autor utiliza las figuras de los tres atenienses como modelos educativos, cabe señalar que, hasta cierto grado, el exilio favoreció que Jenofonte observara los hechos de su época con una mirada menos apasionada. A su juicio, la crisis se había agudizado por la falta de buenos jefes, es decir, hombres con genuino don de mando cuya competencia no se limitara al aspecto teórico, sino que en verdad fueran peritos en la práctica; ya que a menudo se les asignaba altos puestos a personas improvisadas e ineptas: al no ser buenos líderes tampoco eran buenos modelos de vida, ni tenían autoridad moral sobre los demás.

El veterano sabía que para solucionar dicha problemática se requería hombres íntegros, de sólidos principios éticos, que estuvieran conscientes de su deber cívico y lo cumplieran con gusto; únicamente así se podrían erradicar vicios como el egoísmo, la injusticia, la apatía, la desidia y la incompetencia, entre otros.<sup>1</sup> Con tales ideas en mente, el historiador se une al afán pedagógico de buena parte de su generación. Es preciso mencionar que para el jefe de los Diez Mil, al igual que para varios coetáneos suyos, la filosofía no era un simple ejercicio académico, sino una forma de vivir. Era una manera práctica, ardua, de intentar alcanzar la virtud; en este sentido, al recurrir a seres virtuosos, el hijo de Grilo desea apuntalar su propuesta educativa.

Sobre la finalidad que persigue Jenofonte al presentar a sus protagonistas, los tres atenienses son una guía para quienes anhelan practicar las virtudes humanas; pues, ¿cómo ser impíos, al imitar a hombres piadosos; o injustos, al imitar a hombres justos; o imprudentes, al imitar a hombres prudentes; o desenfrenados, al imitar a hombres moderados; o malvados, al imitar a varones *καλοὶ κάγαθοί*? Con base en el perfil de sus personajes y en la clase de cualidades que el autor intenta fomentar, considero que mediante sus protagonistas pretende encauzar a sus conciudadanos hacia todo tipo de virtud.<sup>2</sup>

Luego de analizar los atributos esenciales de Sócrates, Iscómaco y del hiparco, sostengo que a través de ellos el autor propone modelos de conducta cuya *kalokagathía*, lejos de ceñirse a sus intereses personales, incide directamente en el bien de los allegados y de la patria; de manera que, al emular a estos hombres ejemplares, los demás también llegarán a ser “bellos y buenos”.

Por lo que concierne al uso de paradigmas —como se pudo ver en los capítulos III y IV de esta tesis—, Sócrates ejerció una enorme influencia en Jenofonte con su idea recurrente de brindar modelos éticos caracterizados por la resistencia a las dificultades, la valentía, la nobleza de carácter, la justicia y la piedad, etcétera. Dichas virtudes se consolidan en los individuos más destacados, los líderes auténticos cuyas cualidades coinciden con el ideal de *ἄνθρωπος* que el militar divulga por medio de su producción literaria, cuya figura emblemática es su propio maestro.

En todo momento recuerda él a su mentor, a quien además de admirar apreciaba sinceramente; pero no por ello aceptó pasivamente su doctrina, sino sólo después de comprobar su validez adopta varios preceptos socráticos tales como la *ἐγκράτεια*, el ser congruente entre

<sup>1</sup> Cabe citar un pasaje donde, a través de su maestro, el historiador manifiesta su opinión en torno a la difícil situación que padecía Atenas: “creo que en este momento la ciudad está en disposición más propicia para un hombre de bien que asuma el mando, pues la confianza engendra descuido, indolencia e indisciplina, mientras que el miedo nos hace más atentos, más voluntariosos y más disciplinados” (*Mem.*, III, 5, 5; sigo la traducción de Gredos).

<sup>2</sup> Cf. *Ag.*, X, 2.

lo que se dice y lo que se hace, el valor del esfuerzo, la amistad, la prudencia, la justicia, la piedad, el conocerse a sí mismo, la importancia de poner el ejemplo, entre otros.

Gracias a su vínculo con Sócrates, el historiador dista de ser un simple soldado, un mero terrateniente, un cazador o un amante de los caballos; sino que puede hablar de cada uno de los temas que le agradan con cierta filosofía. Al evocar las lecciones del filósofo, Jenofonte reflexiona sobre su propia vida y sus actos, teniendo clara noción de su naturaleza, de sus cualidades y de sus limitaciones.

En mi opinión, Iscómaco es el reflejo del autor durante su larga residencia en Escilunte, en un período de relativa tranquilidad; mientras el hiparco es él durante sus andanzas en tierra ignotas, en su calidad de mercenario y soldado en servicio activo entre persas y espartanos. Después de comparar los tres modelos, noto que el jefe de la caballería es uno de sus personajes mejor logrados, donde el escritor cristaliza su planteamiento pedagógico y permite que aflore libremente su propia personalidad de hombre de acción.

Puesto que a lo largo de su existir el historiador asimiló tanto sus experiencias individuales como las de los demás, hasta que conformó su ideal de ser humano, no resulta descabellado que el hiparco tenga la consigna de ser un hombre perfecto, es decir, que deba reunir en sí mismo la bondad y la belleza propias del hombre de bien, que cumple con todas sus responsabilidades de buen grado y que en su labor primordial se conduce con pericia y profesionalismo; porque tiene que manifestar su *καλοκἀγαθία* con pensamientos, con actos y con palabras, al desempeñar correctamente el cargo que se le ha confiado, cuidando en todo momento que su gestión sea útil, benéfica y gloriosa para él, para sus allegados y para Atenas. Y ya que sólo se puede aprender la virtud al tener trato con alguien virtuoso y emularlo, es evidente que la imagen del hiparco, al igual que la de Sócrates e Iscómaco, ejerce un importante papel pedagógico. Por mi parte, considero que en este protagonista —creado durante la última etapa de su vida— Jenofonte sintetiza los ideales pedagógicos más relevantes diseminados a través de sus textos, resume sus vivencias y alude a las corrientes ideológicas con las que tuvo contacto.

Así, el estratega proporciona paradigmas de hombres virtuosos, seres que se esfuerzan denodadamente por alcanzar la *καλοκἀγαθία* y que aceptan con optimismo tan sublime reto. Conviene enfatizar que él reconoce que también hay espartanos y persas *καλοὶ κἀγαθοί*.

Acerca de mi segundo objetivo específico, estimo que también queda comprobado que los protagonistas de Jenofonte son varones ejemplares quienes, en general, poseen virtudes semejantes, gracias a lo cual es posible extraer la doctrina de *paideia* que el escritor defendía. Al ver las similitudes, es factible percibir en la obra del estratega una coherencia y recurrencia en los rasgos esenciales que delinear a sus personajes centrales. A partir de esto

sostengo que, en vez de características aisladas, el autor promueve una doctrina de παιδεία que, por el momento, tendría como principales exponentes a los atenienses estudiados en esta investigación.

Tras examinar a Sócrates, Iscómaco y al hiparco, se puede comprobar que el objetivo pedagógico del historiador no era formar técnicos o profesionales, ni tenía como único fin la mera preparación intelectual, sino que también tomaba en cuenta el aspecto moral y físico. En cuanto a mí concierne, luego de analizar varios escritos suyos, afirmo que el ideal educativo que Jenofonte desea transmitir y que se convierte en el hilo conductor de su planteamiento es la καλοκάγαθία, la “suma de todas las virtudes”, la perfección humana. Este concepto tan peculiar se refiere simultáneamente a la bella apariencia, al buen estado físico y a la nobleza e integridad del ser humano; tiene una connotación moral y social, propia de la persona que en cualquier medio se desenvuelve con dignidad, buenos modales y con pericia.

A mi juicio, el estratega pretende que el hombre desarrolle al máximo sus capacidades a través del aprendizaje, del ejercicio y del esfuerzo cotidianos. Desde mi punto de vista, este autor busca fundamentalmente el perfeccionamiento moral del ciudadano, al sugerirles a sus lectores que se fijen como meta la καλοκάγαθία. Fiel a su mentalidad práctica, al observar el caos que prevalecía en su época, el hijo de Grilo trata de fomentar en sus contemporáneos el anhelo de ser mejores personas, mejores amigos y, sobre todo, mejores ciudadanos; para ello deben distinguirse por practicar las virtudes.

En este sentido, al jefe de los Diez Mil le preocupa formar ciudadanos dispuestos a esforzarse para superar sus vicios, con miras a llevar una vida lo más virtuosa posible y acorde con sus circunstancias; seres capaces de aprovechar no nada más los recursos pedagógicos sino también las enseñanzas que la vida les ofrece, hombres que cuestionen sus propias convicciones y que no teman realizar los cambios necesarios, con tal de perfeccionarse a sí mismos cada vez más. Por eso, mediante sus figuras principales, él difunde las virtudes relacionadas con el νόμος, la δίκη, la σοφία y la παιδεία propiamente dicha; porque todas ellas los habilitan para que se conduzcan adecuadamente en cualquier campo.

Por lo tanto, el proceso pedagógico que este autor propone está orientado a que el individuo tome conciencia de su naturaleza perfectible. En otras palabras, si bien el hombre nace con determinadas cualidades, gracias a la *paideia* —la educación estrictamente hablando, el bagaje cultural y el cúmulo de experiencia que adquiere durante toda su existencia— tiene la posibilidad de superar sus defectos, al desarrollar nuevas capacidades que le ayuden a integrarse a su sociedad mejor preparado para desempeñar con decoro sus funciones cívicas y que le permitan alcanzar el éxito en cualquier esfera en la que incursione, todo esto encamina al ἄνθρωπος hacia la felicidad personal y la estabilidad social.

Ante la falta de un paradigma pedagógico aceptado de manera unánime por sus compatriotas, él no pierde la esperanza de que, al amenazarlos una invasión, cierren filas y cada quien asuma voluntariamente una actitud virtuosa: si los mercenarios fueron capaces de olvidar sus rencillas y de ser solidarios para vencer a los persas en territorio hostil, los atenienses a todas luces serán capaces de hacerlo con tal de defender su vida, la de los suyos y la tierra de sus ancestros.

Consciente de que su postulado puede parecer utópico, el propio autor procura mostrar cómo se debe hacer lo que propone, al afirmar “para que no se crea que yo recomiendo cosas imposibles, escribiré también cómo se podría realizar lo que se considera que es lo más difícil de esto”,<sup>3</sup> esto permite inferir que Jenofonte estaba seguro de la viabilidad de su planteamiento, de allí su afán de ofrecer paradigmas educativos.

A propósito de lo anterior, conviene señalar que ningún hombre puede ser completamente perfecto, por ende, el verdadero reto no consiste en la perfección en sí, sino en el progreso hacia ella. En este sentido, la *καλοκάγαθία* implica el conocimiento de uno mismo, porque el ser humano que se conoce sabe que, gracias a su esfuerzo cotidiano, poco a poco va dejando atrás sus vicios y se aproxima cada día más a la máxima virtud, lo cual resulta altamente satisfactorio y motivador, al tratar de llevar una vida virtuosa en todos los aspectos. De acuerdo con esto, la clase de educación que el historiador promueve, fomenta en el hombre la idea de que, si no escatima esfuerzos, siempre tendrá la posibilidad de superarse, de convertirse en un mejor ser humano, más virtuoso. Desde esta perspectiva, cada sacrificio trae aparejada su justa recompensa tanto para el individuo como para sus allegados y también para su sociedad.

Por mi parte, observo que también hay coherencia entre lo que el ateniense propone y su actuación como líder y como hombre común. Con base en lo expuesto sobre todo en los capítulos III y IV, afirmo que en la *Anábasis*, la *Ciropedia* y el *Agesilao* Jenofonte escribe las cosas puestas en práctica durante varios enfrentamientos bélicos de los cuales tiene referencias, o en los que inclusive participó como militar; mientras a través de sus modelos, principalmente el hiparco, expone la teoría ya depurada y perfeccionada con el correr de los años. De allí que el comportamiento que el jefe de la caballería debe seguir con sus hombres remita a otros personajes del historiador, basta ver las coincidencias con Sócrates e Iscómaco, con Agesilao, Clearco, Ciro el Joven y Ciro el Viejo. No obstante, gracias a la *Anábasis* se puede constatar que, desde su enrolamiento con el príncipe persa, el propio Jenofonte adoptó y practicó la mayoría de las habilidades militares y las virtudes éticas que luego recomienda al oficial ateniense; traigo a colación que el hijo de Grilo afina su doc-

---

<sup>3</sup> *Hipparch.*, V, 4.

trina una vez que recuerda lo que a él no le funcionó, como por ejemplo su temperamento impulsivo. De modo que, por medio de la imagen del hiparco perfecto, en realidad alude no sólo al buen jefe militar, sino también al buen gobernante y al buen ciudadano. Esencialmente con base en dicho opúsculo, agrego que este autor se preocupa por despertar la conciencia cívica del ciudadano, con el objetivo de que cumpla con sus obligaciones y no defraude las expectativas de su *polis*; porque concibe al hombre como un ser gregario, no como alguien aislado. Quizá al reflexionar sobre su destierro, el estratega está a favor de que los seres humanos lleven una vida plena y virtuosa entre sus semejantes; por eso, más que buscar en exclusiva la capacitación, se interesa por la formación humana de sus compatriotas.

¿Hasta qué punto su propuesta tendría una aplicación real en Atenas? Antes de responder, es necesario señalar que Jenofonte quedó gratamente impresionado frente la actitud tan respetuosa de los persas hacia los ancianos; en mi opinión, al redactar su *Hiparco*, para que los atenienses le presten atención apela a su vejez y a su condición de veterano de guerra, experto en hípica-militar. En lo personal, estimo que la actitud del rey Agesilao en su etapa senil corresponde a la conducta que el historiador manifiesta en su tratado: dicho espartano profesaba un amor tan grande hacia su patria que, incluso cuando la senectud le impedía servir a pie o como jinete, se afanaba por encontrar la forma de ser útil a su *polis*;<sup>4</sup> porque entendió que, si triunfaba al procurar el bien de su patria y de sus conciudadanos y castigaba a sus rivales, entonces en verdad ganaría las competencias más hermosas e importantes, y sería muy famoso, tanto en vida como en muerte.<sup>5</sup> El jefe de los Diez Mil añade que Agesilao no evitaba esfuerzos, ni rehuía los peligros, ni escatimaba dinero, ni ponía como pretexto su debilidad o su vejez, sino que creía que era su obligación hacer el mayor bien posible a sus súbditos;<sup>6</sup> y, aunque los reprendía por sus errores, los auxiliaba si les sucedía alguna desgracia, no consideraba a ningún ciudadano como enemigo, y pensaba que era una ventaja el salvarlos a todos, e incluso la muerte del más insignificante equivalía a una pérdida muy sensible para él.<sup>7</sup>

Al igual que el rey anciano, en la última fase de su vida Jenofonte intenta por todos los medios ser útil con sus consejos<sup>8</sup> y evita las utopías; a él más que a nadie le consta que en asuntos bélicos —cuando lo que está en juego es la vida y la libertad de uno, de sus

<sup>4</sup> Cf. *Ag.*, II, 25.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, IX, 7.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, VII, 1.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, VII, 3.

<sup>8</sup> Un varón dechado de virtud debe ser el primero en fortaleza, cuando llega el momento de pasar fatigas; en fuerza, cuando el certamen exige valor, y en sabiduría, cuando se necesita un consejo (cf. *ibid.*, X, 1).

seres queridos y de sus conciudadanos—, no hay que perder el tiempo en especulaciones. En cuanto a mí corresponde, pienso que el historiador elabora su propuesta educativa a partir de asuntos completamente reales y concretos. En otras palabras, él omite adrede los temas sumamente filosóficos; porque, ante la grave crisis que imperaba en aquellos aciagos días, tales reflexiones resultan hasta cierto punto superfluas para él.

Como hombre práctico, consciente de las circunstancias, el hijo de Grilo no da consejos abstractos ni ilusorios; por el contrario, trata de aportar soluciones lo más adecuadas e inmediatas posible. Viene al caso referir que “habitado a la acción y dotado de un sentido práctico fue inmune a la ingenuidad y al utopismo con los cuales los hombres intelectuales más lúcidos que él, como Platón e Isócrates, intervinieron con poca fortuna en la política de su tiempo”.<sup>9</sup> Cabe señalar que el jefe de los Diez Mil es un ser profundamente imbuido en la política; es un teórico y hombre de acción, que tercia entre los debates pedagógicos de Isócrates y el modelo idealista de Platón. El historiador no se conforma con ser mero espectador, sino que —en la medida de sus posibilidades— procura participar de manera activa en los acontecimientos de su tiempo, sea con acciones o sea con sus escritos.

Acostumbrado a las situaciones extremas, él analiza las críticas condiciones, echa mano de toda su experiencia y, lejos de entregarse al abatimiento, explica en qué forma deben ayudarse los atenienses para salir avante con el auxilio divino. Con ese afán altruista y conciliador aconseja nada más aquello que juzga realizable. En mi opinión, lo que el autor desea es que reine aunque sea una mínima armonía entre todos los antiguos antagonistas de su πόλις, que en estas circunstancias se ven obligados a unir esfuerzos para presentar un sólido frente común.

Una de las mayores aportaciones de Jenofonte es que transmite a sus compatriotas las cosas que él ya tuvo oportunidad de ver, aplicar y comprobar por sí mismo que dan excelentes resultados. Habla o, mejor dicho, redacta con conocimiento de causa. Desde mi punto de vista, no sólo es un perito en asuntos bélicos, sino también sobresale por su conocimiento de la psicología humana y por su extraordinaria capacidad para extraer útiles lecciones de los sucesos históricos.<sup>10</sup>

Su propósito inmediato en el *Hiparco* es hacer recomendaciones precisas para perfeccionar la caballería en poco tiempo, con el fin de rechazar el ataque beocio; el veterano sabe que en esta situación tan delicada no sirve de nada la teoría si no va acompañada de la práctica. Y aunque el tema es grave, hay que reconocer que él es una autoridad en esa materia.

<sup>9</sup> Cf. Marta Sordi, “Senofonte”, en Francesco della Corte (dir.), *Dizionario degli scrittori Greci e Latini. Volume terzo. Pet-V*, p. 1998.

<sup>10</sup> La victoria tebana, la batalla de Leuctra y jefes geniales como Epaminondas le permiten obtener importantes enseñanzas (cf. S. Salomone, art. cit., p. 205).

A mi juicio, en este manual Jenofonte muestra la congruencia y nobleza de su carácter, su *καλοκάγαθία*, porque en lugar de desentenderse de la problemática de su patria, de guardar rencor por su exilio y la muerte de su primogénito —quien sucumbió luchando con heroicidad mientras militaba en la fuerza de caballería ateniense—, ahora que el historiador ya no es apto físicamente para combatir, de manera voluntaria decide brindar lo mejor de sí mismo, su experiencia personal en el área hípico-militar, su sabiduría ya decantada. Por lo tanto, al componer su opúsculo, este socrático rememora sus vivencias como soldado y estratega, además de los conocimientos castrenses adquiridos entre los persas y los espartanos.

Acerca de qué tanta repercusión tuvo su propuesta, es oportuno mencionar que así como Jenofonte se inspiraba en Odiseo en el país de los lotófagos, Alejandro Magno se inspiraba en el jefe de los Diez Mil para emprender sus hazañas bélicas. Cabe subrayar que varias de sus observaciones relacionadas con la armada ecuestre fueron implementadas por Filipo II y por Alejandro Magno, entre otros; de igual forma, algunas cualidades de los protagonistas del historiador contribuyeron a delinear el modelo de soberano benefactor correspondiente a la época helenística, y en cierto sentido fue precursor de los estoicos, al llamar la atención de Zenón de Citio.

De modo que, pese a no ser un gran teórico, ni maestro en el sentido estricto de la palabra, ni fundar una escuela; considero que por medio de su producción literaria este autor difunde sus ideas educativas basadas en la práctica. En lo que a mí atañe, sostengo que vale la pena rescatar los elementos didácticos diseminados en sus obras; pues transmiten el punto de vista de un hombre de acción, con cierta formación filosófica, interesado en la política.

Pero, ¿por qué volver ahora la mirada a Jenofonte? A mi juicio, el hijo de Grilo representa el caso de un ser humano que tuvo el coraje suficiente para cuestionar su propia idiosincrasia, abierto a los cambios, siempre y cuando estuviera convencido de que esto era lo más adecuado. Frente a la gama de patrones culturales, observa con cuidado su entorno, analiza todo y con una actitud crítica trata de ver los pros y los contras de cada propuesta educativa, sin el prejuicio de que lo ateniense es siempre lo óptimo, y selecciona lo mejor de cada modelo, ofreciendo así una doctrina educativa cosmopolita.

La crisis de valores que padecía la Atenas de aquella época me hace pensar en nuestra actualidad, porque los jóvenes carecen de un paradigma educativo claramente definido. Sobrevivir hoy en un ambiente altamente competitivo es lo más urgente: vivimos en un mundo donde se privilegia la capacitación técnica en detrimento del desarrollo intelectual y espiritual del hombre; donde lo que menos importa es que el individuo aprenda también

a cuidar su salud física y mental; donde tiene mayor peso la riqueza material en lugar de la espiritual; donde con frecuencia se deja al último el fomento de los valores morales tanto a nivel personal como a nivel social; donde estamos en contacto con gente de varias partes, tanto de provincia como del extranjero, y a menudo prevalecen la injusticia, la intolerancia y el egoísmo, incluso entre nosotros mismos.

Desde mi punto de vista, Jenofonte merece que lo escuchemos con atención, que analicemos su doctrina; porque, en cierto sentido, él sufrió algunos de los problemas que nos aquejan. Por mi parte, encuentro que su propuesta basada en la búsqueda de la perfección humana, en la práctica de las virtudes, promueve que nos ocupemos de nuestra formación integral, de nuestra realización plena, al sugerir que es necesario que equilibremos nuestro desarrollo físico, mental y espiritual, y al advertirnos que cuidemos de esto hasta el final de nuestros días. En lo que a mí concierne, el otrora mercenario nos enseña a conocernos y a valorarnos a nosotros mismos, a valorar también lo positivo de cada persona y cada cultura con una mentalidad abierta, lejos de la cerrazón y la xenofobia. Su postura me parece digna de tomarse en cuenta, porque demuestra que el ser humano se caracteriza por su naturaleza perfectible, lo que le permite introducir en cualquier instante cambios positivos tanto en su manera de ser como de pensar. El jefe de los Diez Mil nos muestra con hechos que no hay pueblos buenos ni malos, sino que en todas partes es posible encontrar hombres que, poniendo buena cara a los embates de la vida, no cejan en su búsqueda de la *καλοκάγαθία* —de la perfección humana, la “suma de todas las virtudes”—, seres que a pesar de saberse falibles no caen en el conformismo ni desmayan en su intento por superarse, pues confían en su capacidad para aprender de sus errores. Al convertirse en ejemplos vivientes para los demás, ellos inciden directamente en el bienestar de su comunidad; porque con palabras y con hechos dan testimonio de que gracias a la educación, al esfuerzo y a la constancia es factible lograr una mejor calidad de vida para uno mismo y para su sociedad.

A mi juicio, la polémica personalidad de Jenofonte amerita estudiarse, ya que representa a un humilde discípulo de Sócrates, que comete equivocaciones y que, en vez de negar su pasado, asume con entereza las consecuencias de sus actos. Es un hombre que con el transcurso del tiempo y sus duras peripecias, asimila sus fallas y aprende de ellas; no se considera modelo de vida, sino una persona común y corriente, que día a día tiene la maravillosa oportunidad de superarse. A través de su vida y su producción literaria demuestra que hasta el final de su existencia no desiste de su empeño por ser útil a los demás, por resarcir en algo su comportamiento de antaño y por perfeccionarse a sí mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

### I. TEXTOS DE JENOFONTE

- JENOFONTE, *Anábasis*, intr. Carlos García Gual, trad. y nts. Ramón Bach Pellicer, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 52), 1991.
- , *Ciropedia*, intr., trad. y nts. Ana Vegas Sansalvador, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 108), 1987.
- , *Ciropedia*, ed. Rosa A. Santiago Álvarez, Madrid, Akal (Akal/Clásica, 29), 1992.
- , *Helénicas*, intr., trad. y nts. Orlando Guntiñas Tuñón, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 2), 1994.
- , *La Ciropedia de Jenofonte*, t. I, vrs. directa del griego, intr. y nts. Demetrio Frangos, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1947.
- , *La Ciropedia de Jenofonte*, t. II, vrs. directa del griego, intr. y nts. Demetrio Frangos, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1948.
- , *La vida y las doctrinas de Sócrates*, vrs. castellana y nota prel. José Deleito y Piñuela, Valencia (España), Prometeo, 1966.
- , *Obras menores (Hierón, Agesilao, La República de los lacedemonios, Los ingresos públicos, El jefe de la caballería, De la equitación, De la caza)*. PSEUDO JENOFONTE, *La República de los atenienses*, intrs., trads. y nts. Orlando Guntiñas Tuñón, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 75), 1984.
- , *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, intrs., trads. y nts. Juan Zaragoza, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 182), 1993.
- , *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*, intrs., trads. y nts. Juan David García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1993 (2a. ed.).
- , *Socráticas. Economía. Ciropedia*, est. prel. David García Bacca, México, CONACULTA-OCÉANO, 1999.
- [JENOFONTE], *La constitución de los atenienses*, intr., ed., trad. y nts. Gerardo Ramírez Vidal, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2005.
- SENOFONTE, *Ipparchico. Manuale per il comandante di cavalleria*, intr., trad. y nts. Corrado Petrolli, appendice P. G. Joly de Maizeroy. Quadro generale della cavalleria greca, Bari, Edipuglia (Quaderni di “Invigilata lucernis”, 14), 2001.
- XÉNOPHON, *Le commandant de la cavalerie*, texte établi et traduit Édouard Delebecque, Paris, Société d’Édition “Les Belles Lettres”, 1973.
- XENOPHON, *Anabasis*, Books IV-VII, english transl. Carleton L. Brownson, *Symposium and Apology*, O. J. Todd, Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1947.
- , *Hellenica*, Books I-V, english transl. Carleton L. Brownson, Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1947.

- , *Hellenica*, Books VI & VII, *Anabasis*, Books I-III, english transl. Carleton L. Brownson, Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1950.
- , *Hellenika I-II.3.10*, edited with an intr., transl. and comm. Peter Krentz, Warminster, Aris & Phillips LTD, 1989.
- , *Memorabilia, Oeconomicus*, transl. E. C. Marchant, *Symposium, Apology*, O. J. Todd, Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 2002.
- , *Scripta minora*, english transl. E. C. Marchant, Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1946.
- , *The Education of Cyrus*, transl. and annot. Wayne Ambler, New York, Cornell University Press, 2001.

## II. ESTUDIOS SOBRE JENOFONTE

- ANDERSON, J. K., “Dillery (J.). *Xenophon and the history of his times*”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. CXVII, London, The Council of the Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1997, pp. 232-233.
- , *Xenophon*, London, Bristol Classical Press, 2001 (1a. ed., 1974).
- BERTRAND, Jean-Marie, “Langage et politique: Réflexions sur le traité pseudo-xénophontique *De la République des Athéniens*”, *Langage et Societe*, 1989, sept., 49, pp. 25-41.
- BRUELL, Christopher, “Xenophon and His Socrates”, *Interpretation*, vol. 16, no. 2, winter, 1988-1989, pp. 295-306.
- CASTER, M., “Sur l’*Économique* de Xénophon”, en A. M. Desrousseaux, *Mélanges*, Paris, 1937, pp. 49-57.
- DANZIG, Gabriel, “Why Socrates was not a farmer: Xenophon’s *Oeconomicus* as a philosophical Dialogue”, *Greece and Rome*, vol. 50, no. 1, April, 2003, pp. 57-76.
- DILLERY, John, *Xenophon and the History of His Times*, London-New York, Routledge, 1995.
- ERDT, Werner, “H. Wilms: *Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates*”, *Gymnasium*, Band 105, Heft 4, Juli, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1998, pp. 340-341.
- GISH, Dustin Avery, *Xenophon’s Socratic rhetoric: A study of the “Symposium”*, tesis, University of Dallas, 2003.
- GONZÁLEZ-CASTRO, José Francisco, “El exilio de Jenofonte”, *Gerión*, no. 16, Madrid, Universidad Complutense, 1998, pp. 177-181.
- GRAY, Vivienne J., “The Framing of Socrates, the literary interpretation of Xenophon’s *Memorabilia*”, *Hermes*, Einzelschriften, 79, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998.
- , “The linguistic philosophies of Prodicus in Xenophon’s ‘Choice of Heracles’”, *Classical Quarterly*, 56.2, 2006, pp. 426-435.
- , “Xenophon’s *Simposium*: The Display of Wisdom”, *Hermes*, 70, 1992, pp. 58-75.
- HAMILTON, D. Charles, “John Dillery. *Xenophon and the History of His Times*”, *American Journal of Philology*, spring, 1999, vol. 120, n. 1, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 167-170.
- 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.
- HINDLEY, Clifford, “Eros and military command in Xenophon”, *Classical Quarterly*, 44 (ii), 1994, pp. 347-366.
- HUSS, Bernhard, “The dancing Sokrates and the laughing Xenophon, or the other *Symposium*”, *American Journal of Philology*, 120, 1999, pp. 381-409.

- HYLAND, John O., *Tissaphernes and the Achaemenid Empire in Thucydides and Xenophon*, tesis, The University of Chicago, 2005.
- IRIARTE GOÑI, Ana, “Fronteras intramuros en *El Económico* de Jenofonte”, en Pedro López Barja y Susana Reboreda Morillo (eds.), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo. III Reunión de Historiadores (Santiago-Trasalba, 25-27 de septiembre de 2000)*, Universidade de Santiago de Compostela-Universidade de Vigo, 2001, pp. 267-279.
- JACKSON, Donald F., “A new look at the manuscripts of Xenophon’s *Hipparchicus*”, *Classical Quarterly*, news series, v. XL, n. 1, 1990, pp. 176-186.
- JAEGER, Werner, “Capítulo VII. Jenofonte: El caballero y el soldado ideales”, en *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, III, vrs. española Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1949 (2a. ed. esp.).
- JOHNSTONE, Steven, “Virtuous toil, vicious work: Xenophon on aristocratic style”, *Classical Philology*, v. 89, n. 3, julio, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, pp. 219-240.
- JORQUERA NIETO, José Miguel, “Productividad y *kalokagathia* en el *oikos* de Iscómaco”, *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 3, Madrid, 1994, pp. 213-218.
- KROEKER, Ronald James, *Politics and Personality: Characterization in Xenophon’s Hellenica*, tesis, Edmonton, Alberta, University of Alberta, 2002.
- LORCH, Benjamin, “Xenophon’s Socrates on Political Ambition and Political Philosophy [en línea]”, *The Review of Politics*, 72, 2010, pp. 189-211. <<http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=1&fid=7799360&jid=ROP&volumeId=72&issueId=02&aid=7799358>>. [Consulta: 10 de julio, 2010.]
- LOW, Anthony, “‘Plato, and his equal Xenophon’: A Note on Milton’s Apology for Smectymnuus”, *Milton Quarterly*, 1970, 4, pp. 20-22.
- LOWRY, S. Tood, “Jenofonte y la economía administrativa”, *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, UCA, FCSE, año 5, no. 22, pp. 81-85. <<http://200.16.86.50/digital/33/revistas/blse/lowry3-3.pdf>>. [Consulta: 26 de marzo, 2010.]
- LUCCIONI, Jean, *Xenophon et le socratisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- MAREIN, M. F., “L’Économique du Xenophon: Traité de morale? Traité de propagande?”, en *Bulletin de l’Association de Guillaume Budé*, 1993.
- MARSH, David, “Sparta and Quattrocento Humanism: ‘Lilius Tifernas’ Translation of Xenophon’s *Spartan Constitution*”, en *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, 1991, 53, 1, pp. 91-103.
- MEIER, Mango H., *Ancient thoughts on tyranny: A reading of Xenophon’s “Hiero”*, tesis, Purdue University, 2005.
- MITCHELL, Christine Karen, *The ideal ruler as intertext in 1-2 Chronicles and the “Cyropaedia”*, tesis, Canada, Carleton University, 2002.
- MORALES T., David, “Arte de vida y modelos éticos en la *Ciropedia* y *Memorabilia* de Jenofonte”, *Onomazein*, 6, 2001, pp. 309-326.
- NICKEL, R., *Xenophon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- NÚÑEZ GUZMÁN, Ricardo, *El Banquete de Jenofonte*, intr., trad. y nts., tesis, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- OLIVARES CHÁVEZ, Carolina, *Ética y milicia en Acerca del Hiparco de Jenofonte*, est., trad. y nts., tesis, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- , “La presencia de los dioses en el *Hiparco* de Jenofonte”, *Noua tellus*, 26.1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 91-113.
- , “Jenofonte y su recuerdo de Sócrates: algunos apuntes”, *Noua tellus*, 27.2, 2009, pp. 149-180.

- , “Jenofonte y la reivindicación de la caballería ateniense”, en *Primer Coloquio de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos*. <<http://www.asociamec.org.mx/jenofontemalo.pdf>>. [Consulta: 3 de marzo, 2011.]
- , “La justicia en Jenofonte: algunos apuntes”, en *XV Congreso Internacional de Filosofía. El diálogo filosófico*, 2010. <[www.filosoficas.unam.mx/~afmbib/mayteAFM/Ponencias/19012.pdf](http://www.filosoficas.unam.mx/~afmbib/mayteAFM/Ponencias/19012.pdf)>. [Consulta: 3 de marzo, 2011.]
- , “Sócrates según Jenofonte: algunos apuntes”, en *II Coloquio de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos. Una mirada al mundo clásico y su tradición. Memoria*, 2009. <[http://www.asociamec.org.mx/IIColoquioPDFs/05\\_OLIVARES.pdf](http://www.asociamec.org.mx/IIColoquioPDFs/05_OLIVARES.pdf)>. [Consulta: 3 de marzo, 2011.]
- , “Iscómaco, modelo de perfección”, en *III Coloquio de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos* (en dictamen).
- , “El hiparco de Jenofonte como modelo de *kalokagathía*”, en *Memoria del II Congreso Internacional de Estudios Clásicos en México* (en prensa).
- PALACIOS ROA, Alfredo, “Jenofonte: el hombre, el estratega y su obra”, *Limes*, 19, 2007, pp. 161-173.
- PHILLIPS, Robert J., *Xenophon's "Cyropaedia" and the problem of extraordinary political leadership*, Northern Illinois University, 2002.
- PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo, “Economía y Sociedad: Polis y Basilea, los fundamentos de la reflexión historiográfica de Jenofonte”, *Habis*, num. 20, 1989, pp. 135-154. <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/extaut?codigo=103636>>. [Consulta: 17 de julio, 2010.]
- POMEROY, Sarah B., *Xenophon's Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, New York, Oxford University Press, 1994.
- RASMUSSEN, Paul J., *Machiavelli's critique of Xenophon: A study in the foundations of modern political theory*, tesis, University of Toronto, 2004.
- RIEDINGER, Jean-Claude, *Étude sur les Helléniques. Xénophon et l'histoire*, Paris, “Les Belles Lettres” (Collection d' Études anciennes, 120), 1991.
- ROSSETTI, Livio, “Alla ricerca dei *logoi sokratikoi* perduti (III). 4. Un altro Senofonte (senior) nella cerchia dei socratici? Tracce di un insospettato dialogo socratico di Antistene”, *Rivista di Studi Classici*, Torino, XXIII, pp. 361-381.
- ROVIRA REICH, Ricardo, *Ideario de civilitas en Jenofonte*. <[www.civilitas.com.ar/IDEARIO%20DE%20CIVILITAS%20EN%20JENOFONTE.htm](http://www.civilitas.com.ar/IDEARIO%20DE%20CIVILITAS%20EN%20JENOFONTE.htm)>. [Consulta: 4 de enero, 2007.]
- SALAY, Paul W., *Socrates the whipping post: Xenophon's portrayal of Socrates as a rebuke of Athenian Society*, tesis, Long Beach, California State University, 2004.
- SALOMONE, Serena, “Letteratura, tradizione e novità tattico-strategique nello *Hipparchikos* di Senofonte”, *Maia. Rivista di letterature classiche*, nuova serie/fascicolo III, anno XXXVIII, settembre-dicembre, Bologna, Nuova Casa Editrice Licinio Cappelli, 1986, pp. 197-205.
- SANDBACH, F. H., “Plato and the Socratic Work of Xenophon”, in P. E. Easterling and B. M. W. Knox (eds.), *The Cambridge History of Classical Literature*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- SASEK, Lawrence A., “Plato, and His Equal Xenophon”, *English Language Notes*, 1970, 7, pp. 260-262.
- SEAGER, Robin, “Xenophon and Athenian democratic ideology”, *Classical Quarterly*, 51.2, 2001, pp. 385-397.
- SOUTO DELIBES, Fernando, *La figura de Sócrates en Jenofonte*, tesis, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2000. <[www.ucm.es/BUCM/tesis/19972000/H/3/H3074102.pdf](http://www.ucm.es/BUCM/tesis/19972000/H/3/H3074102.pdf)>. [Consulta: 4 de enero, 2007.]
- STAVRU, Alessandro, “Noticias sobre Sócrates e Xenofonte: Para uma nova abordagem da questão socratica: desenvolvimentos recentes e futuros”, *Hypnos*, Sao Paulo, v. 11, n. 16, ene-jun, 2006, pp. 118-124.

- TARAGNA NOVO, Sandra, *Economia ed Etica nell' Economico di Senofonte*, Torino, Stamperia Editoriale Rattero, 1968.
- VALLOZZA, Madalena, “3. Harmut Wilms: *Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates*”, *Gnomon*, Band 72, Heft 2, München, Verlag C. H. Beck, 2000, pp. 104-106.
- VELA TEJADA, José, *Jenofonte 1/5*, avalado por la Sociedad Española de Estudios Clásicos, Universidad de Zaragoza. <[www.liceus.com/cgi-bin/aco/culc/aut/1023.asp](http://www.liceus.com/cgi-bin/aco/culc/aut/1023.asp)>. [Consulta: 20 de octubre, 2007.]
- , *Jenofonte 4/5*, avalado por la Sociedad Española de Estudios Clásicos, Universidad de Zaragoza. <[www.liceus.com/cgi-bin/aco/culc/aut/1023.asp](http://www.liceus.com/cgi-bin/aco/culc/aut/1023.asp)>. [Consulta: 5 de julio, 2010.]
- , “Jenofonte y la πολιτική τέχνη”, en E. Calderón, A. Morales y M. Valverde (eds.), *Koinòs lógos. Homenaje al profesor José García López*, Murcia, 2006, pp. 1047-1057.
- WATERFIELD, Robin, *Xenophon's Retreat. Greece, Persia and the End of the Golden Age*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- WILMS, Hartmut, *Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates*, Stuttgart, Teubner, 1995.
- ZARAGOZA GRAS, Joana, “La mujer en el ‘Económico’ de Jenofonte”, *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General*, 1994, vol. 1, pp. 401-406.

### III. FUENTES ANTIGUAS

- ANDÓCIDES, *Discursos*, intr., ed., trad. y nts. Gerardo Ramírez Vidal, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1996.
- ARRIANO, *Anabasis Alexandri*, Books I-IV, with an english transl. E. Iliff Robson, vol. I, London-Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library, 236), 1967.
- ATHENAEUS, *The Deipnosophists*, t. IV, with an english transl. Charles Burton Gulick, London, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1961.
- , *The Deipnosophists*, t. V, with an english transl. Charles Burton Gulick, London, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1963.
- CICÉRON, *Caton L' ancien (De la vieillesse)*, texte établi et trad. Pierre Wuilleumer, Paris, “Les Belles Lettres”, 1981 (1ère. édition, 1961).
- , *De l' orateur; Livre Deuxième*, texte établi et trad. Edmond Courbaud, Paris, “Les Belles Lettres”, 1966 (4ème. édition).
- , *De l' orateur; Livre Troisième*, texte établi Henri Bornecque, trad. Edmond Courbaud et Henri Bornecque, Paris, “Les Belles Lettres”, 1961 (3ème. édition).
- , *L' Orateur. Du meilleur genre d' orateurs*, texte établi et trad. Albert Yon, Paris, “Les Belles Lettres”, 1964.
- , *Tusculanes*, t. I (I-II), texte établi Georges Fohlen, trad. Jules Humbert, Paris, “Les Belles Lettres”, 1964.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Acerca del orador. Libros II, III*, t. II, intr., vrs. y nts. Amparo Gaos Schmidt, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1995.
- , *Bruto: de los oradores ilustres*, intr., trad. y nts. Bulmaro Reyes Coria, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2004.
- , *Catón el mayor: de la vejez. Lelio: de la amistad*, introd., ed., trad. y nts. Julio Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1997.

- CICERÓN, Marco Tulio, *Disputas tusculanas. Libros I-II*, t. I, intr., vrs. y nts. Julio Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1979.
- DENYS D' HALICARNASSE, *Opuscles rhétoriques*, t. III, *La composition stylistique*, texte établi et trad. Germaine Aujac et Maurice Lebel, Paris, “Les Belles Lettres”, 2003 (1ère. édition, 1981).
- , *Opuscles rhétoriques*, t. V, *L'imitation (fragments, Épitomé), Première Lettre à Ammée, Lettre à Pompée Géminos, Dinarque*, texte établi et trad. Germaine Aujac, Paris, “Les Belles Lettres”, 2002 (1ère. édition, 1992).
- DIOGENES LAERTIUS, *Lives of eminent philosophers I*, english transl. R. D. Hicks, Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1950.
- , *Lives of eminent philosophers II*, english transl. R. D. Hicks, Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1970.
- ESCHINE, *Orazioni. Contro Timarco, Sui misfatti dell'ambasceria*, introd., trad. e note Antonio Naticchio, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli (BUR Classici Greci e Latini), 2001 (2a. ed.).
- ISÓCRATES, *Discursos I* (incluye *Panegírico, A Nicocles, Nicocles, Evágoras*), intr., trad. y nts. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 23), 1979.
- , *Discursos II* (incluye *Panatenáico*), trad., introd. y nts. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 29), 1980.
- PAUSANIAS, *Description of Greece*, Books III-V, with an english transl. W. H. S. Jones, vol. II, London-Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1966.
- PLATÓN, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, intr. gral. Emilio Lledó Íñigo, trad. y nts. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 37), 1981.
- PLUTARQUE, *Œuvres Morales*, Tome V-1re. Partie, *La Fortune des Romains, La Fortune ou la vertu D' Alexandre, La gloire des Athéniens*, texte établi et trad. Françoise Frazier et Christian Froidefond, Paris, “Les Belles Lettres”, 1990.
- QUINTILIAN, *The Institutio Oratoria*, with an english transl. H. E. Butler, vol. IV, London-Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library, 127), 1968.
- QUINTILIANO, Marco Fabio, *Sobre la enseñanza de la oratoria. Libros I-III*, intr., trad. y nts. Carlos Gerhard Hortet, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2006.

#### IV. BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA

- ACCAME, Silvio, *L'imperialismo ateniese all'inizio del secolo IV a. C. e la crisi della polis*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1966.
- ADKINS, A. W. H., *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, London, Chatto & Windus, 1972.
- AGUIRRE MORENO, Arturo, *Paideia y expresión*, tesis, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- ALEGRE, Antonio, *La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la polis*, Barcelona, Montesinos (Biblioteca de Divulgación Temática, 37), 1986.
- ANDREWES, A., “Arnheim. Aristocracy in Greek society”, *The Journal of Hellenic Studies*, v. C, London, The Council of the Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1980, p. 250.
- AYMARD, André, y Jeannine AUBOYER, *Oriente y Grecia antigua*, vol. 1, Barcelona, Destino, 1977 (5ª ed.).

- BARIGAZZI, A., “La cultura del siglo IV”, en R. Bianchi Bandinelli (dir.), *La crisis de la polis. Historia, literatura, filosofía*, t. V, Barcelona, Icaria, 1979.
- BASLEZ, Marie-Françoise, *L' étranger dans la Grèce antique*, Paris, Société D' Édition “Les Belles Lettres”, 1984.
- BENGTSON, Hermann (comp.), *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la Edad Antigua*, I, México, Siglo XXI (Historia Universal Siglo XXI, vol. 5), 2001 (22a. ed.).
- BIANCHI BANDINELLI, Ranuccio (dir.), *La crisis de la polis. Historia, literatura, filosofía*, t. V, Barcelona, Icaria, 1979.
- BLOCH, Raymond, *La adivinación en la Antigüedad*, trad. Víctor Manuel Suárez Molino, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- BOËLDIEU-TREVET, Jeannine, “Commandements et institutions dans les cités”, *Pallas. Revue d' études antiques. Guerres et sociétés dans les mondes grecs à l' époque classique*, Toulouse, Pallas et Presses Universitaires du Mirail, no. 51, 1999, pp. 81-104.
- BOWEN, James, *Historia de la educación occidental. Tomo primero. El mundo antiguo: Oriente próximo y Mediterráneo, 2000 a.C.-1054 d.C.*, Barcelona, Herder, 2001 (4a. ed.).
- BUGH, Glenn Richard, *The Horsemen of Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- BURY, J. B., et al. (eds.), *The Cambridge ancient History. Volume VI Macedon 401-301 B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- CANFORA, Luciano, *Storie di oligarchi*, Palermo, Sellerio Editore, 1992 (4a. ed.).
- , *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- CAPPELLETTI, Angel J., *Protágoras: naturaleza y cultura*, Caracas, Italgráfica (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 87), 1987.
- CARAWAN, Edwin, “Amnesty and accountings for the Thirty”, *Classical Quarterly*, 56.1, 2006, pp. 57-76.
- CASILLAS, Juan Miguel, “La heroización de Agesilao II: una interpretación ideológico-social de la monarquía lacedemonia”, en Χαίρε. *II Reunión de historiadores del mundo griego antiguo. Homenaje al Profesor Fernando Gascó*, Sevilla, Scriptorium, 1997, pp. 155-171.
- CAWKWELL, G. I., “Agesilaus and Sparta”, *Classical Quarterly*, 70, 1976, pp. 62-84.
- CICCOTTI, Ettore, *La guerra e la pace nel mondo antico*, Roma, “L'Erma” di Bretschneider (Studia Historica, 76), 1971.
- CLOCHÉ, Paul, *Le monde grec aux temps classiques (500-336 avant J. C.)*, Paris, Payot, 1958.
- CLUTTON-BROCK, Juliet, *A natural History of domesticated Mammals*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 (2a. ed.), 238 págs
- COLAIACO, James A., *Socrates against Athens*, New York-London, Routledge, 2001.
- DÍAZ LAVADO, Juan Manuel, “La educación en la antigua Grecia”, *Actas de las III Jornadas de Humanidades Clásicas*, Almendralejo, febrero, 2001, pp. 93-113. < [http://www.educarex.es/bam/gestion\\_contenidos/ficheros/794\]ActasIII Humanidades\\_03.pdf](http://www.educarex.es/bam/gestion_contenidos/ficheros/794]ActasIII Humanidades_03.pdf)>. [Consulta: 2 abril de 2010.]
- DOBSON, J. F., *La educación antigua*, trad. Vicente Paul Quintero, Buenos Aires, Editorial Nova, 1947.
- DONLAN, Walter, *The aristocratic Ideal in Ancient Greece. Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.*, Kansas, Coronado Press, 1980.
- DOVER, K. J., *Greek Popular Morality. In the time of Plato and Aristotle*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.
- ELLUL, Jacques, *Historia de las instituciones de la antigüedad. Instituciones griegas, romanas, bizantinas y francas*, trad. y nts. F. Tomas y Valiente, Madrid, Aguilar, 1970.
- ESPEJO MURIEL, Carlos, *Grecia: sobre los ritos y las fiestas*, Granada, Universidad de Granada, 1995 (2a. ed. corregida).

- FERRARIO, Sarah Brown, *Towards the 'Great Man': Individuals and Groups as Agents of Historical Change in Classical Greece*, tesis, Princeton, Princeton University, 2006.
- FERRUCCI, Stefano, "L'*oikos* nelle leggi della *polis*. Il privato ateniense tra diritto e società", *Etica & Politica/ Ethics & Politics*, IX, 2007, 1, pp. 135-154. <[www2.units.it/~etica/2007\\_1/FERRUCCI.pdf](http://www2.units.it/~etica/2007_1/FERRUCCI.pdf)>. [Consulta: 17 de noviembre, 2009.]
- FLACELIÈRE, Robert, *Adivinos y oráculos griegos*, trad. Néstor Míguez, Buenos Aires, EUDEBA (Cuadernos de EUDEBA, 146), 1965.
- FORSDYKE, Sara, "Exile, Ostracism and the Athenian Democracy", *Classical Antiquity*, vol. 19, no. 2, October, 2000, pp. 232-263.
- , *Exile, Ostracism, and Democracy. The politics of expulsion in Ancient Greece*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2005.
- GALINO, María Ángeles, *Historia de la educación. Edades antigua y media*, Madrid, Gredos, 1988 (2a. ed., 3a. reimp.).
- GALLEGO, Julián (ed.), *El mundo rural en la Grecia antigua*, trads. Gabriela Duchini, Madrid, Ediciones Akal, 2003.
- GARCÍA, Román, "El personaje y la imagen. A propósito del Sócrates de Platón", *Eikasía. Revista de Filosofía*, año I, núm. 0, art. 2, julio 2005, pp. 1-61. <[www.revistadefilosofia.com/elpersonajeylaimagen.pdf](http://www.revistadefilosofia.com/elpersonajeylaimagen.pdf)>. [Consulta: 2 de julio, 2010.]
- GERNET, Louis, *Anthropologie de la Grèce antique*, pref. Jean-Pierre Vernant, Paris, François Maspero, 1976 (5a. ed.).
- GLOTZ, G., *La ciudad griega*, trad. esp. José Almoína, México, Unión Tipográfica Editorial Hispanoamericana (La evolución de la humanidad, t. XV), 1957.
- GLOVER, T. R., *From Pericles to Philip*, London, Methuen and Co. LTD, 1924 (4a. ed.).
- GÓMEZ-LOBO, Alfonso, *La ética de Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica (Cuadernos de la Gaceta, 56), 1989.
- GONZÁLEZ SERRANO, Pilar, "La mujer griega a través de la iconografía doméstica", *AKROS. Revista del Museo de Melilla*, 2003, pp. 59-68. <<http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento4872.pdf>>. [Consulta: 10 de julio, 2010.]
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique, 10), 1986.
- GRAU, Sergi, "Modelos de conversión e iniciación a la filosofía: un análisis de un tipo biográfico", *Noua tellus*, 26.2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 67-102.
- HANSEN, Mogens Herman, "Eisangelia in Athens: A Reply", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 100, 1980, pp. 89-95.
- HARMAND, Jacques, *La guerra antigua de Sumer a Roma*, trad. Germán Luis Bueno Brasero, Madrid, EDAF (Colec. EDAF Universitaria, 5), 1976.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, vol. II, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- HOLLADAY, James, "Medism in Athens 508-480 B. C.", *Greece & Rome*, 2nd. Ser., vol. 25, no. 2 (oct.), 1978, pp. 174-191.
- HORNBLOWER, Simon, *El mundo griego 479-323 a. C.*, trad. cast. Teresa Sempere y Jordi Beltrán, Barcelona, Editorial Crítica, 1985.
- HUMBERT, Jean, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- HUNT, Peter, *Slaves, Warfare, and Ideology in the Greek Historians*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- IRIARTE GOÑI, Ana, *De Amazonas a ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Madrid, Akal, 2002.

- JAEGER, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, I, vrs. española Joaquín Xirau, México, Fondo de Cultura Económica, 1953 (2a. ed. esp.).
- , *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, II, vrs. española Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- , *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, III, vrs. española Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1949 (2a. ed. esp.).
- JERIA, Patricio, “Apuntes sobre educación y censura en Atenas: la problemática relación entre pedagogía, política y filosofía en los siglos v y iv a. C.”, *Limes*, 20, 2008, pp. 65-81.
- JOST, Madeleine, “Guerre et religion”, *Pallas. Revue d'études antiques. Guerres et sociétés dans les mondes grecs à l'époque classique*, Toulouse, Pallas et Presses Universitaires du Mirail, no. 51, 1999, pp. 98-112.
- KENDRICK PRITCHETT, W., *The Greek State at War. Part I*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1974.
- KICHNER, Iohannes (ed.), *Prosopographia Attica*, vol. I A-K, editio altera lucis ope impressa inscriptionum graecarum conspectum numerorum addidit Siegfried Lauffer, Berolini Typis et impensis Walter de Gruyter & Soc., 1966.
- , *Prosopographia Attica*, vol. II Λ-Ω, editio altera lucis ope impressa inscriptionum graecarum conspectum numerorum addidit Siegfried Lauffer, Berolini Typis et impensis Walter de Gruyter & Soc., 1966.
- KRENTZ, Peter, “I. G. Spence. *The Cavalry of Classical Greece*/Leslie J. Worley. *Hippeis: The Cavalry of Ancient Greece*”, *Classical World*, v. 89, n. 6, july-august, New York, New York University, 1996, pp. 510-511.
- LASSO DE LA VEGA, José S., *Ideales de la formación griega*, Madrid, Ediciones Rialp, 1966.
- LEVORATTI, Armando J., “Cultura y educación en la Antigua Grecia”, *Revista Bíblica*, año 34, 1972, pp. 291-319.
- LLOYD-JONES, Hugh (ed.), *Los griegos*, vrs. española J. C. Cayol de Bethencourt, Madrid, Gredos, 1974.
- LYNCH, John Patrick, *Aristotle's School. A Study of a Greek educational Institution*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- MACDOWELL, Douglas M., “The *oikos* in Athenian Law”, *Classical Quarterly*, 39, 1989, pp. 10-21.
- MAISCH, R.-F. POHLHAMMER, *Instituciones griegas*, trad. del alemán Willhelm Zotter, Barcelona-Buenos Aires, Editorial Labor, 1951.
- MALET, Albert, *Historia griega. Grecia, Esparta, Atenas, Macedonia. La Grecia*, vrs. española Miguel Ruiz, París, Ediciones españolas Hachette, 1922.
- MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. I. Le monde grec, Paris, Éditions du Seuil, 1948.
- , *Historia de la educación en la antigüedad*, trad. española Yago Barja de Quiroga, Madrid, Akal, 1985.
- , “Educación y retórica”, en Moses I. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, trad. y adaptación de las secciones bibliográficas Antonio-Prometeo Moya, rev. Domingo Plácido, Barcelona, Editorial Crítica, 1983, pp. 196-212.
- MAWR, Bryn, “Sara Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Exclusion in Ancient Greece*”, *Classical Review*, 2006.06.02.
- MÉNDEZ AGUIRRE, Víctor Hugo, “Educación y retórica en la Antigüedad”, *Revista de Ciencias Sociales*, Chile, Universidad Arturo Prat, n. 13, 2003, pp. 165-172.
- , “Ganimedes en la Academia (la homosexualidad en las filosofías de la Grecia clásica)”, en *Jornadas Filológicas 1999*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 19-41.

- MIRÓN PÉREZ, María Dolores, “*Oikos y oikonomia: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua*”, *Gerión*, 2004, 22, núm. 1, pp. 61-79.
- MONTEMAYOR, Alicia, “Homero y Sócrates: dos *paideiai*”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 14-15, junio de 2003, pp. 175-184.
- MOSSÉ, Claude, *La fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- , *Les institutions politiques grecques à l'époque classique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1967.
- NAVIA, Luis E., *The Socratic Presence*, New York, Garland Publishing, 1993.
- NILSSON, Martin P., *Historia de la religión griega*, Madrid, Gredos, 1953.
- OBER, Josiah, *Mass and Elite in democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- PEINADO VÁZQUEZ, Rosa Verónica, *La falta de eros: la pederastia socrática como modelo educativo*, tesis, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo, *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona, Crítica, 1997.
- , “El problema de Sócrates y las realidades intelectuales del presente”, *Habis*, núm. 21, 1990, pp. 235-240. <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/extaut?codigo=103636>>. [Consulta: 17 de julio, 2010.]
- , “La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia”. <[http://campus.usal.es/~revistas\\_trabajo/index.php/0213-2052/article/viewFile/6209/6223](http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-2052/article/viewFile/6209/6223)>. [Consulta: 17 de julio, 2010.]
- POMEROY, Sarah B., S. M. BURSTEIN, W. DONLAN y J. T. ROBERTS, *La Antigua Grecia. Historia política, social y cultural*, trad. castellana Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 2001.
- ROBIN, Léon, *La moral antique*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1938.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Ilustración y política en la Grecia Clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- RODRÍGUEZ CEREZO, Tomás-M., “Los orígenes de la conquista de Asia en la *Anábasis de Alejandro Magno* de Arriano de Nicomedia”, *Gerión*, no. 17, Madrid, Universidad Complutense, 1999, pp. 223-232.
- ROJANO SIMÓN, Marta, “La *paideia* griega”, *Temas para la educación. Revista digital para profesionales de la enseñanza*, no. 5, nov., 2009, pp. 1-8. <<http://www.fe.ccoo.es/andalucia/docu/p5sd6290.pdf>>. [Consulta: 2 de abril, 2010.]
- ROSSETTI, Livio, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Perugia, Chieti, 1977.
- ROUSSEL, Pierre, *Sparte*, Paris, E. de Boccard, 1939.
- RUFFINO, Antonio, *Socrate: L'uomo e i tempi*, Italia, Liguori Editore, 1971.
- SPENCE, I. G., *The cavalry of Classical Greece. A social and Military History with Particular Reference to Athens*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- STAVRU, Alessandro, “Per un nuovo approccio alla questione socratica: sviluppi recenti e futuri”, *Atene e Roma*, fasc. 2-3, 2005, pp. 95-100. <[http://www.socratica.eu/articoli/STAVRU\\_italiano.pdf](http://www.socratica.eu/articoli/STAVRU_italiano.pdf)>. [Consulta: 10 de julio, 2010.]
- STRAUSS, Leo, *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*, pres. y trad. Leonardo Rodríguez Duplá, Madrid, Ediciones Encuentro, 2005.
- TOO, Yun Lee (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden, Brill, 2001.
- VALLE VÁZQUEZ, Ana María, *La idea del hombre en Homero, el ideal de la Paideia*, tesis, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

- VAN VELSOR, Ciara Rose, *'And with the courage of a fiery lion': Spartan ideology and Lakonian Kylikes of the sixth century B. C.*, State University of New York at Buffalo, 2005.
- VANNIER, François, *Le IV<sup>e</sup> siècle grec*, Paris, Librairie Armand Colin, 1967.
- VARIOS, *Armées et fiscalité dans le monde antique*. Colloques Nationaux du Centre National de la R. S. No. 936, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.
- VARIOS, *L' imagine dell' uomo politico: vita publica e morale nell' antichità*, a cura di Marta Sordi, Milano, Vita e Pensiero, 1991.
- VÁZQUEZ MARTÍNEZ, Francisco, "Las corrientes educativas en la Grecia Clásica desde la perspectiva del concepto *postura*", *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, v. XXX, n. 1, México, pp. 89-116. <[www/cesu.unam.mx/iresie/revistas/cee/R-2000/R1-2000/WEB/04artic3.htm](http://www/cesu.unam.mx/iresie/revistas/cee/R-2000/R1-2000/WEB/04artic3.htm)>. [Consulta: 4 de enero, 2008.]
- VEGETTI, Mario, *L' etica degli antichi*, Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli Spa, 1989.
- VERNANT, Jean-Pierre (curatore), *et al.*, *L'uomo greco*, Bari, Editori Laterza, 1991.
- , *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001.
- , *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Marino Ayerra y Carlos Gómez González, Barcelona, Paidós, 1992.
- , y otros, *El hombre griego*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- VIANELLO, Paola, "El legado educativo de la Grecia antigua", en Tatiana Bubnova y Luisa Puig (eds.), *Encomio de Helena. Homenaje a Helena Beristáin*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Ediciones Especiales, 33), 2004, pp. 413-445.
- VIDAL-NAQUET, Pierre, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Ediciones Península, 1983.

#### V. LITERATURAS GRIEGAS Y DICCIONARIOS

- CATAUDELLA, Quintino, *Historia de la literatura griega*, Barcelona, Editorial Iberia, 1954.
- DAREMBERG, Ch., et Edm. SAGLIO (eds.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. II. Première partie (D-E), Austria, Akademische Druck-Verlagsanstalt, 1969.
- DIHLE, Albrecht, *A History of greek Literature. From Homer to the hellenistic Period*, transl. Clara Krojzl, London and New York, Routledge, 1994.
- EASTERLING, P. E., y B. M. W. KNOX (eds.), *Historia de la literatura clásica. I. Literatura griega*, Madrid, Gredos, 1990.
- HORNBLOWER, Simon, y Toni SPAWFORTH (eds.), *Diccionario del mundo clásico*, Barcelona, Crítica, 2002.
- LENS TUERO, Jesús, "3. Otros historiadores del v y iv", en J. A. López Férrez (ed.), *Historia de la literatura griega*, Madrid, Cátedra, 1988.
- LESKY, A., *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1976.
- LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio (ed.), *Historia de la literatura griega*, Madrid, Cátedra, 1988.
- MURRAY, Gilbert, *Historia de la literatura clásica griega*, Buenos Aires, Editorial Albatros, 1947.
- ROSSI, L. E., *Letteratura Greca*, Firenze, Le Monnier, 1995.
- SCARCELLA, Antonio M., *La letteratura della Grecia Antica. II. L'età attica*, Roma, Angelo Signorelli Editore, 1975.
- SORDI, Marta, "Senofonte", en Francesco della Corte (dir.), *Dizionario degli scrittori Greci e Latini. Volume terzo. Pet-V*, Settimo Milanese, Marzorati Editore, 1990, pp. 1991-1999.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN . . . . .	7
------------------------	---

## ☞ PARTE I: ACERCA DEL AUTOR

### Capítulo I

#### JENOFONTE: SU ÉPOCA, LA *PAIDEIA* ATENIENSE Y SU PROPUESTA PEDAGÓGICA

I. EL AUTOR Y SU ÉPOCA . . . . .	19
<i>Crisis de valores</i> . . . . .	19
<i>Marco histórico</i> . . . . .	21
II. LA <i>PAIDEIA</i> ATENIENSE . . . . .	27
<i>Algunas características de una buena educación y de un hombre educado</i> . . . . .	30
<i>¿Cómo se forma a un ciudadano?</i> . . . . .	32
Οἶκος . . . . .	32
Σχολή . . . . .	37
a) Educación escolar . . . . .	37
b) Tiempo libre . . . . .	40
Pederastia . . . . .	42
Efebía . . . . .	48
Servicio militar . . . . .	50
Ἐμπειρία . . . . .	51
III. REPLANTEAMIENTO DE LA EDUCACIÓN TRADICIONAL . . . . .	53
IV. JENOFONTE Y SU PROPUESTA PEDAGÓGICA . . . . .	56

### Capítulo II

#### JENOFONTE Y SUS OBRAS

I. VIDA DE JENOFONTE . . . . .	61
<i>Su identidad</i> . . . . .	61
<i>Su origen</i> . . . . .	62
<i>Su personalidad</i> . . . . .	63
<i>Su educación</i> . . . . .	65
<i>Su participación con los Treinta</i> . . . . .	66
<i>Su enrolamiento con Ciro el Joven</i> . . . . .	67
<i>Su exilio y su militancia con Agesilao</i> . . . . .	68
<i>Su estancia en Escilunte</i> . . . . .	74
<i>La última etapa de su vida</i> . . . . .	76

II. JENOFONTE Y SU PRODUCCIÓN LITERARIA . . . . .	79
<i>Escritos relacionados con su influencia socrática y con Atenas</i> . . . . .	80
<i>Escritos relacionados con la influencia espartana</i> . . . . .	83
<i>Escritos relacionados con la influencia persa</i> . . . . .	89
<i>Escritos sobre temas varios</i> . . . . .	92
<i>Valoración estilística</i> . . . . .	94
<i>Tradición de sus obras</i> . . . . .	95

☞ PARTE II:

JENOFONTE Y SUS TRES ATENIENSES EJEMPLARES

Capítulo III

TRES MODELOS ATENIENSES DE *PAIDEIA*

I. SÓCRATES SEGÚN JENOFONTE: ALGUNOS APUNTES . . . . .	103
<i>Jenofonte y su vínculo personal con Sócrates</i> . . . . .	104
<i>¿Jenofonte socrático?</i> . . . . .	105
<i>Jenofonte y su recuerdo de Sócrates</i> . . . . .	111
Virtudes relacionadas con las costumbres y la religión . . . . .	112
Virtudes relacionadas con la política y la legalidad . . . . .	116
Virtudes relacionadas con la educación superior o profesionalización . . . . .	119
<i>Mi postura</i> . . . . .	125
II. ISCÓMACO: EL CABALLERO PERFECTO . . . . .	127
<i>Jenofonte ecónomo</i> . . . . .	128
<i>Iscómaco en opinión de algunos estudiosos modernos</i> . . . . .	132
Iscómaco según Werner Jaeger . . . . .	133
Iscómaco según Sandra Taragna Novo . . . . .	134
Iscómaco según Gabriel Danzig . . . . .	137
Iscómaco según Paul Salay . . . . .	140
<i>Iscómaco según mi lectura de Jenofonte</i> . . . . .	142
Virtudes relacionadas con las costumbres y la religión . . . . .	142
Virtudes relacionadas con la política y la legalidad . . . . .	144
Virtudes relacionadas con la educación superior o profesionalización . . . . .	147
<i>¿Iscómaco falso modelo de perfección?</i> . . . . .	151
III. HIPARCO ATENIENSE . . . . .	154
<i>Sócrates y su visión del hiparco</i> . . . . .	155
<i>El hiparco ateniense: modelo de καλοκάγαθία</i> . . . . .	158
Virtudes relacionadas con las costumbres y la religión . . . . .	162
Virtudes relacionadas con la política y la legalidad . . . . .	168
Virtudes relacionadas con la educación superior o profesionalización . . . . .	176

Capítulo IV

JENOFONTE Y LA CONSOLIDACIÓN DE SU DOCTRINA DE *PAIDEIA*

I. PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LOS TRES PERSONAJES ATENIENSES . . . . .	189
II. JENOFONTE Y SU CONGRUENCIA CON SU PARADIGMA EDUCATIVO . . . . .	195
<i>Virtudes relacionadas con las costumbres y la religión</i> . . . . .	195

ÍNDICE

---

<i>Virtudes relacionadas con la política y la legalidad</i> . . . . .	199
<i>Virtudes relacionadas con la educación superior o profesionalización</i> . . . . .	205
CONCLUSIONES . . . . .	215
BIBLIOGRAFÍA . . . . .	225
ÍNDICE . . . . .	237