



Synthesis
ISSN: 0328-1205
ISSN: 1851-779X
synthesis@fahce.unlp.edu.ar
Universidad Nacional de La Plata
Argentina

Sobre las emociones en el *Simposio* y la *Apología* de Jenofonte

 **Zaborowski, Robert**

Sobre las emociones en el *Simposio* y la *Apología* de Jenofonte

Synthesis, vol. 30, núm. 1, e129, 2023

Universidad Nacional de La Plata

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=84674654003>

DOI: <https://doi.org/10.24215/1851779Xe129>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Sobre las emociones en el *Simposio* y la *Apología* de Jenofonte

Xenophon on emotions in the *Symposium* and the *Apology*

Robert Zaborowski

Institute for the History of Science, Polish Academy of
Sciences, Polonia

thymos2001@yahoo.fr

 <https://orcid.org/0000-0001-6693-7179>

DOI: <https://doi.org/10.24215/1851779Xe129>

Recepción: 07 Enero 2023

Aprobación: 28 Febrero 2023

Publicación: 01 Marzo 2023



Acceso abierto diamante

Resumen

Luego de ofrecer las razones para emprender un análisis del *Simposio* y la *Apología* de Jenofonte en relación con las emociones, me centro en los grupos de placer/gozo y amor/amistad y analizo los contextos relevantes. Nos presentan una imagen compleja que intento interpretar mediante un concepto de jerarquía. A continuación, abordo la cuestión de la expresión de las emociones. Finalmente, muestro por qué y cómo el *Simposio* y la *Apología* pueden ser útiles en el estudio de las emociones.

Palabras clave: Jenofonte, Emociones, Placer/gozo, Amor/amistad.

Abstract

After presenting the reasons for undertaking an analysis of Xenophon's *Symposium* and *Apology* with regard to emotions, I focus on the groups of pleasure/joy and love/friendship and discuss relevant contexts. They provide us with a complex picture which I then try to interpret by means of a concept of hierarchy. Next, I touch upon the issue of the expression of emotions. Finally, I show why and how the *Symposium* and the *Apology* may be helpful in the study of emotions.

Keywords: Xenophon, Emotions, Pleasure/Joy, Love/Friendship.

1. Introducción

Dentro del cuerpo creciente de literatura secundaria dedicada a las emociones, se viene discutiendo cada vez más sobre los filósofos griegos antiguos. Sin embargo, el *Simposio* de Jenofonte y su *Apología* aún no han sido tomados en consideración para ese propósito. Un estudio reciente de Melina Tamiolaki examina *φιλία*, *ἐλπίς*, *φθόνος* y *ἡδονή* en la *Ciropedia*, con el foco puesto en el papel político de las emociones (Tamiolaki, 2016); y en el capítulo de David Konstan titulado “Affect and Emotion in Greek Literature” (2016), aunque promete en su resumen recurrir, entre otros, a obras históricas y filosóficas de Aristóteles y Jenofonte, menciona a Jenofonte solo dos veces y de manera general: Konstan introduce unas citas de *Memorabilia* (o *Recuerdos de Sócrates*) de Jenofonte, respectivamente III 5, 5-6 y I 2, 24, con un breve comentario de su autoría. Tal como se da la situación, ni el *Simposio* ni la *Apología* han sido considerados con miras al análisis de las emociones.¹ Creo que, aunque estas dos obras son incomparables en tamaño e importancia con los *corpora* de Platón y Aristóteles, no es esta una razón para omitirlas.

Un motivo más significativo para emprender este tipo de investigación es que el *Simposio* y la *Apología* abundan en términos que denotan emociones. Evidentemente, Jenofonte no da ninguna opinión directa sobre las emociones, ni expresa ninguna tesis particular sobre ellas, ni mucho menos formula una teoría de las emociones.² Pero, por la forma en que utiliza palabras como *τέρρις*, *πόθος*, *τόλμα*, *ὀργή*, podemos inferir lo que el ‘miedo’, el ‘anhelo’, la ‘alegría’ y la ‘cólera’ significaban para él, y lo que pensaba acerca de las emociones que estas palabras representan. Puesto que no hay otra forma de saberlo que basándonos en los contextos en los que estas palabras se encuentran en las dos obras, mi estrategia consistirá en presentar tantos pasajes relevantes como sea posible.³

2. Temas afectivos en el *Simposio* y en la *Apología*

El *Simposio* de Jenofonte tiene casi la mitad de extensión que la obra homónima de Platón, y su *Apología* es un tercio más larga que la de Platón. Ambas, sin embargo, utilizan las emociones y su vocabulario de forma significativa.

Me gustaría empezar por los géneros de las emociones. Si hay alguna definición, descripción o clasificación, se puede inferir que esto implica también la conciencia de la afectividad como una familia separada. La taxonomía también se ocupa de cuestiones más básicas que las relacionadas con la epistemología, la ontología o la axiología de la afectividad. Además, demuestra la complejidad —si la hay— de la afectividad de forma directa. En el caso del *Simposio* y la *Apología* de Jenofonte, dos grupos son los mejor representados. Se trata de los grupos del placer/gozo y del amor/amistad. En mi opinión, los contextos pertinentes nos permiten ver que ambos géneros son complejos.

La distinción entre las especies del género placer/alegría⁴ se expone claramente en la discusión sobre la etimología del nombre de Ganimedes, donde los placeres del cuerpo se apartan firmemente de los del alma: *οὐχ ἡδυσώματος ὀνομασθεὶς ὁ Γανυμήδης ἀλλ' ἡδυγνώμων* (8, 30).⁵ Lo mismo se aplica a la distinción entre los bienes materiales y espirituales, en la medida en que el bienestar que proporciona el mercado se opone al más agradable que proviene del alma: *Τὸ δὲ τοὺς ἄλλους μὲν τὰς εὐπαθείας ἐκ τῆς ἀγορᾶς πολυτελεῖς πορίζεσθαι, ἐμὲ δὲ ἐκτῆς ψυχῆς ἄνευ δαπάνης ἡδίους ἐκείνων μηχανᾶσθαι* (18).⁶ En este último pasaje, la distinción resulta clara: los placeres del alma son internos e independientes de los externos.⁷ En la discusión posterior sobre los placeres dañinos que se adueñan de una persona (19: *ἄλλης πονηρᾶς ἡδονῆς ἡτημένον*),⁸ surge una jerarquía que presupone que otros placeres son buenos, aunque no se dan ejemplos en este contexto. Nos encontramos con observaciones sobre el disfrute de la comida y la bebida (4, 8: *δεῖπνον* [...]) *ἡμᾶς πρὸς Καλλίαν ἐλθόντας ἡδυπαθεῖν*)⁹ y el encontrar placer/gozo en beber vino (31: *ἀλλ' ὁ νεανίσκος ἡσθεὶς οἶνω*).¹⁰ Todos estos ejemplos se refieren, sin duda, a placeres corporales.

En otras ocasiones, se nos habla de lo que seguramente es placer/gozo no corporal (y si es no corporal, podemos suponer que se trata muy probablemente de un tipo de placer/gozo mental). El ejemplo más explícito de esto se da en 4, 41, donde ἡδυπαθεῖν se relaciona no con el cuerpo sino con el alma (ὅταν ἡδυπαθεῖν βουληθῶ, οὐκ ἐκ τῆς ἀγορᾶς τὰ τίμια ὠνούμαι, πολυτελὴ γὰρ γίγνεται, ἀλλ' ἐκ τῆς ψυχῆς ταμιεύομαι).¹¹ En 4, 49, el objeto del gozo es una cualidad moral: la virtud (οἱ θεοί, ὡς ἔοικε, καλοκάγαθια ἡδονται¹²).¹³ Aunque seamos escépticos respecto a este ejemplo, ya que son los dioses los que son los sujetos del sentimiento, su objeto es de todas formas importante: disfrutar de la excelencia de alguien con seguridad no es un tipo de placer/gozo corporal, ya que, para disfrutarlo, primero hay que conceptualizar lo que es la excelencia y después reconocerla. Más concretamente, este caso apoya la distinción clara entre placer físico y mental, porque disfrutar de la virtud de alguien no afecta al cuerpo y a la mente por igual, sino solo, o al menos de forma significativa, a la mente de quien reconoce la excelencia.¹⁴ Dado que las cualidades morales no son materiales como los artículos del mercado, no es el cuerpo sino la mente la que se ve afectada. De ahí la oposición entre el placer/gozo que proporcionan los bienes externos y el placer/gozo que proporcionan las características internas o morales. Y no hay nadie en el *Simposio* ni en la *Apología* que prefiera lo primero a lo segundo.¹⁵

Otro testimonio de la distinción cuerpo-psyche del placer/gozo procede del ámbito de la vista y el oído. Se nos habla, por ejemplo, de los placeres/gozos del espectáculo (3, 2: Οὔτοι μὲν δὴ, ὦ ἄνδρες, ἱκανοὶ τέρπειν ἡμᾶς φαίνονται).¹⁶ Pero, ¿qué tipo de placer/gozo son? El placer/alegría no se produce por mirar una imagen bonita, como una vista soleada o tranquila que afecta a los ojos con delicadeza en contraposición a un destello repentino y fuerte que los daña y hace que se cierren. Tampoco se produce por escuchar un sonido agradable en contraposición a un ruido irritante. El placer/gozo es más bien el resultado del significado del espectáculo que, como tal, debe ser comprendido, y también el resultado de la composición musical que es más que la suma de sonidos agradables, ya que puede darse el caso de que una composición agradable incluya un sonido que, tomado aisladamente, sea desagradable. En la última sección del *Simposio* leemos: Εὐθὺς μὲν γὰρ ἡ Ἀριάδνη ἀκούσασα τοιοῦτόν τι ἐποίησεν ὡς πᾶς ἂν ἔγνω ὅτι ἀσμένῃ ἤκουσε (9, 3).¹⁷ Cabe preguntarse si Ariadna sintió placer/gozo al oír determinados sonidos, o si fue porque reconoció una melodía que le gustaba. En este último caso, su regocijo estaría indirectamente ligado a lo agradable de los sonidos y sería el resultado de oír lo que le gustaba oír.¹⁸

En el *Simposio* de Jenofonte encontramos más pasajes relacionados con el placer/gozo en el ámbito de la visión. Está el placer/gozo de ver una *performance* (7, 2: ἡμεῖς δ' ἂν μάλιστα εὐφραϊνόμεθα θεώμενοι αὐτούς),¹⁹ el placer/gozo de mirar acrobacias que no se siente cuando el sentido del espectáculo (¿el riesgo que entraña?) no se capta (7, 3: θαῦμα μὲν ἴσως τί ἐστίν, ἡδονὴν δὲ οὐδὲ ταῦτα δύναμαι γνῶναι τί' ἂν παράσχοι),²⁰ un espectáculo que proporciona placer/gozo a los espectadores (7, 5: ἐγὼ εἰσάξω θεάματα ἐφ' οἷς ὑμεῖς εὐφρανείσθε).²¹

Diferente y más complejo es el pasaje que trata sobre ver a una persona amada (4, 22: ἡ μὲν αὐτοῦ ὄψις εὐφραίνειν δύναται, ἡ δὲ τοῦ εἰδώλου τέρψιν μὲν οὐ παρέχει, πόθον δὲ ἐμποιεῖ).²² Este es, de nuevo, un cuadro ofrecido por Jenofonte, aunque no pronuncia ninguna afirmación explícita sobre la alegría o su ausencia o sobre el anhelo. Sin embargo, lo que observa invita a pensar en los siguientes tres elementos:

- (i) ver al amado *puede* proporcionar alegría (εὐφραίνειν δύναται), mientras que
- (ii) la imagen del amado no proporciona deleite al amante, pero
- (iii) *sí* produce anhelo.

Así como se dan las cosas, no parece haber simetría entre una posible aparición del placer/gozo en el caso de la presencia de la persona amada, por un lado, y una necesaria aparición del anhelo y una necesaria ausencia del placer/gozo en el caso de la ausencia de la persona amada, por otro. Esto significa que no hay simetría entre la causa de la alegría y la del anhelo, lo que no es necesariamente sorprendente en la medida en que la alegría y el anhelo no son de carácter opuesto. Si hubiera alguna analogía, sería más bien una distinción entre la presencia de una persona y su presencia representada por una imagen, y una distinción

entre la alegría y la nostalgia. En consecuencia, el anhelo surge como imagen o sombra de la alegría. Esto puede ser cierto, ya que el anhelo no es del todo agradable.²³ Pero la cuestión principal es: mientras que la presencia del amado *puede* o *no puede* provocar alegría, ¿por qué su ausencia *provoca siempre* anhelo y no solamente *puede* provocarlo? ¿Por qué la presencia en la imagen es modalmente más fuerte que la presencia en la carne? ¿Es esto cierto para cualquier imagen, por remota y borrosa que sea? Según Jenofonte, la imagen (εἶδωλον) en la mente debe ser clara: σαφώς ἔχω εἶδωλον αὐτοῦ ἐν τῇ ψυχῇ (4, 21). Es lo suficientemente clara como para que el amante pueda hacer una escultura o pintura del amado que se le parezca mucho. Y, como ya se ha dicho, el hecho de que se trate del recuerdo de una imagen y no de la visión real del amado no afecta la calidad de la pintura o escultura. Esto muestra una diferencia entre el ámbito de la acción o de la producción y el ámbito de la afectividad: mientras que una imagen clara tiene tanta fuerza como el original como para hacer posible (y similar) una pintura o una escultura, no ocurre lo mismo con el gozo: el gozo posible tiene su paralelo en un anhelo inevitable.²⁴ Una copia tiene la fuerza suficiente para producir un cuadro o una escultura, pero no para producir alegría. Si esto es así, el anhelo parece ser una forma debilitada del gozo.

Una distinción similar de los tipos de placer/gozo se aplica en el ámbito de la audición. Por ejemplo, uno se complace oyendo a otra persona (3, 13: Επεὶ δὲ ἅπαντες ἡσθύντες, ὅτι ἤκουσαν αὐτοῦ φωνήσαντος προσέβλεψαν),²⁵ lo que puede referirse tanto al placer/gozo de oír una voz agradable como al placer/gozo de oír lo que dice (o suele decir) o cómo esa persona suele hablar. Si se trata de esto último y si el placer/gozo se basa en la comprensión del contenido del discurso, entonces se trata de un placer/gozo mental. Pero también puede ser lo primero, ya que, en otro pasaje, las palabras son (se vuelven) agradables cuando van acompañadas de sonidos (musicales) (6, 4: τοὺς σοὺς λόγους ἡδύνεσθαι ἂν τι ὑπὸ τῶν φθόγγων²⁶).²⁷ Finalmente, al igual que Sócrates alaba el placer/gozo del alma más que el del cuerpo, insiste en que él y sus compañeros se proporcionen placer/gozo a sí mismos en lugar de depender de intérpretes: οὐκ αἰσχρὸν οὖν εἰ μὴδ' ἐπιχειρήσομεν συνόντες ὠφελεῖν τι ἢ εὐφραίνειν ἀλλήλους; (3, 2).²⁸ Si estamos de acuerdo en que ser autónomo para encontrar placer/gozo es un criterio duro, es decir, cualitativo y no cuantitativo, entonces obtenemos dos especies o subespecies diferentes de placer/gozo: el placer/gozo cuya causa es independiente del sujeto y el placer/gozo cuya causa depende del sujeto.

Podrían citarse más ejemplos, pero creo que lo anterior basta para afirmar que en Jenofonte hay una variedad de tipos de placer/gozo y que esta variedad atestigua la naturaleza multidimensional del placer/gozo. Lo que es cierto es que existe una distinción entre el placer/gozo físico y el mental, y es muy probable que también haya que tener en cuenta un tercer nivel de placer/gozo corporal y mental. Con la tercera dimensión, sin embargo, evitamos una dicotomización demasiado fuerte. También ayuda a explicar algunos casos en los que no está claro cómo establecer una distinción entre lo puramente corporal y lo puramente mental. Por ejemplo: Επεὶ δὲ αὐτοῖς ἡ αὐλητρὶς μὲν ἠύλησεν, ὁ δὲ παῖς ἐκίθαρσε, καὶ ἐδόκουν μᾶλα ἀμφοτέροι ἰκανῶς εὐφραίνειν (2, 2).²⁹ En este caso el placer/gozo bien puede ser tanto de tipo sensual (por el sonido agradable) como de tipo intelectual (por la fina composición), una especie de placer/gozo combinado o fusionado al mismo tiempo. Por otra parte, tenemos pasajes referidos a estados mentales modificados por la sustancia orgánica. Se nos dice que τῷ γὰρ ὄντι ὁ οἶνος ἄρδωντὰς ψυχὰς τὰς μὲν λύπας, ὥσπερ ὁ μανδραγόρας τοὺς ἀνθρώπους, κοιμίζει, τὰς δὲ φιλοφροσύνας, ὥσπερ ἔλαιον φλόγα, ἐγείρει (2, 24).³⁰ Por tanto, debe existir la convicción de que un factor material (el vino) influye -calma y despierta- el funcionamiento mental o los sentimientos mentales.³¹ Manifiestamente -y este es el punto en el que los críticos pueden querer centrarse- no se ejemplifica ningún panorama completo de los géneros afectivos en el *Simposio* y la *Apología* de Jenofonte. En consecuencia, sería más conveniente no extender este tipo de conclusión a la totalidad de la afectividad (o, en tal caso, hacerlo con la debida cautela).

Dicho esto, ahora me gustaría ver si la afirmación sobre la naturaleza multidimensional del placer/gozo es válida para otros géneros de afectividad, y me gusta pensar que cuanto más variados sean mis ejemplos, más fuerte será la afirmación sobre la naturaleza multicapa de determinados géneros de la afectividad. Es una afortunada coincidencia que en Jenofonte el género amor/amistad esté bien representado,³² porque

difiere significativamente del género placer/gozo.³³ Y he aquí la razón. En general, creo, podríamos distinguir tres tipos de afectividad en vista de su actividad y pasividad, que se corresponden en líneas generales -pero no exactamente- con la distinción gramatical de las voces. Por consiguiente:

- (i) afectividad pasiva —más a menudo discutida en la literatura, por ejemplo, tener miedo, estar enfadado, etc. (se trata de estados que son el resultado de una acción que no es en sí misma una emoción, por ejemplo, aterrorizar, provocar, etc.)—,
- (ii) afectividad intransitiva -los ejemplos anteriores de placer/gozo, por ejemplo, alegrarse (siempre activo)-,
- (iii) afectividad transitiva que es tanto activa como pasiva, por ejemplo, amar y ser amado, admirar y ser admirado, etc. (esto es lo que lo convierte en el caso más paradigmático de la afectividad).

Si esta clasificación es aceptable,³⁴ significa que, al tomar en consideración el amor/amistad, me dirijo a un tipo de afectividad diferente del placer/gozo. Y, si se puede hacer la misma consideración relativa a la multiplicidad de capas con respecto al género amor/amistad que la que se ha hecho para el género placer/gozo, su validez será tanto más clara.

Permítanme centrarme en el género amor/amistad (ἔρως/φιλία). La mayor parte de los pasajes relevantes están contenidos en el discurso de Sócrates. A decir verdad, son bastante numerosos y difícilmente puedan comentarse todos en este trabajo. Lo que quiero destacar es lo siguiente:

- (i) Existe el amor del cuerpo y el amor del alma, que se distinguen claramente el uno del otro. Ambos pueden coexistir (8, 14: ἂν δὲ καὶ ἀμφοτέρα στέρξωσι),³⁵ pero también uno puede darse independientemente del otro, e incluso pueden oponerse entre sí (8, 6: τὸν μὲν σὸν ἔρωτα κρύπτωμεν, ἐπειδὴ καὶ ἔστιν οὐψυχῆς ἀλλ' εὐμορφίας τῆς ἐμῆς).³⁶ Esto recuerda la distinción antes mencionada con respecto al aspecto externo o físico e interno o ético de la belleza, que proporciona dos tipos diferentes de placer/gozo. Entonces, si el afecto depende solo del cuerpo, se desvanece tan pronto como el cuerpo se desvanece (8, 14: ἀπολείποντος δὲ τούτου ἀνάγκη καὶ τὴν φιλίαν συναπομαραίνεισθαι).³⁷ También se puede pensar en un pasaje explícito, el de las dos Afroditas diferentes (8, 9-10: Εἰ μὲν οὖν μία ἔστιν Αφροδίτη ἢ διτταί, Οὐρανία τε καὶ Πάνδημος, οὐκ οἶδα [...]. Εἰκάσαις δ' ἂν καὶ τοὺς ἔρωτας τὴν μὲν Πάνδημον τῶν σωμάτων ἐπιτέμπειν, τὴν δ' Οὐρανίαν τῆς ψυχῆς τε καὶ τῆς φιλίας καὶ τῶν καλῶν ἔργων).³⁸ Y, como en el caso del placer, se introduce una jerarquía: καὶ πολὺ κρείττων ἔστιν ὁ τῆς ψυχῆς ἢ ὁ τοῦ σώματος ἔρως (8, 12).³⁹ Esto puede no ser solo una cuestión de preferencia arbitraria, sino, ante todo, de su naturaleza esencial. Por ejemplo,
- (ii) el amor del alma es más insaciable que el amor del cuerpo. Esto se debe a que el primero es pureza (8, 15: ἡ δὲ τῆς ψυχῆς φιλία διὰ τὸ ἀγνὴ εἶναι καὶ ἀκορεστοτέρα ἔστιν),⁴⁰ mientras que el amor del cuerpo puede saciarse (8, 15: Καὶ μὴν ἐν μὲν τῇ τῆς μορφῆς χρήσει ἔνεστί τις καὶ κόρος, ὥστε ἅπερ καὶ πρὸς τὰ παιδικὰ πάσχειν).⁴¹ La saciedad es una característica del ámbito material,⁴² mientras que el objeto del amor espiritual es inmaterial y, por tanto, nunca puede ser saciado. Además, una relación basada en el amor del cuerpo en lugar del alma es esclavo (8, 23: 'Ὡς δὲ καὶ ἀνελεύθερος ἢ συνουσία τῷ τὸ σῶμα μᾶλλον ἢ [τῷ] τὴν ψυχὴν ἀγαπῶντι, νῦν τοῦτο δηλώσω).⁴³ También se nos dice que no solo los hombres, sino los dioses y los héroes también respetan más la amistad espiritual que la intimidad corpórea (8, 28: οὐ μόνον ἀνθρώποι ἀλλὰ καὶ θεοὶ καὶ ἥρωες τὴν τῆς ψυχῆς φιλίαν περὶ πλείονος ἢ τὴν τοῦ σώματος χρήσιν ποιοῦνται).⁴⁴
- (iii) Tenemos una bella exposición de lo que es el amor -más exactamente de lo que es ser amado mutuamente (κοινὸν τὸ φιλεῖσθαι)-. La descripción es la siguiente:

Οἷς γε μὴν κοινὸν τὸ φιλεῖσθαι, πῶς οὐκ ἀνάγκη τούτους ἡδέως μὲν προσορᾶν ἀλλήλους, εὐνοϊκῶς δὲ διαλέγεσθαι, πιστεῦναι δὲ καὶ πιστεῦεσθαι, καὶ προνοεῖν μὲν ἀλλήλων, συνῆδεσθαι δ' ἐπὶ ταῖς καλαῖς πράξεσι, συνάχεσθαι δὲ ἂν τι

σφάλμα προσπίπτει, τότε δ' εὐφραϊνόμενους διατελεῖν, ὅταν ὑγιαίνοντες συνῶσιν, ἂν δὲ κάμῃ ὁπότερος οὖν, πολὺ συνεχεστέραν τὴν συνουσίαν ἔχειν, καὶ ἀπόντων ἔτι μᾶλλον ἢ παρόντων ἐπιμελείσθαι; (8, 18)⁴⁵

Tal descripción parece hacer de Jenofonte un representante —de hecho, uno de los primeros— de la llamada teoría del aglomerado (“cluster theory”) del amor, que no reduce al amor a un único constituyente necesario y suficiente. Este punto de vista ve el amor más bien como un conjunto de constituyentes que pueden variar dependiendo de la forma, pero en cada caso se requiere un conjunto mínimo de elementos.⁴⁶ Según Jenofonte, el amor es un aglomerado (“cluster”) de nueve elementos que, para constituir el amor —más exactamente, el amor mutuo (κοινὸν τὸ φιλεῖσθαι)— deben darse juntos y que incluyen lo siguiente:

- (a) tener placer/alegría mutuamente al verse,
- (b) hablarse con buena predisposición,
- (c) confiar y ser confiados,
- (d) cuidarse mutuamente,
- (e) alegrarse juntos del éxito,
- (f) afligirse juntos en caso de fracaso,
- (g) disfrutar constantemente de la compañía del otro cuando se goza de buena salud,
- (h) pasar aún más tiempo juntos cuando uno está enfermo,
- (i) preocuparse el uno por el otro aún más en ausencia que cuando están juntos.

Todos ellos en conjunto constituyen el amor. Si falta un elemento, no hay amor mutuo. Pero como, según la teoría del aglomerado (“cluster theory”) del amor, los elementos son sustituibles, se puede sugerir que si, por ejemplo, no hay (a), (b) y (c), entonces puede haber otros elementos en su lugar. O incluso, en lugar de dos elementos como (a) y (b), puede haber otro que no aparece en la lista y que podría etiquetarse como (k).⁴⁷ Jenofonte no es tan explícito en su Simposio. Pero, a la luz de nuestro tema, es decir, las emociones, es interesante notar que, de los nueve constituyentes del amor, cinco —o incluso ocho si estamos de acuerdo en que la confianza (c) y el cuidado (d, i) son también actos afectivos— son en sí mismos emociones (placer, estar bien dispuesto o ser amable, alegría común, tristeza común, disfrutar). Y Jenofonte introduce la idea que en los debates actuales sobre las emociones se denomina meta-emoción: la amistad amorosa (8, 18: ἅμα ἐρώντες τῆς φιλίας).⁴⁸

(iv) Existe también una distinción entre varias modalidades de amor en el *Simposio*: además de amar (esta es la forma inicial y activa del amor; véanse varios ejemplos más arriba), Jenofonte habla de ser amado (9, 6: εἰ φιλεῖ αὐτόν [...] ἢ μὴν τὸν παῖδα καὶ τὴν παιδα ὑπ' ἀλλήλων φιλεῖσθαι⁴⁹)⁵⁰ y también sobre el amor correspondido (8, 19: Τὸν δὲ ἐκ τοῦ σώματος κρεμάμενον διὰ τί ἀντιφιλήσειεν ἂν ὁ παῖς;).⁵¹ Si recordamos el *Lisis* de Platón, debemos reconocer que el paradigma está mejor representado en Platón, ya que implica las cuatro modalidades: amar, ser amado, amar a cambio y ser amado a cambio.⁵² Sin embargo, es posible que Jenofonte simplemente no tuviera suficiente espacio en su narrativa para introducir la cuarta modalidad. Después de todo, ¿cómo se puede hablar de ser amado a cambio si el amante no ama al amado, sino a su cuerpo? Si en tal caso el amante debe ser amado por el objeto de su amor, debería ser amado por el cuerpo de su amante, lo que no tiene ningún sentido. Por eso es justo reiterar el hecho de que Jenofonte afirma: ὁ Νικήρατος, ὡς ἐγὼ ἀκούω, ἐρῶν τῆς γυναικὸς ἀντερᾶται (8, 3),⁵³ donde ἀντερᾶται (literalmente: “es amado a cambio”) puede aceptarse como paralelo de la forma ausente ἀντιφιλεῖται.

Algunos estudiosos se muestran escépticos sobre la posibilidad de establecer cuál de los dos Symposia fue escrito primero.⁵⁴ Pero en cuanto a las emociones, creo que el orden en que fueron escritos no importa, ya que, si Jenofonte siguió a Platón, significaría que comparte la opinión de Platón sobre la naturaleza del amor. Sin embargo, hay un punto en Jenofonte que difiere de lo dicho por Platón. En la alegoría de Platón en el Fedro, el caballo blanco (o el bueno) no es llamado θυμοειδής, aunque para muchos estudiosos representa a τὸ θυμοειδές de la República. Inclusive, el caballo blanco se controla a sí mismo (Phdr. 254a: ἑαυτὸν κατέχει). Pero Jenofonte habla de τοὺς θυμοειδεῖς ἵππους por oposición a τοὺς εὐπειθεστάτους.⁵⁵ El significado de la palabra y, sobre todo, el concepto de τὸ θυμοειδές es totalmente distinto. Parece como si

para Jenofonte la afectividad —si es que se identifica con τὸ θυμοειδές— careciera de la autonomía que le otorga Platón en la alegoría del carro.

Aunque el dominio de la afectividad no está tan plenamente representado en las dos obras en cuestión de Jenofonte como lo está en Platón o Aristóteles, todavía se encuentran en ellas otros tipos de emociones y palabras relacionadas con las emociones, por ejemplo, la distinción básica entre tener *miedo a* (4, 52: δέδοικα περὶ αὐτοῦ)⁵⁶ y *miedo de* (2, 19: ἔδωκα μὴ μαινοιο).⁵⁷ También hay observaciones sobre una de las emociones más intelectuales,⁵⁸ la sorpresa/asombro. Su objeto es lo que se ve (7, 4: μάλα τὰ παρόντα θαυμάζειν) o se oye (8, 24: Εἰ δὲ λαμυρώτερον λέγω, μὴ θαυμάζετε), y presupone que se capta mentalmente el significado de lo que se ve o se oye. El vocabulario de las emociones en Jenofonte comprende también lexemas más raros. Por ejemplo, en la *Apología* hay una ocurrencia de εὐπάθεια (18, citado anteriormente), una palabra que hizo una brillante carrera después (en Platón se atestigua una vez en el *Fedro* (247d, en su forma verbal), y tres veces en la *República* (347c, forma verbal, 404d y 615a). También encontramos εὐθυμητέον (27, citado anteriormente), un adjetivo verbal de un verbo emparentado con εὐθυμία, tan característico de Demócrito (véanse, por ejemplo, DK 68B174; DK 68B189; DK 68B191; Platón utiliza εὐθυμος en *Leyes* 792b y εὐθυμέομαι en *Rep.* 383b y 797b).

Hay también otros temas afectivos en el *Simposio* y la *Apología* de Jenofonte. Me gustaría mencionar brevemente dos de ellos. En primer lugar, según Jenofonte, las emociones pueden manifestarse. Jenofonte habla de cuatro de ellas, que se manifiestan en las expresiones faciales o en la voz. Se trata, respectivamente, de sentimientos amistosos y sentimientos hostiles cuando se trata de expresiones faciales,⁵⁹ y de modestia y audacia en el caso de la voz.⁶⁰ Aquí se plantean varias cuestiones: ¿acompañan estas manifestaciones necesariamente a un suceso de amor/amistad y odio, o son solo una posibilidad? En este último caso, ¿de qué depende que se manifieste o no el amor/amistad o el odio? ¿Pueden fingirse las manifestaciones y, en caso afirmativo, difieren de las expresiones genuinas de las emociones? Jenofonte no da ninguna respuesta a estas preguntas, pero observaciones similares a las suyas se discuten hoy en día en la literatura sobre las emociones.

Otro punto, que en cierta medida es inverso al anterior, es que las emociones —los ejemplos que da Jenofonte son el odio y el amor/amistad— pueden manipularse mediante discursos.⁶¹ A menos que el odio y el amor/amistad sean entendidos vaga o superficialmente como sentimientos de una preferencia en contra y una preferencia por, apenas veo cómo el odio y el amor/amistad pueden ser producidos solo por palabras habladas. ¿Bastan las palabras por sí solas para provocar odio o amor/amistad? Si es así, sería sorprendente suponer que el odio y el amor/amistad no requirieran ningún acto o acción para producirlos.

3. Conclusión

En mi trabajo he señalado pasajes que muestran el tratamiento que Jenofonte da a la afectividad, aunque solo sea accesorio y no tenga conceptualización filosófica. No pretendo afirmar que Jenofonte haya tenido alguna noción de la transitividad o intransitividad de la afectividad, de la taxonomía o distinción de los géneros afectivos. Probablemente tenía más que decir sobre (una teoría de) el amor/amistad.⁶² Dado el número de contextos, el resultado parece más bien una especie de reconstrucción hipotética. Las observaciones de Jenofonte permiten proponer lo siguiente:

- (a) existe una variedad de especies dentro de dos géneros de emociones; lo que quiero decir con variedad es que la afectividad en general o incluso sus subconjuntos (por ejemplo, placer/gozo, amor/amistad, etc.) difícilmente pueden tratarse en bloque. Es más preciso tener en cuenta varias clasificaciones dentro de varios tipos, subtipos o sub-subtipos de afectividad,
- (b) este tipo de variedad se entiende mejor como una jerarquía de tres niveles en el caso del placer/alegría y de dos niveles de jerarquía en el caso del amor/amistad,
- (c) el corolario de esto es que no se puede decir nada sobre el valor de la familia como tal: una familia de emociones no es ni buena ni mala; esto se debe a que dentro de la familia hay varios géneros, y

dentro de los géneros algunas especies de placeres/gozos y amores/amistades son inútiles o incluso perjudiciales, mientras que otras son beneficiosas,⁶³

(d) se puede distinguir un germen de lo que hoy se conoce como teoría del aglomerado (“cluster theory”) del amor,

(e) la cuestión de las manifestaciones de las emociones es tratada.

Es importante subrayar que, en mi opinión, se puede encontrar y se encuentra sustento en el *Simposio* y en la *Apología* para cualquiera de las afirmaciones arriba mencionadas. Una vez más, estos puntos no son presentados por Jenofonte ni explícita ni filosóficamente de manera estricta, y mucho menos analíticamente. Pero para alguien que trabaja en el campo de la filosofía de la afectividad más que de la historia de la filosofía, puede ser interesante ver cómo estas ideas emergen en la obra de Jenofonte.

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles (1999). *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- Bowen, A. J. (Ed.). (1998). *Xenophon: Symposium*. Warminster: Aris & Phillips.
- Burnet, J. (Ed.). (1900-1907). *Platonis Opera* (Vols. 1–5). Oxford: Clarendon Press.
- Danzig, G. (2017). Xenophon's Symposium. En M. A. Flower (Ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon* (pp. 132–151). Cambridge: Cambridge University Press.
- Danzig G. (2005). Intra-Socratic Polemics: The *Symposia* of Plato and Xenophon. *GRBS*, 45(4), 331–357.
- Diels, H. & Kranz, W. (Eds.). (1989). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Vol. 2). Hildesheim: Weidmann.
- Freese, J. H. (Ed.). (1947). *Aristotle: The "Art" of Rhetoric*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Jenofonte (1993). *Económico, Banquete, Apología de Sócrates*. Introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos.
- Konstan, D. (2016). Affect and Emotion in Greek Literature. En G. Williams (Ed.), *Oxford Handbooks Online: Classical Studies*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935390.013.41>
- Lamb, W. R. M. (Ed.). (1955). *Plato: Lysis*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Ollier, F. (Ed.). (1995). *Xénophon: Banquet. Apologie de Socrate*. Paris: Les Belles Lettres.
- Platón (1985). *Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias menor. Hipias mayor. Laques. Protágoras*. Traducción y notas por J. Carlonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos.
- Schmidt, E. E. (2018). Are Lovers Ever One? Reconstructing the Union Theory of Love. *Philosophia*, 46, 705–719.
- Tamoliaki, M. (2016). Emotion and Persuasion in Xenophon's *Cyropaedia*. *Phoenix*, 70, 40–63.
- Thesleff, H. (1978). The Interrelation and Date of the *Symposia* of Plato and Xenophon. *BICS*, 25, 157–170.
- Tod, O. J. (ed.) (2013). *Xenophon: Symposium. Apology*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Zaborowski, R. (2012). Some Remarks on Plato on Emotions. *Mirabilia. Electronic Journal of Antiquity and Middle Ages*, 15(2), 141–170.
- Zaborowski, R. (2018). Is Affectivity Passive or Active? *Philosophia*, 46, 541–554.

Notas

- 1 En un reciente trabajo sobre el Simposio de Jenofonte, Danzig (2017, p. 146) menciona en dos párrafos consecutivos: "a simple contrast between love of the soul and love of the body", y luego, "an emotional, even erotic, relationship, despite the lack of sexual relations", al hablar del amante y el muchacho (en 8, 25-27).
- 2 Creo que con demasiada frecuencia se abusa de la expresión "una teoría de las emociones". A menudo se nos habla de un filósofo que posee una teoría de las emociones. Pero una teoría de las emociones no es un conjunto de afirmaciones implícitas contenidas en sus obras (por importantes que sean), ni observaciones que puedan convertirse en afirmaciones explícitas. Considero que una teoría es un sistema más o menos desarrollado que no solo describe, sino que, ante todo, explica cuestiones relacionadas con el tema del cual es una teoría.
- 3 El texto griego sigue la edición de Ollier (1961/1995). [N. del T.: los pasajes del *Simposio* y los de la *Apología* van acompañados de la traducción de Juan Zaragoza (edit. Gredos, 1993)].
- 4 Digo "placer/gozo" (y, del mismo modo, "amor/amistad") porque no existe un nombre comúnmente reconocido para el género. Este es uno de los principales problemas de la taxonomía de las emociones y probablemente afecta a la mayoría de los géneros afectivos.
- 5 "El nombre de Ganimedes no significa 'de cuerpo gozoso' sino 'gozoso de juicio'".

- 6 “¿O por qué los otros se procuran en el mercado bocados exquisitos a muy alto precio, mientras yo me ingenio de mi alma placeres más agradables que ellos sin ningún gasto?”
- 7 Lo que puede querer decirse por ‘lo externo’ y ‘lo interno’ queda ilustrado en lo siguiente pasaje: φύσει βασιλικόν τι κάλλος εἶναι, ἄλλως τε καὶ ἂν μετ’ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης (1, 8; “La belleza es por naturaleza algo regio, sobre todo cuando se la posee unida a la modestia y la discreción”. Hay un aspecto físico y otro ético de la belleza: el primero visible desde fuera y el segundo por medio de los ojos del alma, por así decirlo. Compárese μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς en Platón, *Fedro* 253d).
- 8 “Sometido a algún otro perverso placer”.
- 9 “Después de la cena, [...] hemos venido a casa de Calias a regodearnos”.
- 10 “Pues aquel muchacho le tomó gusto al vino”. El vino también calma y mejora la mente. Véase 2, 24, citado a continuación.
- 11 “Porque incluso cuando quiero darme buena vida no compro en el mercado lo más lujoso (pues sale demasiado caro), sino que lo saco del almacén de mi alma”.
- 12 “también los dioses, al parecer, disfrutan de una belleza moral” [trad. de Zaragoza, con modificaciones].
- 13 También se incluyen ejemplos en la *Apología*: Los amigos de Sócrates deberían estar alegres porque a él le va bien (27: ἐγὼ μὲν οἶμαι ὡς εὐπραγοῦντος ἐμοῦ πᾶσιν ὑμῖν εὐθυμητέον εἶναι); Sócrates afrontará la muerte alegremente y morirá (alegremente) (33: ἀλλ’ ἡλαρώς καὶ προσεδέχετο αὐτὸν καὶ ἐπετελέσατο).
- 14 A menos que se quiera sugerir que esto es así porque si uno se ve afectado físicamente por la excelencia, digamos, obtiene una mejor condición de vida, y solo entonces se inclina a pensar en ella como excelencia moral. Pero entonces, puesto que primero se siente afectado físicamente y solo después conceptualiza la relación causa-efecto, el placer/gozo físico estaría desprovisto del carácter cognitivo que a menudo se le reconoce.
- 15 La distinción cuerpo/mente se establece también para los tipos de deseo. Compárese el deseo de aprender (8, 28: Ἐπιθυμῶ δέ σοι, ὦ Καλλία, καὶ μυθολογῆσαι) y el deseo del cuerpo (8, 23: ὁ δὲ τοῦ σώματος ὀρεγόμενος εἰκότως ἂν ὥσπερ πτωχὸς περιέποιτο). Esto último, se nos dice, equivale a la mendicidad o, como en la *Apología*, a la esclavitud (16: Τίνα μὲν γὰρ ἐπίστασθε ἦττον ἐμοῦ δουλεύοντα ταῖς τοῦ σώματος ἐπιθυμίαις).
- 16 “Esos muchachos [intérpretes musicales] evidentemente parecen capaces de darnos placer”.
- 17 “Pues al punto en que Ariadna lo oyó se puso a hacer tales gestos que cualquiera habría advertido que estaba contenta de oírlo”.
- 18 “también esta mezcla de la belleza de los muchachos y de la música adormece las penas y despierta el amor (3, 1: αὕτη ἢ κρᾶσις τῶν τε παιδῶν τῆς ὥρας καὶ τῶν φθόγγων τὰς μὲν λύπας κοιμίζειν, τὴν δ’ ἀφροδίτην ἐγείρειν). En este caso, ¿es la belleza simplemente una visión agradable o debe conceptualizarse para proporcionar placer?”
- 19 “Y nosotros disfrutar contemplando el espectáculo”.
- 20 “Tal vez sea un espectáculo asombroso, pero no veo qué placer pueda producirnos”.
- 21 “Voy a presentaros un espectáculo que os hará pasarlo bien”.
- 22 “Su vista me hace gozar, mientras que la de la imagen no me da placer y engendra añoranza”.
- 23 Compárese el planteamiento de Aristóteles (*Rhet.* 1378b) sobre la cólera, que no es del todo desagradable: “Admitamos que la cólera es un apetito penoso [...] y que a toda ira le siga cierto placer” [N. del T.: se sigue la traducción de Quintín Racionero, Gredos, 1999).
- 24 El pasaje en cuestión puede compararse con un famoso pasaje del *Fedro* de Platón sobre la visión (o el ojo, o la imagen) del amor (253e5: ὅταν δ’ οὖν ὁ ἡνίοχος ἰδῶν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα) y los dolores del anhelo (253e6-254a1: γαργαλισμοῦ τε καὶ πόθου κέντρων ὑποπλησθῇ) por un vínculo similar entre ver y anhelar. Si el *Fedro* es posterior al *Simposio* de Platón, y el *Simposio* de Platón es posterior al *Simposio* de Jenofonte, entonces la imagen en cuestión es anterior al pasaje del *Fedro*.
- 25 “Y como todos, encantados de oírle hablar, ...”.
- 26 “tus palabras podrían resultar más dulces al son de la música”.
- 27 Bowen (1998) traduce τοὺς σοὺς λόγους por “your conversation” (del mismo modo Todd 2013: “your discourse”, pero Ollier 1995: “tes paroles”). Si este es el caso, el placer/gozo no es puramente sensual, sino principalmente intelectual, en la medida en que requiere una comprensión del discurso. Véanse otros ejemplos arriba citados.
- 28 “¿No es entonces una vergüenza que ni siquiera intentemos, mientras estamos juntos, sernos de alguna utilidad o alegrarnos unos a otros?” Esto es lo que va a ocurrir: ἐπιδειγμάτων ἀμελοῦντας, ἀλλήλοις δὲ ἡδομένους (6, 6: “La gente no prestaba atención a sus exhibiciones, sino que se entretenían entre ellos”).
- 29 “Una vez que la flautista tocó para ellos la flauta y el muchacho la cítara, y daba la impresión de que ambos habían alegrado bastante los ánimos”.
- 30 “Pues en realidad el vino al regar las almas adormece las penas, como la mandrágora hace con los hombres, pero despierta las alegrías, como el aceite la llama”.

31 Incluso se nos dice que, en lo que se refiere al suministro de líquido, los cuerpos humanos funcionan igual que las plantas (2, 25: τὰ τῶν ἀνδρῶν σώματα ταῦτά πάσχειν ἅπερ καὶ τὰ ἐν γῇ φυομένα), pero luego que los cuerpos y los juicios (pueden) errar (2, 26: τὰ σώματα καὶ αἱ γνώμαι σφαλοῦνται).

32 Curiosamente, en el *Simposio* de Jenofonte aparecen todas las principales palabras griegas relativas al amor/amistad: no solo ἐράω (por ejemplo, 8, 23) y φιλέω (por ejemplo, 8, 23), sino también ἀγαπάω (8, 23) y στέργω (8, 21).

33 La lista de palabras referidas al placer/gozo en el *Simposio* y la *Apología* incluye también: ἡδονή y ἡδομαι (+ ἡδυπαθέω, ἡδυσώματος, ἡδυγνώμων), así como συνήδομαι, τέρψις y τέρπω, εὐφραίνω, εὐπάθεια, εὐθυμητέον, ἱλαρώς y ἄσμενος.

34 Véase Zaborowski (2018).

35 "Y aun en el caso de que amen cuerpo y alma".

36 "no va dirigido a mi alma sino a mi belleza".

37 "cuando ella [la flor de la juventud] desaparece es preciso que también se marchite con ella la amistad". Compárese (Ps.-) Platón, *Alcib.* I 103a (su comienzo).

38 "No sé si hay una sola Afrodita o dos, la Celestial [*Ourania*] y la Popular [*Pandemos*], [...] Podría suponerse que la Popular envía los amores corporales y la Celestial los espirituales, los de la amistad y las bellas acciones" [traducción de Zaragoza con modificaciones]. La distinción es similar a la de Platón; véase *Simposio* 180d-e (en el discurso de Pausanias).

39 "...el amor espiritual es muy superior al carnal".

40 "En cambio, el amor espiritual está exenta de hartura precisamente por ser pura [traducción de Zaragoza con modificaciones].

41 "Además, en el disfrute de la belleza física hay una especie de hartura, de modo que lo mismo que ocurre con el hartazgo en las comidas es necesario que ocurra también con los amados".

42 Y lo mismo ocurre con el placer/gozo físico, que es mayor cuando se superpone a un deseo: Καὶ πολὺ πλεῖον διαφέρει πρὸς ἡδονήν, ὅταν ἀναμείνας τὸ δεηθῆναι προσφέρωμαι (4,41; "Mucho mayor es mi placer cuando espero la necesidad para acercarme a él"), mientras que no ocurre lo mismo con el placer/disfrute mental. Además, el placer/gozo físico -pero no el mental- puede ser demasiado intenso: Καὶ πάντα τοίνυν ταῦτα οὕτως ἡδέα μοι δοκεῖ εἶναιὼς μᾶλλον μὲν ἡδεσθαι ποιῶν ἕκαστα αὐτῶν οὐκ ἂν εὐξαίμην, ἥττον δέ. οὕτω μοι δοκεῖ ἔνια αὐτῶν ἡδίω εἶναι τοῦ συμφέροντος (4, 39; "Y todos esos placeres me parecen tan agradables, que no desearía encontrar mayor gusto practicando cada uno de ellos, sino menos; hasta tal punto creo que algunos de ellos son más dulces de lo conveniente").

43 "Ahora voy a explicar cómo es impropio de un hombre libre el trato con quien ama el cuerpo con preferencia al alma".

44 "No solo los hombres sino también los dioses y los héroes dan más importancia al afecto espiritual que al comercio del cuerpo".

45 "¿Cómo no va a ser preciso que quienes están unidos por una amistad común se miren con felicidad mutua, conversen entre sí con afecto, experimenten entre ellos recíproca confianza, que velen el uno por el otro, se complazcan en común por sus buenas acciones, se aflijan juntos si les sobreviene algún revés, que transcurran el tiempo en continua alegría cuando disfruten de salud estando juntos y que, si alguno de los dos cae enfermo, se reúnan con mayor continuidad, y que la solicitud sea todavía mayor por los ausentes que por los presentes?".

46 Véase, por ejemplo, Schmidt (2018, pp. 717 y ss.): "Perhaps romantic love could be defined through a (partially) variable cluster of properties [...] of, let us say, 15 conditions –none of which is either necessary or sufficient– and say, for example, that seven of these conditions must be present in any case of romantic love. [...] We could thus list the characteristic 15 features *a* to *o* (union, concern, trust, affection, shared feelings, desire, jealousy, attractiveness, the wish to spend time together, permanence, etc.), and if at least seven elements from this set, whatever they may be, perhaps *a* to *g* or *i* to *o*, are present, one would be justified in speaking of romantic love. In this sense, there could be cases of love which exhibit no common properties, apart from precisely possessing seven (different) features from the given pool". Creo que esta solución puede aplicarse *no solamente* al amor romántico, sino a *cualquier* forma o tipo de amor.

47 Para posibles ejemplos, véase la nota anterior.

48 "amando la amistad".

49 "Si ella le quería [...] el muchacho y la muchacha se querían mutuamente".

50 Sobre 'ser amado', véase también 8, 18: κοινὸν τὸ φιλεῖσθαι, citado anteriormente.

51 "En cambio, al que está pendiente de su cuerpo ¿por qué razón podría corresponderle con su amor el muchacho a quien ama?"

52 Véase Platón, *Lisis* 212c4: ὁ μὲν φιλεῖ, ὁ δὲ φιλεῖται (“uno ama y el otro es amado”) y también 212c1-d5: ἀντιφιλεῖσθαι [...] ἀντιφιλοῦν (“son correspondidos [...] es correspondido”). [N. del T.: traducción de Lledó, Gredos, 1985].

53 “También Nicerato [...] está enamorado de su mujer y es correspondido por ella”.

54 Por ejemplo, Ollier (1995, p. 30): “Les ressemblances entre le Banquet de Xénophon et celui de Platon sont nombreuses et frappantes. [...] nous ne savons pas du tout à quel moment a été composée [l’oeuvre] de Xénophon. [...] Cependant l’on peut estimer [...] que les vraisemblances sont plutôt en faveur de la priorité de Platon”. Pero véase Thesleff (1978, p. 168): “our present text of Xenophon’s *Symposium* consists of two layers: a brief earlier version from the 380s which gave some impulses to Plato’s *Symposium*, and a later version (including chapter 8), influenced by Plato and written in the later 370s”, y Danzig (2005), que ofrece más argumentos para apoyar la conclusion de Thesleff.

55 2, 10: τοὺς ἵππικους βουλομένους γενέσθαι οὐ τοὺς εὐπειθεστάτους ἀλλὰ τοὺς θυμοειδεῖς ἵππους κτωμένους (“Los que quieren llegar a ser buenos jinetes no se procuran los caballos más dóciles sino los más briosos”).

56 “Sino que más bien temo mucho por él”.

57 “Y al principio quedé atónito temiendo que estuvieras loco”. Véase también 5, 8: δέδοικα γὰρ τὸν σὸν καὶ Ἀντισθένης πλοῦτον μὴ με καταδυναστεύσῃ (“Pues temo que tu riqueza y la de Antístenes me destronen”).

58 Se considera intelectual probablemente porque es difícil concebir una sorpresa o asombro sensual. En el *Teeteto* (155d), Platón lo considera el principio de la filosofía.

59 4, 58: Οὐκοῦν καὶ τόδε ἐπιστάμεθα, ὅτι ἔστιν ἀνθρώπῳ τοῖς αὐτοῖς ὄμμασι καὶ φιλικῶς καὶ ἐχθρῶς πρὸς τινὰς βλέπειν; (“¿Y no sabemos también que con unos mismos ojos puede un hombre mirar a la gente de modo amistoso y odioso?”).

60 4, 58: Τί δέ; τῇ αὐτῇ φωνῇ ἔστι καὶ αἰδημόνως καὶ θρασέως φθέγγεσθαι; (“¿Y una misma voz no puede hablar discreta o descaradamente?”).

61 4, 58: Τί δέ; λόγοι οὐκ εἰσὶ μὲν τινες ἀπεχθανόμενοι, εἰσὶ δὲ τινες οἱ πρὸς φιλίαν ἄγουσι; (¿No enemistan unas veces a la gente, mientras que otras llevan a la amistad?”).

62 Véase, por ejemplo, su *Memorabilia* (*Recuerdos de Sócrates*), esp. II 6.

63 En un plano más general, de las dos afirmaciones excluyentes -que la afectividad es mala y debería extirparse o que la afectividad es buena y debería reforzarse- ninguna es exacta. Una reticencia similar acerca de una valoración (general) de la afectividad puede deducirse de los diálogos de Platón (véase Zaborowski, 2012).