



Onomázein

ISSN: 0717-1285

onomazein@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Morales T., David

ARTE DE VIDA Y MODELOS ÉTICOS EN LA CIROPEDIA Y MEMORABILIA DE JENOFONTE

Onomázein, núm. 6, 2001, pp. 309-326

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134518177018>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ARTE DE VIDA Y MODELOS ÉTICOS EN LA *CIROPEDIA Y MEMORABILIA* DE JENOFONTE¹

David Morales T.

Pontificia Universidad Católica de Chile

La literatura griega del período clásico es una notable fuente de riqueza para la construcción de grandes paradigmas religiosos, morales y políticos, que sirven indefectiblemente para traducir sus propuestas de orientación formativa a los potenciales lectores. Tomando el impulso de W. Jaeger de mediados del siglo XX, podemos hablar con propiedad del desarrollo del concepto de *Paideia*, cuya obra del mismo nombre es un sólido conglomerado de estudios cuyo hilo conductor es también la historia de la yuxtaposición de los modelos éticos en el período clásico. En relación al singular socrático que era Jenofonte (aprox. 430-352 a.C.) la obra de Jaeger se detiene en este autor (en el libro IV, cap. 7) bajo el rótulo de *Jenofonte, Caballero y Soldado*, y entrega un completo perfil del personaje partiendo su análisis desde estos dos aspectos, vale decir, el talante aristocrático de un miembro de la caballería, unido al ideal de una austera disciplina militar, dos pasiones que le dieron forma arquetípica a la vida del autor. Pero no olvidamos que junto a su espíritu aristócrata y marcial había también un lugar determinante para la piedad y la filosofía, que necesariamente complementan su propuesta completa de educación, si podemos llamar así a la elevación de posibles modelos humanos por medio de la representación literaria. No obstante, hay pocos casos —como el de Jenofonte— en que las propias experiencias se hayan acercado de modo tan verosímil a su expresión en la literatura. Incluso este aspecto autorreferente y biográfico puede ser motivo de minusvalorización, especialmente para los críticos del estilo filológico. Pero, visto de otra manera, no se puede negar que hay una fusión

¹ Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt 1010466, titulado “Las Nubes de Aristófanes en la Perspectiva del Sócrates de Platón y Jenofonte”.

indistinguible entre su literatura y la propia vida en la obra del ateniense.

Se sabe que en la primera parte de su vida el joven Jenofonte apostó por ser un hombre libre y escoger un destino de acción, aventuras y pruebas de su valía, en países exóticos y peligrosas situaciones. Este período culmina en el lapso de paz de sus años de hacendado en Elea, en que, junto a la administración de su vida familiar, compone retrospectivamente sus primeras obras socráticas, históricas y misceláneas.

En lo que viene esbozaré el perfil de algunos de los personajes-tipo que pueblan el universo moralizador y ejemplar de la literatura jenofontina, en base a las figuras centrales y complementarias del ateniense Sócrates y del gran rey Ciro, fundador del imperio persa. Para tal efecto, primero (I), indagaré en los antecedentes biográficos de Jenofonte que me parecen relevantes; desde allí esbozaré sus inclinaciones políticas y religiosas, con el trasfondo del mundo de la *Ciropedia* (en II) y, por último (III), trataré la posible relación que hay con el itinerario de iniciación de los discípulos de Sócrates, entre los que, tácitamente, se incluye al propio Jenofonte.

I

Vida

Jenofonte (*Xenophon*), hijo de Grillo, nació cerca del 430 a.C. en el demo ateniense de Erchia, en el seno de una familia acomodada pero sin antecedentes políticos. Su temprana afición por la vida militar tuvo un escenario natural en la Guerra del Peloponeso, que finaliza con la rendición de Atenas en el 404, en donde participó en sus últimas etapas como un aristócrata miembro de la caballería. No obstante, hay razones que apoyan la idea de que, luego del triunfo final del general Lisandro de Esparta, nuestro hombre haya sido un colaborador, o al menos un simpatizante, del gobierno tutelar, más conocido como “la tiranía de los treinta”. Este período dura menos de un año (ocho meses) y se caracterizó por sus abusos de poder y lo sangriento de sus persecuciones políticas, situación insostenible en el tiempo y que desembocará finalmente en la restauración del sistema democrático luego del triunfo de la rebelión del partido democrático, encabezada por Trasilo, Trasíbulo y Anito.

Anteriormente, en el contexto de la guerra del Peloponeso, Jenofonte tiene la experiencia de conocer a su maestro Sócrates en circunstancias límites en la desastrosa retirada de Delium. En efecto, el historiador Estrabón (63 a.C.-25 d.C) recoge la anécdota extraor-

dinaria de que Jenofonte fue salvado, luego de caer herido de su caballo, por el hoplita Sócrates, y que incluso éste lo sostuvo cargando en hombros por varios estadios, para salvarle la vida y la suya propia. De ser auténtica esta verosímil situación se comprende mejor cómo se creó un lazo de gran fidelidad a la figura de su salvador.

De otra parte, y siguiendo la observación de Hegel que distingue entre imitadores fieles de Sócrates y quienes fueron sus hermeneutas libres, se dice de Jenofonte que “es el más famoso y destacado de los socráticos” (en *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, vol. II, FCE, México, 1997, p. 101 y ss.), en el sentido de ser “un fiel imitador de Sócrates” (cf. Diógenes Laercio = D.L. 2.48), su maestro de juventud y providencial salvador. No es extraño que este rasgo soteriológico de Sócrates se confirme también en su actuación cívica por varias fuentes de su vida pública. No obstante, como anota Hegel, hay un fuerte componente de subjetividad en la enseñanza salvadora del maestro.

Desde el punto de vista subjetivo, la influencia formal ejercida por Sócrates consistió en crear un conflicto dentro del individuo; el contenido se dejaba al arbitrio y al capricho de cada cual, pues el principio de la conciencia subjetiva había desplazado al del pensamiento objetivo ...pues llamo socráticos a los discípulos y sabios que se mantuvieron más cerca de Sócrates y en quienes no descubrimos otra cosa que una concepción unilateral de la formación socrática (cf. Id.).

Por cierto que a una noción subjetiva del socratismo, osea con componentes existenciales propios, apuntan los modelos de libertad humana eudaimonista de los distintos socráticos que, como se sabe, tienen versiones bastante contrapuestas: desde los más intelectualistas hasta los más pragmáticos. En esta última interpretación, cercana a la tradición cínica de Antístenes por su énfasis en la acción vitalista, es que Jenofonte se puede suscribir como representante de un socratismo práctico, que se halla en conjunción con los valores tradicionales de la épica, como el autodomínio (*enkrateia*) –para el caso de su destino personal libremente escogido–, y la piedad (*osiotês*), que se expresa a modo de una permanente encomienda a la divinidad y en que aparece una singular fe en la providencia cósmica. Esta intensa “religiosidad pagana” de Jenofonte es sin duda su rasgo sobresaliente, tanto a la hora de caracterizar su personalidad ritualística a la orden del día con la mántica, los sacrificios y las ofrendas, como también en los aspectos más cercanos a la pura contemplación del ser. De tal modo que la suya es una religiosidad tradicional, animista, antropocéntrica en sus proyecciones arcaicas, pero de una gran autenticidad vital. Así Jaeger llega a definir el ideal de soldado que representa Jenofonte como

aquel que “lisa y llanamente confía en Dios”, lo que queda de manifiesto en todas las obras de Jenofonte. Incluso en sus obras menores, dedicadas a dar consejos técnicos sobre actividades propias de la aristocracia –como la cacería, la caballería y la economía–, nuestro autor siempre las comienza y termina con un mismo gesto piadoso, consistente en encomendar el éxito de sus actos y proposiciones a la divinidad.

Jenofonte fue de la estirpe aristocrática de Grecia. Destacó por su extraordinaria belleza física, según dice Diógenes Laercio (*eueidestatos eis yperbolên*, D.L. 2.48), cuyo poder supo seguramente aprovechar cuando se le abrieron puertas entre griegos y persas. Junto a ello se cuenta que su temprana conversión al socratismo fue inducida por el propio maestro, que le ofreció convertirlo en un hombre *noble y bueno* si lo seguía en sus enseñanzas de vida (*kalos kai agathós*, cf. Id.). Además de estratega, por necesidad y vocación teórica, fue historiador y filósofo, según lo testimonian sus escritos. Lo notable es que antes de escribir Jenofonte vivió intensamente sus experiencias referenciales: como uno de los discípulos favoritos de Sócrates, como mercenario errante del príncipe Ciro, para después llegar a ser un aliado y amigo del general Agesilao, y luego hacendado por la gracia de Esparta. En efecto, el legado de esta última relación de servicios marciales fue su hacienda ubicada en territorio conquistado en Elea, tierra que fue donada por su amigo Agesilao. Pensamos que fue en esta pausa de tiempos de paz, dedicado a la cetrería y a la economía doméstica de sus tierras, que surge la vocación tardía de Jenofonte por la literatura de tipo histórica y biográfica. Este período de paz se discontinúa después de 371, cuando los tebanos derrotan en Leuctra a los espartanos y los antiguos dueños de la tierra reclaman por la fuerza el predio agrícola cercano a Escilunte.

Piedad y verdad en experiencias decisivas

Por cierto, la profesión militar está en el centro de la vida de Jenofonte, y eso lo acerca a la época heroica por sus hábitos y valores, pero Sócrates, un ciudadano medio que se destacó en la guerra del Peloponeso por su valor y filantropía, ejerce una influencia decisiva sobre él. De hecho Sócrates fue casi como un oráculo del joven Jenofonte, que en el año 401 decide ir a Persia, cansado del sistema de vida en Atenas y respondiendo a una invitación de su amigo Proxeno, un beocio que fue discípulo de Gorgias y que buscó honor y gloria en la corte del joven príncipe Ciro (cf. *Anábasis* 2.6.16).

Este Ciro el joven, hijo menor de Darío II, es el hermano menor del príncipe heredero Artajerjes y el hijo favorito de su madre

Parisátide. Ya estando en Sardes Jenofonte se da cuenta de la lucha fratricida que dividirá al imperio persa. En efecto, con el apoyo de su madre, el joven Ciro organiza una campaña militar para derrocar a su hermano, que hacía un par de años había heredado el trono de su padre Darío II, luego de su muerte (aprox. en 404). A pesar de lo impío del asunto se embarca Jenofonte en la empresa y prima su voluntad de aventura como mercenario de caballería. Así se unirá al destacamento del príncipe disidente persa y llegará a formar parte de los diez mil soldados griegos asalariados en oro –en su mayoría espartanos, militares de profesión– en la saga que inmortaliza su relato de la *Anábasis*, o “subida” de los mercenarios de Ciro por la ruta ascendente de los ríos de Mesopotamia. Su accidentada salvación es debida seguramente a los votos empeñados a Artemisa, diosa cazadora que protege a los piadosos y castos, y que Delfos aconsejó atender como protección (cf. *An.* 3.1.7). El exvoto a la diosa fue pagado más tarde en su vida, a su regreso a la Hélade, en la forma de una estela consagratoria construida en su hacienda. En esta inscripción se leía, junto al templete en la ribera del río Escilunte:

Este terreno sagrado pertenece a Artemis. El que lo posea y lo disfrute, ofrezca el diezmo en sacrificio cada año. Y con lo sobrante restaure el templo. Si no lo hace la diosa se vengará. An. 5.3.

Nótese que en esta fórmula final se exhibe un modo de comprender la naturaleza de los dioses en clara sintonía con la mentalidad mítica arcaica, en que los divinos pueden ser como Erinias, o fuerzas capaces de venganza y causar daño para aquellos ladrones de lo sagrado. Este gesto completo de Jenofonte –v.g. prometer un exvoto en Delfos, cumplirlo años más tarde y querer perpetuarlo mediante una inscripción en la estela– es una pieza de piedad ritual que señala un claro ejemplo de los arraigados sentimientos religiosos de nuestro autor. De este modo, al regresar con vida de su aventura por Asia Menor, agradece a los dioses ctónicos de Grecia por su acogida temporal. No obstante, al final de los días bucólicos en Escilunte, Jenofonte tuvo que huir con su familia e hijos, pues los antiguos habitantes de esos pagos eleos vinieron en busca de lo que era suyo antes de ser arrebatado por los espartanos. Más tarde, la ciudad de Corinto lo acogió para que pasara sus últimos días, puesto que su Atenas natal tardó demasiado tiempo en levantar el ostracismo que pesaba sobre él, debido a su alianza con Esparta en campañas contra Atenas o, posiblemente, a algún proceso judicial pendiente. A estas alturas su familia se componía de Filesia, la sumisa esposa de Jenofonte (posiblemente la retratada en su *Económico* como la mujer de Iscómaco), que era la madre de sus hijos, el mayor Grillo, y el

menor, Diodoro, apodados los Dióscuros, como los dioses emblemáticos de la educación espartana. El mayor morirá en forma heroica en la batalla de Mantinea (362), lo que produjo algunos elogiosos epitafios en su tiempo y otros epígrafes. Por lo demás se sabe que el joven Aristóteles le dedicó *post mortem* su temprano tratado titulado *Grillo o de la Retórica* (obra perdida). Diógenes consigna la anécdota de que Jenofonte, cuando se enteró de la muerte de su primogénito, luchando en la caballería bajo el mando del mismísimo Agesilao, estaba ritualmente coronado y sacrificando a los dioses. En su estoica piedad Jenofonte no derramó ni una lágrima al saber de la gloriosa muerte de su hijo en el campo de batalla, un fin digno de su formación espartana. Se dice que lo único que comentó fue:

pues ya sabía que lo había engendrado mortal. D.L. 2.54.

Esta frase de una sublime contención demuestra una sabiduría sencilla y trágica, que se conecta con los profundos sentimientos religiosos del mundo arcaico de los griegos de la época trágica, conceptos que el Nietzsche juvenil esboza en sus primeras obras como mapa simbólico de esta época trágica griega, en que los significados religiosos rozan la finitud del hombre a través de su mística dionisiaca. Pero esto indica también que Jenofonte vivió intensamente su religiosidad, y esta clave espiritual lo conecta conscientemente con la figura de Sócrates. Un Sócrates heroico, profético y sobre todo piadoso al estilo trágico, es decir, sin trazas de creencias órficas en relación con una salvación trascendente al mundo natural.

Por cierto que lo complejo de su piedad, como expresión de obediencia debida los dioses, es que tiene sus propias interpretaciones, como lo ilustra su decisiva salida de Atenas en 401 (cf. *An.* 3.1.7). Por su lado, Jenofonte es consciente de que no todos pueden ser como Sócrates. Pues a su modo es también un ser singular que se autogobierna –como un *se-crates*– y que comprende su mimesis socrática como una forma responsable de cumplida autodeterminación. Como bien sugiere Hegel, el gesto de vida libertaria de Sócrates se da en la forma de un triunfo de la conciencia individual frente al cuerpo social de su época, en que su estilo de vida filosófica se opone a la visión colectiva de lo tradicionalmente “objetivo”, que se ve atravesada, por lo alto, por los seres autoconscientes de sus méritos y que tienen, en este saber de sí, el secreto de su libertad. 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 a las leyes. La

prueba de ello es que sin coerciones escoge Sócrates morir antes que ir al destierro (cf. Jenofonte en su *Apología de Sócrates* = AJ 23). Una señal inequívoca de su moral cívica fue su buen sentido de la oportunidad para morir. El *kairós* de su piedad –según AJ 32– lo indujo a aprovechar el mejor momento para alcanzar la inmortalidad en la memoria colectiva de su tiempo. Por otro lado, a esta tesis “decisiva”, es decir del haber decidido su muerte con antelación al resultado del juicio, se la ha llamado la tesis hedonista por el argumento evocado por Sócrates de que ya la vida no sería tan placentera en la vejez y en la cercanía de la muerte (AJ 7), cuestión que reduciría el asunto al tema del placer como fin último del vivir, y a como de lugar. De todos modos pensamos que esta es una razón “oportunista” más, que se suma al complejo mundo de su decisión demoníaca (cf. AJ 5; *Mem.* 4.8.6) y personal que aparece como el último impulso de su piedad: morir bien y bellamente.

II

El mundo persa en su *Ciropedia*

Jenofonte escribe una novela pseudohistórica sobre la educación del Gran Rey Ciro, en que recoge sensiblemente los datos de su experiencia en tierras persas, como huésped del joven príncipe Ciro. Esta *Ciropedia*, pudiera decirse, es un retrato novelado del antepasado teniendo como modelo el mundo del descendiente, que vivió a ocho generaciones de distancia histórica y que nunca llegó a ser Rey. Lo cierto es que Jenofonte pierde pronto a su señor persa en la batalla de Cunaxa (hecho relatado en la *Anábasis* I.9), y luego de que el oficial persa Tisafernes masacrara en emboscada a los generales griegos, nuestro hombre surge como un joven estratega de reemplazo, elegido en una asamblea de campo. Su misión será dirigir a los sobrevivientes de vuelta al mundo griego civilizado, atravesando en marcha forzada por Mesopotamia, Armenia, Anatolia, hasta llegar a Bizancio. En este país de fronteras entre Asia y Europa se enrola por un tiempo al servicio del tracio Seutes, para luego, junto con una masa de griegos, pasar de vuelta a Grecia como un mercenario espartano más del general Tibron.

En este tiempo se relaciona y asocia al servicio de Agesilao, un príncipe espartano, que a pesar de ser cojo y hallarse indirectamente en la línea de sucesión al trono, tuvo el carácter y el destino de ser rey-estratega y conducir con éxito campañas militares contra los persas y otras ciudades griegas, como Tebas y Atenas (cf. Plutarco, *Agesilao* y *Pompeyo*). Jenofonte escribirá sobre Agesilao, de modo

póstumo, lo que se considera la primera obra biográfica que se conoce en Occidente (junto al *Evágoras* de Isócrates), en la forma de un encomio a la vida de Agesilao, “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 suma, el absoluto autodomínio como la base del arte del mando. Por cierto que el mundo de las acciones militares abona espacio permanentemente para la exaltación de las cualidades de virtud y del mérito como base de la promoción de los individuos. Estas cualidades viriles, que son los valores tradicionales del mundo épico y espartano, también se encuentran desplegadas con profusión en la genial descripción del mundo persa del autor Jenofonte. Como soporte histórico del mundo persa utiliza Jenofonte a los dos Ciro que le sirven de inspiración: su señor en vida, que le da el motivo de la hazaña de la *Anábasis*, y el legendario Gran Rey, fundador del imperio, que servirá de modelo del gobernante ideal en su novela histórica.

La *Ciropedia* o educación de Ciro, como se puede parafrasear, es una novela pseudohistórica de lo que será el arquetipo del rey perfecto, uno que en virtud de su personalidad y destino se convierte en el centro desde donde emerge un modelo humano y ético que se desplegará plenamente en la actuación política. Por cierto que la política se comprende desde el punto de vista del arte regio del mando; este concepto hegemónico es el que se propone en la *paideia* para la virtud del mando en la extensa narración de ocho libros. Pero lo cierto es que sólo el Libro I se puede considerar estrictamente como el período educativo, y como el verdadero programa del desarrollo de la obra. En tanto los siete libros restantes discurren sobre una vida en que se despliegan y ejercitan los valores matrices de su formación juvenil, que se ven reforzados por su linaje real y sus cualidades innatas (cf. 1.1.6). Ahora bien, al interior mismo del Libro I, es el episodio final –de la larga conversación con su padre Cambises (en 1. 6)– lo que culmina formalmente el período formativo de lo que, en lo sucesivo, es una apasionante novela de aventuras.

Pero: ¿qué consejos fundamentales son los que recibe un joven príncipe y que además servirán como orientación valórica permanente al horizonte del libro? Como es natural en Jenofonte el asunto de esta conversación comienza y termina con certeros consejos en relación a la correcta piedad con los dioses y con los hombres. En primer lugar Cambises le recuerda que:

En efecto, yo te enseñé convenientemente para que entendieras, sin ayuda de otros intérpretes, los designios de los dioses y para que fueras tu mismo quien comprendiera las señales perceptibles, sin estar a merced de los adivinos, por si acaso quisieran engañarte... sino que conociendo a

través de la mántica los designios de los dioses, los pudieras obedecer (1.6.2).

De tal suerte no serán nunca desatendidos los asuntos de la adivinación, de modo de conseguir siempre el favor divino. Pero la correcta piedad también abarca la relación en justicia con los otros hombres, dado que las leyes humanas y divinas están en una relación de continuidad natural, como es la concepción propia del mundo antiguo. Así aconseja el rey Cambises que el arte de gobernar a los hombres se basa en que:

el gobernante se tiene que distinguir de los gobernados no por su vida muelle, sino por su previsión y celo en el trabajo (1.6.8).

De esta manera cuidar del bienestar de los soldados es algo equivalente a una administración estratégica de los súbditos imperiales, ya que este modelo de Estado imperial se sostiene en la organización militar. Esta divisa incluye la exigencia de mantener la salud mediante la práctica diaria de ejercicios físicos, tanto en el que comanda el ejército como en los subordinados, como requisito previo a la ingesta cotidiana de alimentos. Esta *askesis* física emerge a partir de la puesta en valor del autodomínio físico y mental como la base del poder personal y el dominio de las masas (1.6.20). En suma, la excelencia del arte del mando limita con la propia virtud personal y la correcta piedad –que incluye el uso directo del arte adivinatoria– y sobre todo la capacidad de dar el ejemplo, como estrategia permanente de exhortación a la fidelidad del comandante (cf. 2.1.22). Por otro lado, la superación de la excelencia personal en el conjunto de la fuerza militar se estimula mediante un complejo sistema de recompensas –proporcionales al rango, la capacidad y el mérito– y que van desde un reconocimiento personal mediante gestos hasta valiosos dones de honor público, compartiendo las alegrías y los éxitos del imperio con los súbditos que lo ameriten (1.6.24, cf. 2.2.18; 8.4.25).

Por último, de boca de Cambises, se reciben valiosos consejos prácticos sobre el arte de la guerra, que incluyen una legítima validación del “arte del engaño”, como principio general de la estrategia, y cuya proyección en el deporte regio de la cacería invita a aplicar en tiempos de paz las destrezas propias de la guerra, tales como la invención de nuevos ardides, el cultivo de la paciencia y la puesta en forma de jinetes y cabalgaduras (1.6.37).

Finalmente la gran moraleja de esta extensa conversación es que no se debe actuar nunca en contra de los presagios, y que los mismos sacrificios a los dioses sirven también como elemento adicional de la estrategia, pero sólo para aquel que se ha iniciado en sus misterios:

Los dioses por ser eternos, lo saben todo: el pasado, el presente y lo porvenir; y de entre los hombres que consultan, a aquellos que se muestran propicios les anuncian lo que es necesario hacer y lo que no. Y si no quisieran aconsejar a todos, no es nada extraño, pues no están obligados a ocuparse de los que no quieran (1.6.46).

Dentro del universo espiritual de un paganismo vivo, con dioses celosos y arbitrarios, no es extraño que el espíritu piadoso de Jenofonte recomiende comenzar y terminar cada empresa personal con una invocación a los númenes divinos de protección, ya que su celo religioso mezcla naturalmente toda actividad humana con la omnipresencia del animismo y la necesidad de no descuidar las señales divinas (2.4.19, 4.1.2, 4.2.15, 7.1.1; cf. *Económico*, 6.1).

Otro elemento bastante evidente en la recreación de este mundo asiático es la presencia referencial permanente del mundo espartano. Así el consejo del anciano rey se ajusta al modelo de respeto de la *Gerousía*, y en donde la educación diferenciada por sexo y edad de los jóvenes persas tiene también una clara resonancia con el modelo de educación para las virtudes marciales de Esparta, que como se sabe incluye además en su base la selección genética de los más aptos. Por lo demás, Jenofonte pone de manifiesto su admiración por los laconios en su obra *La República de los Lacedemonios*, que junto a su panegírico a *Agesilao* evidencian una notoria valoración de la virtud espartana más auténtica. Es bastante claro que las tendencias aristocráticas y guerreras que animaron a Jenofonte se expresan en su pensamiento político y moral, y que encuentran su paradigma fundamental en el sistema de Licurgo, cuyo fin era convertir a sus conciudadanos en los mejores soldados de su época, por medio de una educación administrada por el Estado, con el objetivo de formar hombres física y técnicamente capaces para la confrontación militar, e interiormente comprometidos con su formación política y moral. Así funcionaba su singular sistema de formación marcial, mientras que en otras ciudades griegas veían con asombro el afán de las instituciones de Esparta por conseguir los mejores guerreros del mundo conocido, con una legislación que no excluía la poligamia y la poliandria, como métodos de selección genética (cf. *Rep. Lac.* 1.6-8). De tal suerte Jenofonte es quien mejor representa a los pocos pero notables filolaconios que existieron en el mundo de las letras atenienses.

Un aspecto importante de su opción ideológica, aristocrática y monárquica son sus abiertas críticas al sistema democrático, en especial en pasajes de sus *Recuerdos de Sócrates* en que se ironiza con el poder atribuido a la masa democrática (por ej. en *Mem.* 1.2.40-47). Pero esta observación nos obliga a avanzar hacia lo filosóficamente más interesante de su literatura, sus obras socráticas.

III

La versión socrática de Jenofonte

Del conjunto de las cuatro obras que tienen como personaje a Sócrates (*Apología, Banquete, Económico y Memorabilia*), los cuatro libros de sus *Recuerdos* son el escrito más multifacético de todos. En efecto, la extensa colección de apuntes de conversaciones de Sócrates con singulares interlocutores, aunque tiene una escasa unidad temática en su conjunto, también es una reconocida fuente de anécdotas históricas y doctrinas socráticas. Sobre todo el autor nos invita a reflexionar en las yuxtaposiciones y contrastes que se construyen entre Sócrates y algunos personajes clave, representantes de estilos de vida alternativos y no siempre filosóficos. Estas reveladoras comparaciones salen a la luz no sólo en las obras socráticas sino también en las no socráticas, en las que el modelo de virtud política se relaciona más directamente con el arte regio de gobernar hombres (cf. *Hierón, Hipárquico, Agesilao, Ciropedia*) y que revelan más directamente sus inclinaciones políticas proclives con el estilo espartano. Está dicho entonces 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.

Por otra parte, T. Pangle (autor del artículo “Socrates in the Context of Xenophon’s Political Writings”, en *The Socratic Movement*, ed. P.A. Vander Waerdt, Cornell, 1994, p. 127) advierte que durante el Renacimiento, el florentino Maquiavelo valoró las obras políticas de Jenofonte por sobre las de otros autores clásicos como Platón y Cicerón. De tal modo el Ciro de Jenofonte es un héroe preeminente de *El Príncipe* de Maquiavelo que, proyectándolo como modelo de un “profeta armado”, servirá para reafirmar la posición radical que sostiene su perspectiva de la política desde el ejercicio efectivo del poder (cf. *El Príncipe*, caps. 6,14,16,26). Así las cosas, vemos que los *Recuerdos de Sócrates* indagan en la intimidad de diversas opciones de vida que se confrontan, en contrapunto dialéctico, con la existencia del maestro, como también es el caso del *Económico*, en

que el terrateniente Iscómaco se puede entender como Jenofonte mismo enmascarado detrás del personaje.

Pero los *Recuerdos* son un abanico de gestos y conceptos de vida en cuatro libros que, en su conjunto, contienen un claro espíritu apologético de la virtud de Sócrates, puesto que la escolaridad coincide en que esta obra surgirá fuertemente motivada por su afán de respuesta a la *Kategoría* del logógrafo Polycrates, el anónimo acusador a partir de *Mem.* 1.2.9.

Modelos de vida alternativos

El motivo central que atraviesa los *Recuerdos de Sócrates* es por cierto defender al maestro de los cargos que se le imputan en su histórico proceso, en especial los de impiedad y de corromper a la juventud, defensa que se cumple en la demostración particularizada en cada caso, y donde se evidencia que Sócrates beneficiaba siempre a aquellos que le rodeaban en diversos aspectos. Por otro lado, Jenofonte asume que los ejemplos más significativos y difíciles de refutar, por su probable corrupción juvenil, son los de Critias y Alcibiades, ambos casos los más emblemáticos, dada su nefasta actuación pública y política (cf. 1.2.24). Pero más allá de superar la acusación de corrupción de este par de atenienses, que se apoya en el sofisma que involucra al maestro en la maldad del discípulo –como una polución que extrañamente avanza desde el efecto hacia la causa–, queda claro a lo largo del desfile de personajes que la tribu de los socráticos era de muy diversa índole social y espiritual.

Por cierto que el maestro tenía muy desarrollada la intuición de gentes, lo suficiente para adoptar diversas estrategias para cada caso, y así provocar la conversión existencial del iniciado pues “no se dirigía a todos por igual” (*Mem.* 4.1.3). El resultado de su filosofía era conducir hacia una vida mejor y más feliz para cada cual, y en este sentido se comprende como el iniciador de una nueva virtud eudaimonista que se despliega en escenarios personales muy disímiles. Dentro de la galería de personajes de los *Recuerdos*, D. Morrison (autor de “Xenophon’s Socrates as a teacher”, en *The Socratic Movement*, 1994, p. 181) consigue determinar un patrón de comportamiento del método socrático que se corresponde con ciertos grados ascendentes de iniciación, que incluyen distintos niveles de refutación retórica, y que deben sortearse por todo discípulo puesto a prueba por Sócrates. Estos recursos metódicos-dialógicos contienen un verdadero itinerario intelectual en la forma de etapas sucesivas del conocimiento de la virtud socrática, que se inicia metódicamente con el despertar del deseo de conocimiento, provocado por el

arte del maestro y que culmina con una lección positiva de piedad filosófica.

El caso más emblemático es el del joven Eutidemo, alumno de sofistas y amado de Critias (cf. *Mem.* 1.2.30), que sirve de claro paradigma al drama iniciático consistente en ir quemando las etapas sucesivas de la inducción socrática. Los pasos a seguir, en mi actual interpretación, serían los siete siguientes (a partir de *Mem.* 4.2 y ss.):

1º Sócrates fija su atención en un apuesto joven que comienza a despuntar en sociedad. Su retrato previo lo muestra como un perfecto aristócrata y lector de muchos libros de su propiedad, lo que le da el perfil de un saber autodidacto. Este agraciado joven se tiene a sí mismo una gran confianza, que se demuestra un tanto ingenua al no tener interés por seguir las enseñanzas de un maestro en particular. En otros términos, Eutidemo en un principio no siente la necesidad de adquirir conocimientos que caigan fuera de su esfera de experiencia personal. No hay aún un abierto reconocimiento de un guía de almas. Ante esto Sócrates utiliza su modo de seducción habitual, que consistía en provocar primero la atención del joven, lo que indica el poder de su convocatoria al diálogo. Esta primera atención se consigue comentando a viva voz, en un grupo reunido de jóvenes, un tema de interés del sujeto en cuestión. El asunto planteado es que si existen en realidad hombres virtuosos que pasan por tales sin merecerlo, lo que en el plano público implica que pudiera haber alguien que no recibe consejos de hombres avezados en política y no obstante pudiera, por azar de su naturaleza, atinar con una correcta opinión sobre las cosas y la administración pública.

2º Sócrates logra captar la atención de Eutidemo pronunciando su nombre y comentando que se sabe que tiene ambiciones políticas, y antes de cruzar directamente la palabra, ironiza en público con la imagen de Eutidemo, como alguien que se sabe está muy bien informado con su colección de libros filosóficos y educado con los mejores sofistas.

3º Se introduce la conversación con Eutidemo por iniciativa del maestro, “pues Sócrates quería provocar Eutidemo” (4.2.2) y lo consigue con la puesta en entredicho de si es posible ser eficiente en el gobierno de la ciudad sin la ayuda de maestros eficaces. Este asunto toca de cerca la ingenua vanidad del favorito de Critias.

4º Una vez introducido el tema del conocimiento de lo justo e injusto, y planteado el desafío a la definición de estas valoraciones en situaciones de opinión común, el joven Eutidemo es sometido a una

primera confrontación de sus argumentos en relación al tema de la virtud de la justicia y sus aplicaciones a casos concretos. La refutación de Sócrates se cumplirá con una dislocación sucesiva de las opiniones comunes sobre lo que es justo e injusto, relativizando el valor de ciertas acciones consideradas provisionalmente como injustas *per se*, pero que pueden ser entendidas como justas si las circunstancias sociales cambian. Así se relativiza el valor negativo de la mentira, el engaño y las acciones dañosas, como el castigar o someter a una ciudad a la esclavitud. El punto clave es que la ética de tiempos de guerra desplaza el estándar racional de convivencia democrática, que tiene el asunto en boca de Eutidemo. La refutación sucesiva de los casos consigue la primera transformación de la actitud confiada del joven que termina rindiéndose frente al manejo dialéctico del maestro. Hasta aquí se verifica la etapa preliminar de la iniciación, en la verificación de una actitud básica de su método: la de lograr el reconocimiento de ignorancia del antagonista, que impulsará su espíritu inseguro hacia el anhelo de compleción de un conocimiento superior. Esta emoción intelectual surge a la par de la revelación de los límites de la propia intuición personal, pues el complejo tema de la justicia se hace mas complejo aún si se trastoca el contexto natural de la conversación, es decir la normal convivencia democrática en Atenas. En este escenario de relativización de los juicios de valor del sujeto, la verdad propuesta llega a ser provisionalmente una mera función del discurso, y no el fundamento de una concordia (*homologia*).

5° Una vez verificada la disposición de ánimo de Eutidemo, purificado por la refutación de sus opiniones comunes y obligado a admitir su desaliento frente al maestro, Sócrates examina cuál es la interpretación que el joven sostiene del célebre comando delfico que interpela al *Conócete a ti mismo*.

La inducción de Sócrates señalará que conocer bien cuál es el propio valor es equivalente al conocimiento de sí mismo. Junto a esto entendemos que este saber de los límites del propio poder es también una señal de autodominio, tanto por lo alto como por lo bajo:

Porque los que se conocen a sí mismos saben lo que es adecuado para ellos y disciernen lo que pueden hacer y lo que no (Mem. 4.2.26).

Este saber de sí es el verdadero resorte desde el cual se encumbra el buen cometido de la acción pública, pues:

Gracias también a ello son capaces de juzgar a los demás hombres y por el partido que sacan de ellos se procuran bienes y evitan perjuicios... en

cambio los que no se conocen y se engañan sobre sus propias posibilidades, se encuentran frente a las demás personas y situaciones humanas en la misma situación que consigo mismos, y ni saben lo que necesitan ni lo que tienen que hacer, ni de quienes se pueden valer... Puedes verlo también en las ciudades: las que desconocen su propia fuerza entran en guerra contra otras más poderosas, y unas son destruidas y otras se convierten de libres en esclavas (4.2.27-29).

Las ideas políticas que sintetizan estos preceptos están sostenidas en la histórica derrota de Atenas frente a Esparta, que aquí se mezcla con los consejos sobre la vida de un joven que aspira al gobierno de la ciudad, como es Eutidemo en particular, y este fuerte acento pragmático del autoconocimiento como arte de vida señala a la vez un ideario histórico del Sócrates de Jenofonte, con un marcado acento en 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. Por lo demás la interpretación del comando delfico es la tradicional, en que 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. Atenas cometió errores que destruyeron su integridad como alma colectiva, y se subentiende que la *miasma* desprendida del proceso a Sócrates no es más que el resultado de una falta de sabiduría en torno a los límites del bien y del mal, del favor o del daño, que las decisiones políticas han infringido al espíritu de la *polis*, dando como resultado un estado de decadencia con respecto al esplendor del siglo V.

6º Eutidemo, cansado de ser contradicho por Sócrates, se marcha descorazonado, una vez que ha terminado el ejercicio del *elenchus* socrático que lo ha dejado en estado de perplejidad. No obstante, el narrador nos adelanta que siguió frecuentando a Sócrates:

y en ocasiones imitaba incluso sus costumbres (4.2.30). Por último:

7º Cuando Sócrates decide exponer su doctrina positivamente es porque ha verificado el interés del discípulo, en que se comprueban al menos tres aspectos:

su rapidez para aprender las materias a que se dedicaban, su memoria para recordar lo que habían aprendido, y su pasión por todas las enseñanzas gracias a las cuales se puede administrar bien una casa, una

ciudad, y, en suma, sacar buen partido de las personas y de las cosas humanas (4.1.2).

De tal suerte 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.

Por otro lado, junto al despliegue técnico de la “retórica verdadera” que inspira al iniciador, surge una visión del mundo que se apoya en el ejercicio pleno de una razón práctica que busca armonizar con el delicado equilibrio de las leyes naturales. Esta cosmovisión racional del universo físico, que viene heredada de los primeros filósofos de la naturaleza, se expresa en Jenofonte en la forma de una piedad intelectual como experiencia contemplativa de la racionalidad del mundo natural.

Tocamos aquí el tema de la piedad racional y más filosófica del Sócrates jenofontino, que junto al sentimiento de anhelante conexión con los númenes del mundo espiritual también se expresa en su obra en la aplicación de la ecuación de belleza = bien = utilidad, como principio de razón suficiente que completa mejor el ideal de la hombría de bien (*kalokagaithía*), cuya bondad y belleza se comprende inseparablemente de la nobleza de un carácter útil para sí mismo y los demás.

Así las cosas, en el siguiente episodio de la historia de la conversión de Eutidemo en una mejor persona, el Sócrates de Jenofonte expone una verdadera lección de la ciencia de la piedad, entendida ahora como la correcta relación con lo superior, apercibiendo sus señales reconocibles en el mundo circundante. De tal suerte la culminación de la iniciación de Eutidemo consiste en una lección doctrinal de piedad filosófica, que se podría resumir en los siguientes tópicos.

Los elementos cósmicos de la piedad jenofontina

En *Mem.* 4.3.y ss. encontramos un tratamiento del tema de la piedad dentro del contexto apologético, en que Sócrates buscaba infundir una buena capacidad de juicio a sus discípulos y, en especial, que “sus seguidores fueran juiciosos con los dioses”. A continuación Jenofonte reproduce un nuevo encuentro de Sócrates con Eutidemo que, ya iniciado en la filosofía socrática, escucha con atención la exposición del maestro sobre el tema de la justa piedad. El diálogo de tono lectivo entre maestro y discípulo consiste en una serie de argumentos inductivos, conducentes a probar que los dioses han dispuesto el mundo que rodea al hombre de excelente forma, así que su despliegue físico tiene un claro sentido utilitario y antropocéntrico,

puesto que los dioses dan gratuitamente lo que los hombres necesitan: luz para los ojos, noches para el descanso, luminarias celestes como medidas del tiempo cíclico, tierra, agua y alimentos, como expresión de su gran filantropía. Este antiguo argumento teleológico para demostrar la existencia de lo divino es lo que se llama el argumento del diseño (*pronoêtikón*, 4.3.7), en que mediante sus causas finales se demuestra la sabiduría divina, pues la filantropía de los dioses hace brotar con gratuidad todo lo que nos es útil (cf. 4.3.6).

La idea de armonizar útilmente con los movimientos de la naturaleza es una consecuencia natural del sentimiento de contemplación del ser, así también en la *Ciropedia* se puede leer que:

También la divinidad nos enseña cuando nos lleva gradualmente desde el invierno a soportar los fuertes calores, y del calor del verano al riguroso invierno. Hay que imitarla en esto para que nosotros, por medio de una adaptación, alcancemos el estado preciso. 6.2.29.

Una de las formas de seguimiento de los impulsos evidentes en la naturaleza también se encuentra en la intuición de las leyes naturales, que regulan la preservación de las especies más capaces para dominar los elementos de su entorno, esto es considerando como rectitud natural el hecho de aceptar la preeminencia y el dominio de los más aptos (cf. *Ciropedia* 7.5.79). Las leyes naturales del mundo físico tienen un claro componente jerárquico, basado en la necesidad y la fuerza de los méritos, tal como en tiempos de guerra queda de manifiesto en la actividad simbólica de los héroes. Por tales motivos no parece inverosímil encontrar en las inclinaciones políticas de Jenofonte matices de su concepción global del mundo, basada en una visión del orden de la naturaleza, que se contrapone de modo violento a las decisiones consensuadas por la retórica de la democracia, en una original concepción naturalista del problema que contrapone las leyes convencionales con la ley natural.

¿Será por esto por lo que el Sócrates de Jenofonte juega muy en serio con su falta de confianza en las instituciones de la democracia? ¿Es posible congeniar su piedad cósmica, que teoriza un diseño providente de la naturaleza, con la elevación de modelos políticos de administración, como son los que presenta el ideal de gobernante que define su *paideia* para el arte del mando?

Finalmente, pienso que entablar una relación de identidad entre piedad y política en el pensar de Jenofonte es algo que escapa al presente artículo, pero sus relaciones de semejanza quedan señaladas como una entrada coherente al mundo del autor, que inspiró nuevas formas de vida en la era helenística por venir con su arte literario que traducía los nuevos mundos posibles.

Arte de vida entonces que entona las enseñanzas socráticas a la luz de una experiencia vivida, cercana con el poder, el paradigma militar persa y griego, y la virtud socrática del autodomínio que, recogiendo el dilema sofístico de la *Physis* vs. *Nomos*, se juega coherentemente por la “ley natural” de los más aptos, en un modelo de gobernante que manda desde su dominio de sí, en consonancia con las señales evidentes del orden útil del mundo físico.